DE VERITATE CATHOLICÆ FIDEI

CONTRA GENTILES

SANCTI THOMÆ AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

ORDINIS PRÆDICATORUM

DE VERITATE CATHOLICÆ FIDEI

CONTRA GENTILES

LIBRI QUATUOR

EDITIO TERTIA

AD FIDEM OPTIMARUM ACCURATISSIME EXPRESSA

PARISIIS

APUD BLOUD ET BARRAL, BIBLIOPOLAS

4, VIA DICTA MADAME, ET VIA DICTA DE RENNES, 59

1886

AVIS DE L'ÉDITEUR

La *Somme contre les Gentils* est un des premiers ouvrages qu'ait écrits saint Thomas. Il l'entreprit à la prière de saint Raymond de Pennafort. Le Docteur angélique se proposait de réfuter, en même temps, le Judaïsme, le Manichéisme et le Mahométisme. Son livre eut un si grand succès, qu'on le traduisit presque aussitôt en hébreu, en grec et en syriaque. Les missionnaires ne se rendaient jamais auprès des infidèles sans en emporter un exemplaire avec eux. Ils considéraient l'œuvre du jeune et savant Docteur comme un arsenal où l'on trouvait réunies en faisceau toutes les armes dont le prêtre a besoin pour la défense de la foi.

La *Somme contre les Gentils* n'a rien perdu de son actualité. Les trois grandes erreurs que saint Thomas avait en vue, quand il l'écrivit, continuent à s'étaler, sous des formes diverses, dans une foule de publications modernes. L'existence de Dieu et ses attributs, la spiritualité de l'âme, les rapports de la créature avec le Créateur, la divinité de Jésus-Christ et de son Eglise, etc., sont attaqués avec une obstination inouïe.

Les écrivains catholiques soutiennent courageusement la lutte ; mais leur polémique, souvent superficielle, n'opere pas toujours dans l'esprit du lecteur qui cherche la vérité cette ferme conviction contre laquelle ne peuvent rien les sophismes de l'impiété. Il n'en serait pas de même s'ils avaient soin de remonter aux sources et de puiser leurs arguments dans les écrits des docteurs et, en particulier, dans ceux de saint Thomas.

Aussi le Concile du Vatican recommande-t-il au clergé l'étude assidue de ces œuvres, persuadé qu'aujourd'hui, comme au XIIIe siècle, le prêtre, qui est le défenseur-né de la foi, y trouvera les lumières dont il a besoin pour combattre le bon combat.

Luther et ses disciples s'efforcèrent d'amoindrir l'autorité de l'Ange de l'école, en ridiculisant la théologie scolastique. Ne pouvant triompher de sa doctrine, ils voulaient, tout au moins, déprécier sa méthode.

La scolastique a rendu les plus grands services à l'esprit humain.

« Définir et expliquer les termes, poser des principes desquels tout le monde convient, en tirer les conséquences, prouver une proposition, résoudre les objections, c'est la marche des géomètres », dit l'abbé Bergier. « Elle est lente, mais elle est sûre; elle amortit le feu de l'imagination, mais elle en prévient les écarts; elle déplaît à un génie bouillant, mais elle satisfait un esprit juste; les hérétiques et les incrédules la détestent, parce qu'ils veulent déraisonner en liberté, séduire et non persuader ».

Il serait difficile de démontrer d'une manière plus saisissante l'utilité de la méthode adoptée par saint Thomas et son école. Peut-on faire l'analyse d'un discours ou d'un livre sans recourir à la scolastique? Est-il possible de composer un livre, si on ne s'attache pas tout d'abord à en tracer le canevas? Or un canevas n'est que l'argument plus ou moins développé dans lequel se résume une œuvre quelconque.

Leibnitz, dont personne ne contestera la compétence dans le sujet qui nous occupe, a écrit les lignes suivantes :

« J'ose dire que les plus anciens *scolastiques* sont fort au-dessus de quelques modernes en pénétration, en solidité, en modestie, et *agitent beaucoup moins de questions inutiles* ». Puis il ajoute : « Les *scolastiques* ont tâché d'employer utilement pour le christianisme ce qu'il y avait de passable dans la philosophie des païens. J'ai dit souvent qu'il y a de l'or caché dans la boue

de la barbarie *scolastique*, et je souhaiterais que quelque habile homme versé dans cette philosophie eût l'inclination et la capacité d'en tirer ce qu'il y a de bon ; je suis sûr qu'il trouverait sa peine payée par de belles et importantes vérités ». (Esprit de Leibnitz.)

Cet aveu, bien qu'amoindri par certaines restrictions qu'il serait difficile de justifier, a une importance d'autant plus grande que Leibnitz était protestant.

Saint Jean Damascène, convaincu de l'excellence de la forme syllogistique pour la défense de la vérité, n'hésita pas à écrire un traité de logique, afin d'apprendre aux théologiens à démêler facilement les sophismes de l'hérésie.

« Ce qu'il y a à considérer dans les *scolastiques* et dans saint Thomas », dit Bossuet, « est ou le fond ou la méthode. Le fond, qui sont les décrets, les dogmes, les maximes constantes de l'école, n'est autre chose que le pur esprit de la tradition des Pères ; la méthode, qui consiste dans cette manière contentieuse et dialectique de traiter les questions, aura son utilité, pourvu qu'on la donne non comme le but de la science, mais comme un moyen pour y avancer ceux qui commencent ; ce qui est aussi le dessein de saint Thomas, dès le commencement de sa *Somme*, et ce qui doit être celui de ceux qui suivent sa méthode. On voit aussi par expérience que ceux qui n'ont pas commencé par là, et qui ont mis tout leur fort dans la critique, *sont sujets à s'égarer beaucoup*, *lorsqu'ils se jettent sur les matières de la théologie*. Les Pères grecs et latins, loin d'avoir méprisé la dialectique, se sont servis souvent et utilement de ses définitions, de ses divisions, de ses syllogismes, et, pour tout dire en un mot, de sa méthode, qui n'est dans le fond que la *scolastique* ». *(Défense de la Tradition et des saints Pères.)*

On a publié, depuis quelques années, plusieurs éditions de la *Somme contre les Gentils*. Les unes sont d'un prix relativement élevé, et les autres nous ont paru défectueuses. Les notes qui

les accompagnent obscurcissent parfois le texte au lieu d'en préciser le sens. Ajoutons que ces commentaires expriment assez souvent les idées philosophiques de l'auteur plutôt que celles de saint Thomas. Cette manière de procéder a le double inconvénient d'égarer l'esprit de l'élève et de créer des entraves au professeur.

Les directeurs de séminaires que nous avons consultés nous ont conseillé unanimement de n'accompagner le texte de la *Somme* d'aucune espèce de notes. « Rien n'est obscur dans les œuvres du grand Docteur », lisons-nous dans la plupart de ces correspondances, « lorsqu'on s'est familiarisé avec sa terminologie et sa méthode : ce qui n'exige ni beaucoup de temps ni de grands efforts ».

Pour faciliter aux jeunes ecclésiastiques l'étude de saint Thomas, et, en particulier, de l'ouvrage que nous publions aujourd'hui, nous avons placé en tête de ce volume la dissertation du P. de Rubéis.

N'ayant d'autre désir que celui d'être utile à nos confrères, en les aidant à se procurer les livres dont ils ont besoin, nous n'avons rien négligé pour mettre cette nouvelle publication à la portée de toutes les bourses ; car nous savons par notre propre expérience combien sont modestes les ressources du clergé et lourdes les charges qui lui incombent. Puissions-nous avoir atteint notre but !

I. Bertrand, *prêtre*.

BERNARDI MARIÆ DE RUBEIS

ORDINIS PRÆDICATORUM

DISSERTATIO

DE OPERE QUOD *SUMMA CONTRA GENTILES* INSCRIBITUR

EJUSQUE PARTITIONE, METHODO AC PRETIO

CAPUT PRIMUM.

VETERES OMNES RECENSENT SANCTI THOMÆ OPUS QUOD SUMMA CONTRA GENTILES [illegible]BI SOLET, HORTATORE S. RAIMUNDO DE PENNAFORT ELUCUBRATUM. [illegible] OPERIS TITULUS CONSTITUITUR. DEFINITUR TEMPUS QUO ILLUD [illegible] FECIT.

[illegible]simum opus, quod *Summa contra Gentiles* vulgo inscribi [illegible] sancti Thomæ Aquinatis fetum agnoscunt omnes. Ser[illegible] hac[illegible]us methodum sequor ego; veteresque primo loco scri[illegible] qui hocce sancti Thomæ opus recensuerunt. Ptolomæi [illegible] a sunt, libro XXII *Hist. eccl.*, capite 24 : « Scripsit etiam [illegible]lem pontificis (Urbani IV) librum contra Gentiles ». Guil[illegible]co in *Vita Aquinatis*, capite 4, num. 18, apud Bollandi [illegible] : « Scripsit etiam librum, ait, qui intitulatur *Contra Gentiles*, st[illegible]ertum et rationum novitate et subtilitate profundum. In quo mi[illegible]o ostendit, quod ex proprio ingenio habuit, et quod raptu ment[illegible] n[illegible] impetravit.

Lib[illegible]um, que[illegible] *[illegible]am* et *Op*[illegible] nardus Guidoni[illegible] qui intitulatur [illegible] in uno tamen [illegible] Bartholomæus [illegible] *tra Gentiles*, q[illegible] *nico*, ad annum 1274 : « *Contra Gentil*[illegible] Columna : « *Summam contra Gentiles* fecit ». Paria den[illegible] perhibent testimonia Valleoletanus, Pignonus, S. Anto[illegible]

[illegible]anc inceptam lucubrationem, completamque ab [illegible] tatore sancto Raimundo de Pennafort, qui totus incu[illegible]

versionem Maurorum et infidelium, memoriæ posterorum tradid Petrus Marsilius. Tertiodecimo sæculo, et insequenti ineunte, flore bat vir illustris, Catalanus natione, domus nostræ Barchinonens professus Ordinis Prædicatorum, multis nominibus probitatis et litte rarum peritiæ spectabilis. Commentarium scripsit *De gestis Jacobi I regis Aragonum ;* quo ex opere hactenus inedito prolixum de sanct Raimundo testimonium desumptum prostat apud Franciscum Dia gum in Historia ejusdem sancti hispanice scripta, ac typis edit anno 1601, et apud Joannem Tamayo de Salazar tomo I Martyrolog hispanici, ac demum inter Testimonia selecta, quæ *Summæ Raimun dinæ* præmissa legimus in editione ab Honorato Vincentio Laget accu rata, ac Veronæ, anno 1744, recusa. Verba sunt : « Conversionem etiam infidelium ardenter desiderans, rogavit eximium doctorem sacra Paginæ Magistrum in Theologia F. Thomam de Aquino, ejusdem Ordi nis... ut opus aliquod faceret contra infidelium errores, per quod e tenebrarum tolleretur caligo, et veri solis doctrina credere nolentibu panderetur. Fecit magister ille, quod tanti Patris humilis deprecati requirebat : et *Summam*, quæ *contra Gentiles* intitulatur, composuit quæ pro illa materia non habuisse parem creditur. Suppari testi dene ganda fides non est. Ad annum 1275 vitam egit S. Raimundus : pro que zelo, quo Saracenorum et infidelium salutem æternam deperibat potuit Aquinati opus injungere, aut operis jam concepti comple mentum suadere, quod eorum ad conversionem maxime utile foret Calamo Petri Marsilii scripta prostat *S. Raimundi Vita*, eademque Bar chinone, anno 1601, typis edita : quæ tamen non est, nisi *Excerptum* ex Commentario *De rebus gestis Jacobi I, regis Aragonum.* Elogium ejus accuratissimum consule apud Echardum, inter scriptores Ordinis Prædicatorum.

II. Præstantissimum opus in editis passim exemplis inscribitur *Summa catholicæ fidei contra Gentiles :* aut *Summæ catholicæ fidei contra Gentiles libri quatuor.* De tituli antiquitate dubitare non sinunt Bernardus Guidonis, Joannes Columna, Petrus Marsilius. Ait primus : Scripsit et librum qui intitulatur *Summa contra Gentiles.* Alter : *Summam contra Gentiles* fecit. Postremus : *Summam quæ contra Gentiles* intitulatur, composuit ». Non adeo constantem hanc fuisse operis inscriptionem, aliorum testimonia evincere videntur. Illud appellat Ptolomæus Lucensis, *Librum contra Gentiles ;* Logotheta, *Opus contra Gentiles ;* Guillelmus de Tocco, *Librum qui intitulatur contra Gentiles.* In mss. demum codicibus dictum legimus, *Librum de Veritate fidei contra errores infidelium.*

Secundum libri primi caput diligentius expendens ego, intentionem auctoris et propositum assequor : inscribendumque putaverim opus

De veritate fidei catholicæ. Textum integrum Aquinatis affero : « Propositum, inquientis, nostræ intentionis est, veritates, quas fides catholica profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios». Generatim istos in calce capitis enumerat, «Mahumetistarum et Paganorum, qui non consentiunt nobiscum in auctoritate alicujus Scripturæ : Judæorum, contra quos disputare possumus per Vetus Testamentum ; et hæreticorum, contra quos per Novum». Quod ergo elucubravit opus, non vocat *Summam* Thomas ; neque adamussim illa verba, *Contra Gentiles*, conveniunt ; cum non solum *Paganos*, verum etiam *Mahumetanos, Judæos*, et homines *Heterodoxos* eodem in opere confutaverit. Hinc eadem verba, ipsa ferme Aquinatis ætate, non alia de causa adjecta existimaverim, nisi quia potior pars operis *contra Gentiles* insumitur.

Obvia difficultas emergit ex illis divinis veritatibus, quas diligenter et prolixe illustrat Aquinas, cæteroqui lumini naturæ perviis. Hujusmodi sunt supremi numinis existentia et unitas, ac cætera plura divina attributa, ac potentia et providentia : quæ sicuti « veritates fidei catholicæ» appellari non debuisse videntur, ita titulus operis non fuerit *De veritate fidei catholicæ.* Hanc ipse Thomas difficultatem præoccupat, omnemque tollit de genuino, quem asserimus, titulo dubitationem. Distinguit namque capite 111, « duplicem veritatis divinæ modum » alterius quidem, quæ « facultatem omnem humanæ rationis excedit » ; alterius etiam, « ad quam ratio naturalis pertingere potest ». Primi generis veritates sola Dei libera revelatione innotescunt : credimus eas, at scire non possumus. Veritates alterius generis humanæ scientiæ subesse possunt : easdemque tamen, tametsi *inquisitioni rationis perviæ sint, supernaturali revelatione proponi eredendas debuisse,* pluribus ostendit sanctus Thomas. Hinc fit, integrum veluti corpus fidei catholicæ utroque constitui veritatum genere, quæ ad utramque classem pertinent : easque sine dubio sacræ Scripturæ præstant, quæ divinam revelationem complectuntur. Potuit ergo debuitque opus a Thoma compositum aptissime inscribi, *De veritate fidei catholicæ ;* in quo prædictæ veritates omnes exponuntur et vindicantur.

III. Ad tempus, quo elucubratum opus fuit, definiendum sermo noster convertitur. Certas patefacit temporarias notas Ptolomæus Lucensis. In libro *Historiæ ecclesiasticæ* XXII, diserte narrat, capite 23 : «Anno Domini 1261, in cathedra Petri Urbanum IV sedisse, assumptum in decollatione sancti Joannis Baptistæ : sedisse autem tribus annis, mense uno ». Addit insequente capite 24 : « Tunc fratrem Thomam rediisse de Parisiis ex certis causis : ad petitionem Urbani multa fecisse, et scripsisse» : ac etiam «tempore ejusdem pontificis, librum *contra Gentiles*» ab eo confectum. A die XXIX augusti anni 1261, tenuit

Romanam Sedem Urbanus ad annum 1264, diemque II mensis octobris; quod utique temporis intervallum est, quo Thomas operi *Contra Gentiles*, seu *De veritate fidei catholicæ*, elaborando insudavit. Laurea magisterii jampridem in parisiensi Universitate donatus fuerat : ut verissime scribere Petrus Marsilius potuerit sanctum Raimundum de Pennafort « rogavisse eximium doctorem Sacræ Paginæ Magistrum in Theologia Fratrem Thomam de Aquino, ut opus aliquod faceret contra infidelium errores ».

In processu Canonizationis narratio quædam legitur, « Fratri Antonio de Brixia » facta a « fratre Nicolao de Marsiliaco », quæ calculis Ptolomæi Lucensis repugnare videtur. Verba refero, quæ habentur capite 7, num. 67, apud Bollandi Continuatores, ad diem VII mensis Martii : « Frater Antoni, ego fui cum fratre Thoma Parisiis ; et coram Deo dico, quod nunquam vidi hominem tantæ puritatis, et paupertatis amatorem. Qui, cum scriberet, et componeret *Librum contra Gentiles*, non habebat chartas ; sed in schedulis scripsit ipsum ». Parisios Thomas proficiscitur anno 1245, ibique degit ad finem anni 1248, sacræ Theologiæ auditor sub Alberti Magni disciplina. In amplissimam remigravit urbem anno 1253, quo agones scholasticos pro assequendo magisterii gradu sustinere cœpit. Dissidio composito, quod Parisienses academici moverant contra Fratres Mendicantes, nonnisi anno 1256, aut insequente 1257, effectus renuntiatusque Magister scholam Theologiæ nomine suo rexit. Post biennium regimen scholæ pro more cessit aliis : discedit Parisiis, religionis et Ordinis negotia alibi pertractaturus : ac demun in Italiam revertitur, Petri cathedram tenente Urbano IV. Ad ipsum Parisiense Gymnasium secunda vice regendum, anno 1269, missus est : expletoque munere, in Italiam anno 1271 revertitur. Hanc ego chronolographiam in aliis Dissertationibus, veterum probatissimorum testium fide, veluti certiorem digessi. Qua posita, laudati scriptores duo, Ptolomæus Lucensis, et Nicolos Marsiliaco, qui tradere repugnantia videntur, facillimo negotio revocari ad concordiam possunt. Parisiis nempe post annum 1253, vel etiam 1256, opus contra Gentiles animo moliebatur Thomas, ipsumque delineare inceperat, ut Nicolaus de Marsiliaco testatur : quod ab ipso demum, reduce in Italiam, post annum 1261 completum est perfectumque, teste Ptolomæo.

Refert Ludovicus Valleoletanus, eo Aquinatem tempore in hujus operis elucrubrationem incubuisse, cum ad mensam S. Ludovici, Francorum regis, accumbens, in ea verbum erupit : « Modo conclusum est contra hæresim Manichæi ». Id ergo acciderit, cum Parisiis opus delineabat Thomas, regens prima vice Gymnasium Saniacobæum, post annum 1254, quo in regnum ex Oriente remigraverat rex sanctissimus.

At rem hanc ad *Summam theologicam* refert Guillelmus de Tocco. erba sunt disertissima in Vita, capite 7, num. 44 : « Cum semel nctus Ludovicus, rex Franciæ, ipsum (Thomam) ad mensam suam vitasset, et ipse se humiliter excusasset propter opus *Summæ in eologia*, quod dictaret tum temporis : obtinente autem mandato gi... dimisso suo studio, cum illa imaginatione, quam manens in lla conceperat, accessit ad regem. Juxta quem existens in mensa, bito veritate fidei inspirata, mensam percussit, et dixit : « Modo conclusum est contra hæresem Manichæi ». Sanctus Ludovicus, nova Saracenos expeditione suscepta, Parisiis anno 1270 discessit kalens martiis, ut habet *Chronographia* Spondani. Eam in urbem regiam nno 1269 remigraverat Thomas, iterum ad regendum Gymnasium ostrum in comitiis Ordinis ad Pentecosten celebratis designatus : uo tempore *theologicam Summam*, teste Ptolomæo Lucensi, elabobat. Hinc tempus patet, quo ad mensam regis invitari potuerit : eseque pro excusato haberi humiliter exoraverit « propter opus *ummæ in Theologia* ».

Bollandi Continuatores nota admonent, in eo quo utebantur, codice as. legi, propter *Summæ Compendium*. Theologiæ compendium a homa confectum, veteres scriptores testantur : illudque inter Opusula prostat. Sed hæc opera levior (ut habet Echardus in notis ad logium Aquinatis) non legitimam præbuisset excusationem, ut a nensa regis se retraheret : neque tamen inverisimile videtur *Compendio theologico* etiam tum allaborare subsicivis horis potuisse Thomam.

CAPUT II.

OPERIS DISTRIBUTIO. THEOLOGIA NATURALIS ET RELEVATA SIMUL CONJUNCTÆ : AC METHODUS QUÆ IN UTRAQUE ILLUSTRANDA SERVATUR. COMMENTARIUS FRANCISCI SILVESTRI.

I. In libros quatuor tributum a sanctissimo auctore prostat opus. Singulis præmissum legitur procemium. Uno absolvuntur capite, quæ tertio libro, et quarto procemia præfixa sunt ; capita complectuntur plura, quæ librum primum præcedunt, et secundum. Singula vero ab aliquo ducta sunt aptissimo sacræ Scripturæ textu.

Tum *naturalem theologiam*, tum *revelatam* versat omnem Aquinas. Divinas veritates illas, tametsi divina manifestatas revelatione, naturæ tamen lumine assequibiles, exponit, ac vindicat duobus integris primis libris, ac tertii parte. Tuetur, ac illustrat libro quarto mysteria fidei, quæ luminis naturalis vim, potestatem, et efficaciam excedunt : cujusmodi sunt « Personarum trinitas, Filii divinitas et

Spiritus sancti, Verbi Dei incarnatio, una in duplici natura persona cum duplici voluntate et operatione, conceptio ex Virgine matre, sacramenta, resurrectio corporum, judicium finale ». Tertii superioris libri partem residuam in iis exponendis legis evangelicæ documentis insumit, quæ ad partem moralem pertinent : « Ultima vera hominis beatitate, amore Dei ejusque cultu, consiliis evangelicis, peccato, et merito, ac debita pœna, divinæ gratiæ auxiliis ».

II. Non eodem in utraque Theologia, *naturali* et *revelata*, procedit modo prudens ac sapiens Thomas. Primi generis veritates explanat, contrariosque errantis humanæ mentis refellit lapsus, principiis adhibitis naturæ lumine notis, ac philosophorum testimoniis : robustamque confirmationem addit, quæ sumitur ex divina revelatione, sanctorumque Ecclesiæ Patrum documentis, v. g., Dei æternitatem argumentis plurimis, quæ naturalis luminis penetratione efformantur, probat ac evincit. Tum revelationis testimonium postremo adducit. « Huic autem veritati, inquiens, divina auctoritas testimonium perhibet. Unde psalm. CI : *Tu autem, Domine, in æternum permanes*. Et ibid. : *Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient* ». Pari modo philosophicis rationibus docet, cap. 22, « quod in Deo idem est esse et essentia » : additque Dei revelationem in calce capitis : « Hanc autem sublimem veritatem, inquiens, Moyses a Domino est edoctus, qui, cum quæreret a Domino, Exodi III, dicens : *Si dixerint ad me filii Israel, quod est nomen ejus ; quid dicam eis? Dominus respondit : Ego sum, qui sum : sic dices filiis Israel* ». Hanc passim, aut frequentius adhibet ille, servatque methodum.

Generis alterius veritates, quæ *mysteria fidei* appellantur, divinæ revelationis lumine, quod fulget in Veteris Novique Testamenti libris, veluti proprio ac nativo illustrat Aquinas : naturalesque postea, ac philosophicas rationes addit, ut lumini naturali haud unquam revelationem repugnare ostendat, ejusdemque luminis industria probabiles quasdam mysteriorum fidei verisimilitudines proponat, ac hostium qui eodem abutuntur lumine sophismata depellat. Insigne exemplum offert secundum caput libri quarti, ubi quæritur : « Quid sit generatio, paternitas et filiatio in divinis? » Thomæ responsio hæc est : « Principium autem considerationis a secreto divinæ generationis sumentes, quid de ea secundum sacræ Scripturæ documenta teneri debeat, præmittamus. Dehinc vero ea, quæ contra veritatem fidei infidelitas adinvenit, argumenta ponamus : quorum solutione subjecta, hujus considerationis propositum consequemur. Tradit igitur nobis sacra Scriptura in divinis paternitatis, et filiationis nomina ; Jesum Christum Filium Dei contestans, quod in Scripstura Novi Testamenti frequentissime invenitur. Dicitur enim, Matth., XI : *Nemo novit*

Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius. Ad hoc Marcus suum Evangelium incipit, dicens : *Initium Evangelii Jesu Christi Filii Dei.* Joannes etiam evangelista hoc frequenter ostendit. Dicit enim, Joan., III : *Pater diligit Filium, et omnia dedit ei in manu ejus.* Et Joan., v : *Sicut Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius quos vult vivificat.* Paulus etiam apostolus hæc verba frequenter interserit. Dicit enim ad Rom., I : *Segregatus in Evangelium Dei, quod ante promiserat per prophetas suos in Scripturis sanctis de Filio suo.* Et ad Hebr., I : *Multifariam multisque modis olim Deus loquens Patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio.* Hoc etiam traditur, licet rarius, in Scripturis Veteris Testamenti. Dicitur enim, Prov., XXX : *Quod nomen est ejus, et quod nomen Filii ejus, si nosti.* In Psalmo legitur : *Dominus dixit ad me : Filius meus es tu.* Et iterum : *Ipse invocavit me, Pater meus es tu.* Et quamvis hæc duo ultima verba aliqui vellent ad sensum alium retorquere, ut quod dicitur *(Dominus dixit ad me, Filius meus es tu)*, ad ipsum Davidem referatur : quod vero dicitur *(ipse invocavit me, Pater meus es tu)*, Salomoni attribuatur : tamen ea, quæ conjunguntur utrique, hoc omnino non ita esse ostendunt. Neque enim David potest competere, quod additur : *Ego hodie genui te.* Et quod subditur : *Dabo tibi gentes hæreditatem tuam, et possessionem tuam terminos terræ;* « cum ejus regnum non usque ad terminos terræ fuerit dilatatum, ut Historia libri Regum declarat. Neque etiam Salomoni potest omnino competere quod dicitur : *Ipse invocavit me, Pater meus es tu ;* cum subdatur : *Ponam in sæculum sæculi semen ejus, et thronum ejus sicut dies cœli.* Unde datur intelligi quod, quia quædam præmissis verbis annexa Davidi vel Salomoni possint congruere, quædam vero nequaquam de Davide et Salomone hæc verba dicantur secundum morem Scripturæ in alterius figuram, in quo universa compleantur ». Hic habes accuratissimam regulam, quam postea pluribus illustrarunt Huetius, Bossuetus, Calmetus, Marchius, Vitringa, Deylingius, aliique plures, discernendi præter vaticinia proprie dicta, figuras illas, eosque typos, qui Davidem quidem, v. g., aut Salomonem, aut alium quemvis adumbrant oblique, improprie, obscure, et quasi per vim; cum recto et plano sensu in Christum ferantur.

Pergit Doctor angelicus *Generationem in divinis* exponere similibus luculentissimis revelationis divinæ testimoniis : tum præterea, capite 11, *divinitatem Filii* patefacere, ac photinianos, sabellianos, arianosque errores propulsare, ipsorumque Paganorum, quæ opponebantur, argumenta refellere : quod insequentibus capitibus egregie præstat. Methodus hæc toto eo libro constantissime servatur. Hinc vana, ac jure nullo fulta, vetus ea querela Petri de Alliaco in Tractatu, quem

contra Joannem de Montesono scripsit circa annum Domini 1388, capite 3, conclus. 3, corollar. 1, apud Carolum Duplessium d'Argentré in Collectione judiciorum de Novis erroribus, et apud Launoium in libro *De varia Aristotelis fortuna*, cap. 10. « In ipsis arduissimis fidei articulis, inquientis, et humanam rationem transcendentibus, utitur ipse (Thomas) dictis Aristotelis, et immiscet ejus philosophiam doctrinæ fidei, sicut patet cuilibet intuenti : quod præbet occasionem errandi ». Hæc instaurata querela a Casimiro Oudino, et Jacobo Bruckero, in peculiari dissertatione mihi est refutanda.

Humanas rationes ac philosophorum dicta frequentius ab Aquinate adhibita haud sane inficiamur. Cur vero his Thomas usus fuerit, quodve insit eisdem momentum, cum ad supremas divinas veritates exponendas trahuntur, ipse docet præceptor angelicus locis plurimis. Insignem affero textum, qui libro I operis, de quo agimus, capite 8, habetur : « Considerandum, quod res quidem sensibiles (et creaturæ omnes), *ex quibus humana ratio* cognitionis principium sumit, *aliquale vestigium in se divinæ imitationis* retinent, videlicet quod sunt, et bona sunt : ita tamen *imperfectum* quod ad declarandam ipsius Dei substantiam *omnino insufficiens* invenitur. Habent enim effectus suarum causarum suo modo similitudinem, cum agens agat sibi simile : non tamen effectus ad perfectam agentis similitudinem *semper* pertingit. *Humana igitur ratio*, ad cognoscendam *fidei veritatem,* quæ solum videntibus divinam essentiam (altiori lumine gloriæ roboratis) potest esse notissima, ita se habet quod ad eam potest *aliquas veras similitudines* colligere, quæ tamen non sufficiunt ad hoc quod prædicta veritas, *quasi demonstrative,* vel per se intellectu comprehendatur. *Utile* tamen est ut in hujusmodi rationibus, *quantumcumque debilibus*, se mens humana exerceat : dummodo desit *comprehendendi* vel *demonstrandi* præsumptio, quia *de rebus altissimis*, etiam *parva et debili consideratione,* aliquid posse inspicere jucundissimum est ». Sapienti prudentique consilio adamussim respondet opus, quod Aquinas elucubravit.

III. Amplissima in hoc opus, quo de agimus, Commentaria scripsit Franciscus Silvester, patria et religionis professione Ferrariensis, Magister etiam Generalis totius Ordinis Prædicatorum, anno 1525, electus. Eadem compleverat auctor, et Clementi VII, Pontifici Maximo nuncupaverat « Bononiæ, kalendis sextilibus 1524, quo Venetiis impressa fuere summa diligentia, et expensis nobilis viri D. Lucæ Antonii Junta Florentini die x Octobris, in fol. Titulus est : *Sancti Thomæ contra Gentiles, cum Commentariis Francisci Ferrariensis*, *Ord. Prædicatorum.*

Hanc ignorasse editionem videtur Jacobus Echardus, cujus hæc

verba sunt in elogio laudati Silvestri : « Prodierunt (*Commentaria*) ab ejus morte (quæ accidit anno 1528), seorsim, et sine textu S. Doctoris, Parisiis 1552 ; in fol. Lugduni 1567, et Antverpiæ 1568; postea cum S. Thomæ Operum editionibus generalibus tomo IX, cum ipsa *Summa contra Gentes*. In Veneta laudata editione, post Ferrariensis nuncupatoriam, prostat Joann. Baptistæ Egnatii *Epistola ad lectorem*, ubi de Aquinatis opere sic pronuntiat vir doctissimus : « Quod opus, ad multorum veterum exemplum conscriptum, sic facile excellit, ut nec Græci, nec nostri, quicumque in hoc curriculo desudarint, conferri cum divo Thoma possint.

CAPUT III.

REGINALDI LUCARINI CORRECTIONES, CUM ANIMADVERSIONIBUS. HEBRAICA VERSIO A JOSEPHO MARIA CIANTES ELABORATA, GRÆCA A DEMETRIO CYDONIO : ITEMQUE ANIMADVERSIONES.

I. Operis editiones alias, quæ typorum beneficio curatæ sunt, nec recensere aut omnes, aut præcipuas licet, nec vacat. Echardum consule. Typographica menda, quæ præsertim in Venetam, anni 1593, editionem Dominici Nicolini irrepserunt, corrigenda proponit Reginaldus Lucarinus in suis in textum divi Thomæ Animadversionibus. Laude dignum concilium ejus, ut eadem utentibus impressione præsto forent mendorum correctiones : at pace viri clarissimi adnotaverim, aliqua menda non esse, alia correcta prostare in adjecto Francisci Ferrariensis Commentario, aliter corrigi posse alia.

Nonnulla profero exempla : Apud Lucarinum, libro I, capite 85, in fine : *Hæc autem excludit contingentiam.* Lege *Hæc autem sola excludit.* Textus sic habet : « Ex voluntate igitur divina non potest concludi in rebus creatis necessitas absoluta. Hæc autem excludit contingentiam ». Scilicet, « hæc necessitas absoluta ». Quid opus erat voce *sola ?* Libro II, capite 2, primo quidem in fine : *Suæ similitudinis impressam ;* Alibi : *sparsam.* Textus : « Ex factorum consideratione divinam sapientiam colligere possumus, sicut in rebus factis per quamdam communicationem suæ similitudinis impressam ». In margine : « alias *sparsam* ». Inutilis ergo Lucarini animadversio. Libro 2, capite 59. Hinc est quod dicitur, Job, II : *Sic igitur aliquis omnes rationes rerum creatarum cognosceret, si cognosceret omnia bona ;* alibi : *Si igitur aliquis omnes rationes rerum cognosceret, cognosceret omnia bona.* Felicius fortasse mendum sic corriges : « Si igitur aliquis omnes rationes rerum creatarum cognosceret sic cognosceret, omnia bona, quæ in rebus creatis secundum ordinem divinæ sapientiæ provenire possunt : quod esset divinam bonitatem

et etiam sapientiam comprehendere. Solidissimam Thomæ doctrinam egregie declarat Ferrariensis in Commentario. Capite 71. § *Tollitur etiam : Quæ sub providentia Dei bonum locum habere non posset ;* alibi : *Quasi malum sub providentia boni Dei locum habere non posset.* Textus : « Per hoc essentiam tollitur errandi occasio Manichæis, qui duo prima principia agentia posuerunt, bonum et malum, quæ sub providentia Dei bonum locum habere non posset ». In Commentario Ferrariensis idem sic effertur textus : « Qui (Manichæi) duo principia agentia, bonum scilicet et malum posuerunt : quasi (malum) sub providentia Dei bonum locum habere non posset. Imo ejusdem Thomæ verba sunt num. 5 præcedente : « Non esset locus justitiæ vindicativæ, si delicta non essent ». Et num. 6 : « Ex malis quædam bona consequuntur ex providentia gubernantis ». Quæ verissima documenta sumpta sunt ex Augustini libro *De natura boni contra Manichæos.* Capite 81 circa finem : *Divinam providentiam non excludit, provenit neque per hujusmodi.* Lege *provenit enim ex permissione divina ex defectu inferiorum agentium, sicut de aliis malis dictum est, sed neque per hujusmodi.* Textus : « Hujusmodi autem inordinatio divinam providentiam non excludit ; provenit neque ». Lacuna patet, quam typi errantes fecere. At nihil hiulcum in eodem textu, quem Ferrariensis affert in Commentario : « Ista ordinatio non excludit divinam providentiam ; provenit enim ex permissione divina propter defectum inferiorum agentium. Neque per hujusmodi inordinationem totaliter naturalis ordo pervertitur ». Capite 116, in fine : *Hic igitur est finis totius legislatoris.* Videtur legendum *finis totius legislatoris.* Imo retinenda videtur vox *totius,* id est, *omnis legislatoris.* Ferrariensis in Commentario habet *totius.*

Plura sequuntur menda, quæ corrigenda Lucarinus jubet, sed eadem correcta prostant in ejusdem Ferrariensis Commentario. Libro IV, capite 30, num. 4 : *Deus misit Filium suum natum ex muliere.* Lege *factum ex muliere.* « Hæc enim lectio correspondet sequentibus, ut legenti constabit evidenter ». Ad illum sacræ Scripturæ textum ad Galatas, capite v. 4, varians lectio ab interpretibus notatur : « Factum ex muliere, et natum ex muliere ». Nihilominus priore lectione usum Aquinatem integer suadet locus ejus : « Idem Apostolus dicit ad Galat., IV, quod *Deus misit Filium suum natum (factum) ex muliere :* et Matth., I, dicitur, quod *Jacob genuit Joseph virum Mariæ, de qua natus est Jesus, qui vocatur Christus.* Non autem vel ex ea *factus,* vel ex ea *natus* diceretur, si solum per eam, sicut per fistulam transiisset, nihil ex ea assumens : ex ea igitur corpus assumpsit ». Nemo non videt, *factum ex muliere* legisse Thomam.

Capite 38, num. 7 : « De auctoritate inducta ex Cyrillo vide quæ adnotamus in III p., quæst. II, art, 3, (nempe) *quasdam vero velut Deo*

docibiles, alibi : *velut Deo dignas*. Ita legitur in can. 4 ephesinæ Synodi, unde sententia fuit a S. Thoma extracta ». Corrigere Lucarinus debuisset, *decibiles ;* al. *dicibiles*, ut loco citato III p. habetur. Textus græcus : τὰς δὲ ὡς θεοπρεπεῖς, « voces, tanquam Deo » et divinæ majestati « decentes, convenientes, dignas ». Hoc locum sic indicat Aquinas in hoc 38 capite libri IV *contra Gentes :* « Quod est contra sententiam Cyrilli in Synodo (ephesina) confirmatam dicentis » ; et III p. qu. II, art. 3, « Et hoc etiam est damnatum, approbante Concilio ephesino ». Utrobique vere et apposite ; sententia namque sumpta est ex *Anathematismo quarto* S. Cyrilli Alexandrini, in Ephesina synodo cum cæteris Anathematismis approbato. Capite 83 : « Patet quidem : *In hac autem vita inordinatum et vitiosum est, si quis cibis et venereis utatur propter necessitatem sustentandi corporis vel prolis educandæ.* Lege *propter solam delectationem, non propter necessitatem, etc* ». Ita legitur in veteribus exemplaribus. Ita etiam legendum esse colligitur ex Commentario Ferrariensis. Mendum irrepsit in textum, errante ac deficiente prælo.

II. Præstentiam operis satis indicant exoticæ versiones ejus. Hebraicam primo loco memoro, quam Josephus Maria Ciantes, patricius romanus, Minervitani Prædicatorum Ordinis cœnobii alumnus, concinnavit. Typis ea Romæ vulgata est, anno 1571, ex typographia Jacobi Phæi, Andrææ filii, in fol, sub hoc titulo : *Summa divi Thomæ Aquinatis, Ord. Præd., contra Gentiles, quam hebraice eloquitur Josephus Ciantes Romanus, episcopus Marsicensis ex eodem Ordine assumptus.* Liber est typis hebraicis, non punctatis editus, ac latinis qui sibi e regione in qualibet pagina per columnas geminas diversa respondent. Exstant primi libri tres, quartus desideratur.

III. Græcam versionem præstant codices mss. quos adnotat Jacobus Echardus in bibliothecis asservari, Vaticana, Regia Parisiensi, Cæsareo Vindobonensi, Veneta S. Marci, itemque SS. Joannis et Pauli. De codicibus Bessarionis cardinalis in eadem Veneta S. Marci bibliotheca sic habet laudatus Echardus : *Laudatur* (idem opus *contra Gentiles* græce versum) *et Venetiis inter libros cardinalis Bessarionis codd. tribus fol., par. papyr. in quorum uno liber* I, *in altero* I *et* II, *in tertio tres libri.* Num integrum opus hi codices complectantur, Echardi verba non patefaciunt. Rem clarius manifestat Index, si accuratus quidem sit, qui typis prodiit Venetiis, fol., anno 1740, studio et cura Antonii M. Zanetti bibliothecæ custodis et Antonii Bongiovanni J. U. D. Addiscimus enim , in cod. CXLV, contineri S. Thomæ Aquitatis, contra Gentes, *librum tertium*, in cod. CXLVIII, *librum primum, secundum et quartum,* et in cod. CXLIX, *librum primum et secundum.* Hinc vero integrum præstantissimum opus asservat græce versum Veneta S. Marci bibliotheca inter cardinalis Bessarionis codices.

Non ipsum præstant opus codices Vindobonenses, sed *capita* quædam *Miscellanea XLV* decerpta *ex libris quatuor* De veritate fidei catholicæ contra Gentiles, *et ex ejusdem* (Thomæ) Summa Theologiæ. Consule ipsos codices a Nesselio recensitos, CCXLIII, num. 4, et CCLVI, num. 4. Primum caput inscribitur, et incipit, per hæc verba : Θωμᾶ 'Αγχίνου (leg. 'Ακουίνου) λόγοι τῆς θείας σαρκώσεως. 'Αντιθέσεις κατὰ τῆς θείας παρουσίας. 'Αλλ' οἱ τῇ πίστει ἀντικείμενοι τοιαῦτά τινα ἀντεπάγουσι τῇ θείᾳ σαρκώσει. Θεὸς οὔτε σῶμά ἐστιν, οὔτε δύναμις ἐν σώματι, κ. τ. λ.. *Thomæ Aquinatis rationes divinæ incarnationis. Oppositiones contra divinam incarnationem. Sed qui fidei adversantur talia quædam contra divinam incarnationem adducunt: Deus non est corpus neque virtus in corpore,* etc. Decerpta hæc sunt ex quadragesimo capite libri quarti *contra Gentes,* ubi sic ait Aquinas : *Sed contra hanc catholicæ fidei sententiam plures difficultates occurrunt, queis adversarii fidei Incarnationem impugnant. Ostensum enim est in primo quod Deus neque corpus est, neque virtus in corpore*, etc. Hinc habeo, Vindobonensibus codicibus opus integrum *Contra Gentiles* non exhiberi. Fallitur etiam Echardus qui putat, præfata *Miscellanea capita* vel priores esse *Quæstiones* tertiæ partis *de divina incarnatione*, vel *Quæstiones inter disputatas de unione Verbi incarnati.*

Veneta sanctorum Joannis et Pauli bibliotheca codices duo possidet, qui Græcam versionem ejusdem operis continent. Ambo chartacei sunt, alter numero 27, et alter num. 72, notatus. Librum tertium, et quartum posterior codex complectitur. Titulos accipe : Θωμᾶ τοῦ σοφωτάτου γεγονότος λατίνοις διδασκάλου θεολογίας κατὰ Ἑλλήνων βιβλίον τρίτον· *Thomæ sapientissimi apud latinos magistri theologiæ*, Contra Gentiles *liber tertius.* Τοῦ αὐτοῦ Θωμᾶ κατὰ Ἑλλήνων βιβλίον τέταρτον· *Ejusdem Thomæ* Contra Gentiles *liber quartus*. Integrum utrumque librum græce versum continet codex.

Libri quatuor exstant in codice priore, ut sequitur : Primus, Τοῦ σοφωτάτου Θωμᾶ, τοῦ παρὰ Ῥωμαίοις Μαίστρου τῆς ἱερᾶς τῶν Χριστιανῶν γεγονότος θεολογίας, περὶ τῆς ἐν τῇ καθολικῇ πιστει ἀληθείας, καὶ κατὰ αἱρέσεων τῶν ἐναντιουμενων μὲν αὐτῇ, *Sapientissimi Thomæ, qui apud Latinos fuit sacræ Christianorum Theologiæ magister, de catholicæ fidei veritate, et contra hæreses quæ illi quidem adversantur* ; vox Μαΐστρος, sive Μαίστρου, legitur in glossario ad scriptores mediæ et infimæ Græcitatis apud Ducangium. Verba illa, καὶ κατὰ αἱρέσεων *et contra hæreses,* indicant quartum operis librum, qui contra hæreses, quas heterodoxi commenti sunt, totus insumitur : hinc frustra Echardus, titulum similem codicis Vaticani recensens, *indicandum Romanis* relinquit, *quale opus sit.* Secundus, Τοῦ αὐτοῦ σοφωτάτου Θωμᾶ βιβλίον Β', *ejusdem sapientissimi Thomæ liber secundus.* Tertius, Παρεκβολαὶ ἐκ τοῦ κατὰ Ἑλλήνων τρίτου βιβλίου; τοῦ σοφωτάτου Θωμᾶ, ὅπερ ἐκ τῆς... διαλέκτου εἰς τὴν Ἑλλάδα μετήνεικεν ὁ σοφώτατος κύριος Δημήτριος ὁ Κυδώνης· *Excerpta*

ex tertio libro contra Gentiles *sapientissimi Thomæ, quæ ex latino græce transtulit sapientissimus Demetrius Cydonius.* Quartus... Τοῦ σοφωτάτου Θωμᾶ βιβλίον τὸ Δ', ὅπερ ἐκ τῆς τῶν λατινῶν διαλέκτου εἰς τὴν Ἑλλάδα μετήνεικεν ὁ σοφώτατος καὶ λογιώτατος κύριος Δημήτριος Κυδώνης· *Sapientissimi Thomæ liber quartus; ex latino græce vertit sapientissimus Demetrius Cydonius.*

Mutilus est quartus hic liber, itemque secundus. Primus et tertius capita complectuntur omnia, ut in exemplis latinis : alia tamen integre in græcum translata, alia non integra. In libro tertio capita nonnulla, quæ omissa loco suo fuerant, in libri calce adjecta leguntur. Hinc bis hæc verba : Τέλος τοῦ τρίτου βιβλίου τοῦ σοφωτάτου Θωμᾶ; et iterum : Τέλος τοῦ τρίτου βιβλίου τοῦ μακαρίου Θωμᾶ.

Græcæ versionis auctorem jam vides *Demetrium Cydonium :* quem etiam exhibet codex regiæ bibliothecæ Parisiensis apud Echardum. Cum autem in codicibus, et apud Cantacuzenum, dictum *Demetrium* legerit Joann. Albertus Fabricius, ὁ Κυδώνη, colligendum esse putat, libro v *Biblioth. Græcæ*, capite 43, num. 8, ita Demetrium potius appellatum, quam *Cydonium* a Cydonia, insula Cretæ. At Venetis in codicibus nostris dicitur Demetrius, ὁ Κυδώνης. Ut sese res habeat, *Cydonium* cognomine proprio appellatum illum arbitrantur aliqui, aliique a *Cydonia Cretæ*, ubi domicilium habuerit; hisque *Thessalonicensis* patria auditur, et his *Byzantinus*, ut admonet idem Fabricius, loco citato. Lucis usura adhuc fruebatur anno 1384. Hanc illi græcam versionem adjudicant Guillelmus Cave, Fabricius, cæterique scriptores frequentius. Consule Echardum, qui plura docet.

CAPUT IV.

SOLIDISSIMÆ SANCTI THOMÆ DOCTRINÆ SPECIMEN IN EO ARGUMENTO, QUOD RELIGIONIS REVELATÆ VERITATEM SPECTAT : AC PRIMO NATURÆ LUMINE NON OMNES POSSUNT VERITATES AD DEUM PERTINENTES INNOTESCERE. ISTAS REVELARE GRATUITO FAVORE POTUIT DEUS : ITEMQUE ALIAS, QUÆ EODEM NATURÆ LUMINE INVESTIGARI POSSUNT. UTRASQUE REIPSA SUPREMUM NUMEN REVELAVIT. PERPERAM OBJICIUNTUR, QUÆ MYSTERIA REVELATA JACTABANT GENTILES, AC JACTANT MAHOMETANI. RATIONI NATURALI ADVERSA NON SUNT MYSTERIA FIDEI CHRISTIANÆ. SUPRA IPSAM RATIONEM ATTOLLUNTUR, AC ORDINEM CONSTITUUNT, NATURA QUALIBET CREATA SUPERIOREM.

I. Doctrinæ solidissimæ, et amplæ eruditionis Thomæ Aquinatis, quæ in hoc adversum Gentiles opere fulgent, specimen exhibere in eo mihi liceat summi ponderis argumento, quod negotium religionis revelatæ spectat. Ævo priore ac novissimo eruperunt homines impii, qui *deistæ* audiunt : unam profitentes, si ita quidem sit, *naturalem* quam vocant

religionem : omnemque *revelatam* inficiantur. Luculentissimæ prodierunt apologiæ, quæ nobile argumentum eleganti methodo, eruditione omnigena, et invicto rationum robore pertractant. Quid vero? Nihil utique dictum, quod ingenium Thomæ non ante excogitaverit, paucisque verbis non expresserit.

Rei periculum facere præstat, ex uno, quo de agimus, opere selectis collectisque documentis. Ac primo constituendum naturæ lumine non omnes posse veritates ad Deum pertinentes innotescere. Quod notum compertumque ut fiat, duo sunt ad examen vocanda : « Quid sit naturalis ratio, quænam ejus vires ? » Illa est, cujus principium, quod etiam lumen appellatur ab aliis, ex sensibilibus desumitur, creatisque rebus. Rem creatam hoc loco præcipue, maximeque intelligo creatam ipsam mentem ejusque affectiones, quas intimo saltem sensu, aut per conscientiam sine dubio, viribus nativis novit angelus, vel anima separata, vel homo, atque magis minusque expressa reflexione nosse valet. Hinc Thomas ait, libro I, capite 3, num. 2 : « Angelus per suam substantiam », quam novit, « in Dei cognitionem ducitur naturali cognitione » ; eorumque notitiam comparat, cum quibus cognationem habet, aut relationem. Par est animæ separatæ et hominis ratio : ac præterea « intellectus nostri secundum modum præsentis vitæ (verbis utor ejusdem Aquinatis loco citato) cognitio etiam a sensu incipit » : vel « ex rebus sensibilibus (ut ait capite 8) humana ratio cognitionis principium sumit. » Naturalis ergo ea est mentis creatæ cognitio, cujus principium, aut lumen ex ipsa mente creata rebusque sensilibus hauritur.

His vel suiipsius, vel rerum sensibilium fecundata perceptionibus aut ideis creata mens, vires exerit paulo efficaciores, ad alias aliasque comparandas notiones rerum, quæ sunt connexæ, vel similes, vel etiam contrariæ, singulares et communes, ac magis minusque amplas ; idque efficitur multiplici quodammodo facultate, quæ adest, ampliatione et imminutione, transferendo et accommodando, aggregatione et abstractione, comparatione et ratiocinio. Ad divina cum assurgitur, ducta ab effectibus argumentatione, duplex alia præsto est facultas, affirmatio, et remotio : quarum altera Deo attribuimus perfectiones omnes, quas inesse creaturis deprehendimus ; simulque alterius ope a Deo removemus creaturarum imperfectiones. Rem hanc plerique illustres philosophi diligentissime exsequuntur. De longo latoque admonere præstat, quod angelos inter ac homines intercedit discrimen ; nam istis imperfecta ratiocinatio convenit, qua ab ignotis ad notiora procedimus : perfectior illis asseritur discursus, quem *virtualem* appellant, absque actuum multiplicitate. Et hæc satis innuere hoc loco.

Illud est firmissime tenendum, naturalem creatarum mentium illam esse cognitionem, cujus principium, aut lumen, sumitur ex ipsis creatis mentibus vel ex rebus sensibilibus : adeoque naturalem rerum aliarum ac Dei creatoris cognitionem commensum habere cum rebus ipsis creatis, ex quibus nativum lumen hauritur. Rem in hominibus explanat sanctus Thomas, parte I, qu. LXXXIV, art. 7, ad 3 : « Incorporea, inquiens, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata. Sicut veritatem (quæ non est sensibilis) intelligimus ex consideratione rei (sensibilis) circa quam veritatem speculamur. Deum autem cognoscimus, ut Dionysius dicit, ut causam, per excessum (supra res corporeas, et sensibiles, atque creatas), et per remotionem (imperfectionum, quæ rebus corporeis, et sensibilibus, et creatis insunt). Alias etiam incorporeas substantias in statu præsentis vitæ cognoscere non possumus, nisi per remotionem, vel aliquam comparationem ad corporalia ». Breve documentum habes, quod exemplis aptisque anima versionibus amplificatum in latissimos redegere tractus philosophi.

Cum hæc sit naturalis ratio mentis cujusque creatæ, jam facili negotio expediri altera quæstio potest, quæ rationis naturalis vires investigat, cum circa Deum, ac ea quæ Dei sunt versatur. Quæstionem dirimit in homine S. Thomas, capite 3, citato : « Intellectus nostri secundum modum præsentis vitæ, inquiens, cognitio a sensu incipit : et ideo (Deus) et ea quæ in sensum non cadunt non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibus eorum cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt, ut in eis divina substantia videatur quid sit, cum sint effectus virtutem causæ non adæquantes. Ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem, ut cognoscat de Deo quod est, et alia hujusmodi quæ oportet attribui primo principio ». Angelica naturalis cognitio Dei perfectior est : at neque ipsa penitius introspicere Deum potest. Thomæ accipe verba ibidem : « Cognoscit quidem angelus Deum ex nobiliori effectu, quam homo : quanto ipsa substantia angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur naturali cognitione, est dignior rebus sensibilibus ac etiam ipsa anima, per quam intellectus humanus in Dei cognotionem ascendit... Non autem naturali cognitione angelus de Deo cognoscit quid est ; quia et ipsa substantia angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur, non est effectus virtutem causæ adæquans ». Certissimam thesim in angelo et in homine aliis verbis Thomas illustrat, eodem in libro, capite 8 : « Res quidem sensibiles (et creatæ), ex quibus humana (et alia creata quæcunque) ratio principium sumit, aliquale vestigium in se divinæ imitationis retinent, vide-

licet quod sunt, et bonæ sunt : ita tamen imperfectum, quod ad declarandam ipsius Dei substantiam omnino insufficiens invenitur. Habent enim effectus suarum causarum suo modo similitudinem, cum agens agat sibi simile : non tamen effectus ad perfectam agentis similitudinem semper pertingit. Humana igitur (et creata) ratio ad cognocendam... divinam substantiam, ita se habet quod ad eam potest aliquas veras similitudines colligere : quæ tamen non sufficiunt ad hoc... quod per se intellecta comprehendatur, aut percipialur cujusmodi est in se ».

Ideas innatas invexit olim philosophia platonica, quam Cartesius demum instauravit. Imo essentiam divinan Nicolaus Malebranchius statuit, quæ menti creatæ unita seipsam utcunque intuendam exhibeat, ac rerum creatarum sit archetypa idea. Hinc lumen (reponat quispiam), quo mens creata cognoscit, aut cognitionis principium ab hisce innatis ideis, vel etiam ab essentia divina desumitur. Quidni ultra limites, quos constituimus, sese protendere vires creatæ mentis valeant. Id sane reposuerim ego, non esse eorum consilium, qui hujusmodi ideas invexerunt. Creatam mentem intima conscientia seipsam nosse fatentur illi ; et hinc sine dubio cognitionis illius principium sumitur, quæ naturalis est ac appellatur. Itaque quidquid ideæ innatæ aut ipsa divina essentia exhibeant ac repræsentent, id omne exhibeatur oportet ac repræsentetur, ad efficiendam naturalem cognitionem, cum quodam commensu ad naturam et modum ipsius creatæ mentis, ex qua naturalis ejusdem cognitionis hauritur lumen sumiturque principium. Quid enim est, v., g., ens perfectissimum quod menti obversatur, nisi res quædam, a qua imperfectiones removemus quas novimus, et in quam perfectiones omnes refundimus quas in creaturis deprehendimus? Quid est etiam infinitum nisi quod per additionem partium, aut perfectionum ita concipimus, ut eadem in additione finis non innotescat? Si quid amplius denique philosophi velint, involuta et confusa entis perfectissimi et infiniti notio fuerit, quam evolvi et explicari oporteat, facta cum rebus sensibilibus creatisque comparatione. Quo pacto *insitam* nobis Thomas docet, I p. quæst. XI, art. 11, ad 1, notionem Dei *in aliquo communi*, sub *quadam confusione*, v. g., *beatitudinis*.

Consectarium quod ex his documentis fluit his proponitur verbis a S. Thoma ibidem : « Sunt igitur intelligibilium divinorum quædam quæ humanæ rationi sunt pervia, quædam vero, quæ omnino vim humanæ rationis excedunt ». Utramque Paulus apostolus divinarum veritatum classem distinguit ; docetque naturæ vires ad alteram attingendam pares, impares ad alteram. Ad primum genus pertinent, quæ sequuntur verba ad Romanos, capite I, 19. *Quod notum est Dei* (sive

quod lumine naturali nosci de Deo potest) *manifestum est in illis* (Gentilibus) ; *Deus enim illis manifestavit* ». Quo fiat modo naturalis hæc manifestatio edisseritur, ibid., 20 : « *Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus et divinitas* ». Naturalem Dei cognitionem docet Apostolus, originem sumere « *a creatura mundi* », vel « *per ea quæ facta sunt* », quatenus rerum conditarum notiones, aut perceptiones, aut ideæ, quæ ministerio sensuum, ac mentis reflexione in seipsam, comparatæ nobis insunt, non modo res ipsas conditas repræsentant, sed mentem quoque excitant ut in notitiam assurgat Creatoris.

Genus alterum *divinorum intelligibilium*, quæ omnino vim humanæ aut creatæ mentis excedunt, verba Apostoli indicant, in Epistola I ad Corinthios, capite II, 7 et 9. « *Loquemur Dei Sapientiam* (Trinitatem personarum, Incarnationem Filii Dei, Deum videndum in futura vita sicut est) ; *scriptum est enim* (Isaiæ capite LXIV, 4) « *quod oculus non vidit,* « *nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus iis* « *qui diligunt illum* ». Hæc vero, ibid., 10 : *Nobis revelavit Deus per Spiritum suum.* Cur per Spiritum suum ? *Spiritus enim scrutatur, etiam profunda Dei.* Hæc igitur profunda Dei nonnisi Spiritus ejus manifestare potest. Aptissimum accipe exemplum, ibid., 11 : *Quis enim hominum scit quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in eo est ? Ita et quæ Dei sunt nemo cognovit, nisi Spiritus Dei.* Secreta cordis humani, nonnisi abs spiritu hominis, qui novit ea, manifestantur. At *profunda Dei*, non solum arcana voluntatis ejus libera decreta, verum etiam ipsa Dei natura et ejus attributa, cujusmodi sunt in se, si comparentur ad naturalem creatæ mentis cognitionem quæ sumitur ex iis quæ facta sunt, inter secreta computari debent, quæ nonnisi a Spiritu Dei, qui novit ea, manifestari ac revelari possunt.

II. Dantur ergo profunda Dei, dantur veritates ad Deum pertinentes, quas nativæ creatarum mentium vires attingere non valent. Opus est revelatione Spiritus Dei. Num hæc repugnet divina revelatio ? Ipsa per sese spectata contradictionem involvit, exhibetque nullam. Neque præterea contradictorium aut impossibile est produci a Deo sonos in aere, aut motus in organo auditus excitari, aut signa quædam alia conspicienda præberi, aut imprimi perceptiones in anima, ut hisce modis veritates innotescant hominibus, quas ipsis manifestare Deo placuerit.

Hæc vero supremi Numinis bonitatem et sapientiam maxime decet revelatio plurimasque hominibus utilitates affert. Aptissimas hujusmodi utilitatum ac decentiæ rationes accumulant, qui divinæ revelationis, ac religionis revelatæ vindicias, egerunt. Illas omnes compendio collectas profert Aquinas, capite 5. Assurgit enim desiderium

hominis « ad altius bonum, quam quod experiri in præsenti vita possit humana fragilitas », hominesque a « sensibilium delectationibus » eo validius « ad honestatem perducuntur », quod « esse alia bona his sensibilibus potiora » noverint ; « quorum gustu multo suavius qui vacant activis, vel contemplationis virtutibus, delectantur ». Imo etiam « verior Dei cognitio » habetur : « tunc enim solum vere Deum cognoscimus, quando ipsum esse credimus supra id omne, quod de Deo cogitari ab homine possibile est », cum sane « naturalem hominis cognitionem divina substantia excedat ». Hinc « firmatur in homine opinio », quæ divinam deceat infinitam excellentiam. Accedit « præsumptionis repressio, quæ est mater erroris. Sunt enim quidam tantum de suo ingenio præsumentes, ut totam naturam divinam se reputent suo intellectu posse metiri : æstimantes scilicet totum esse verum quod eis videtur, et falsum quod eis non videtur. Ut ergo, ab hac præsumptione humanus animus liberatus, ad modestam veritatis inquisitionem perveniat, necessarium » vel conveniens et utile fuit « homini proponi quædam divinitus quæ omnino intellectum ejus excederent ». Quid ? Quod « rerum nobilissimarum cognitio, quantumcumque imperfecta, maximam perfectionem animæ confert » ; unde « quamvis ea, quæ supra rationem sunt, ratio humana plene capere non possit, tamen multum sibi perfectionis acquiritur, si saltem eadem qualitercumque teneat fide.

Hisce præcipue argumentis nobile ingenium Thomæ agebat, ut divinis attributis consonam nobisque maxime utilem suaderet revelationem, qua supremum Numen veritates divinas, quæ nexum necessarium aut sufficientem non habent cum iis quæ facta sunt, neque per ea quæ facta sunt innotescere possunt, voluerit, sicuti poterat, proponere ac manifestare. Præsto sunt etiam et decentiæ et utilitatis rationes, ut eadem divina revelatio ad eas quoque protenderetur veritates quæ humanæ rationis inquisitioni perviæ dicuntur. Quarto ejusdem libri primi præcedente capite rem hanc illustrat sanctissimus Doctor. Si namque veritates id genus naturali duntaxat rationi inquirendæ relinquuntur, sequeretur quod « paucis hominibus Dei cognitio inesset. Plurimi propter complexionis indispositionem » minus apti sunt ad sciendum : impediuntur alii « necessitate rei familiaris ». Quominus « otio contemplativæ inquisitionis » potiri queant, « ut ad summum fastigium humanæ cognitionis pertingant, Dei scilicet » ejusque attributorum notitiam. Laborant alii « pigritia », quo renuunt « magnos » assumere « labores studii », sine quibus « ad prædictæ veritatis inquisitionem perveniri non potest ». Vel « illi » præterea, qui « ad ejusdem veritatis cognitionem aut inventionem pertingerent », vix « post longum tempus » id assequerentur, tum « propter hujusmodi

veritatis profunditatem »,tum propter necessarium multiplicium cognitionum prævium apparatum, tum « propter passionum motus », quibus anima commota « non est apta ad tam altæ veritatis cognitionem ».Quid ergo ? « Remaneret humanum genus in maximis ignorantiæ tenebris ; cum Dei cognitio, quæ homines perfectos et bonos facit, nonnisi quibusdam paucis, et his paucis etiam post temporis longitudinem proveniret ».

Neque prætereas « quod investigationi rationis humanæ plerumque falsitas admiscetur propter debilitatem intellectus in judicando, et phantasmatum permixtionem ». Hinc facillime accideret primo « quod apud multos in dubitatione remanerent ea, quæ sunt verissime demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant : præcipue cum videant, a diversis qui sapientes dicuntur, diversa doceri ». Contingeret etiam « inter multa », scilicet vera, « quæ demonstrantur, immisceri aliquando falsum, quod equidem non demonstratur, sed aliqua probabili vel sophistica ratione asseritur, quæ interdum demonstratio reputatur ». Hisce vitiis et absurdis tota scatet veterum Gentilium philosophia, quæ divinas veritates, cæteroqui pervias lumini naturali, aut minime assecuta est, aut erroribus et commentis turpissimis immixtas proponit. « Et ideo oportuit, per viam fidei, fixa certitudine, ipsam veritatem de rebus divinis exhiberi hominibus », ut « sic omnes de facili possent divinæ cognitionis participes fieri, absque dubitatione et errore ».

Jam collige *intelligibilium divinorum* alia distingui oportere, quæ nativum rationis creatæ lumen per sese spectatum non excedunt ; alia vero, quæ nonnisi gratuito divinæ revelationis favore innotescere possunt. Quia in re labi nonnullos animadverto inter heterodoxos religionis revelatæ vindices, qui, necessariam ac utilem hominibus revelationem divinam vindicantes, argumentum sumunt veluti præcipuum ex eo corruptionis et ignorantiæ statu, in quo nasci homines experimur. At splendidum, ac vegetum, et efficax fuerit nativum creatæ mentis lumen, sunt absque dubio veritates, ad Deum pertinentes, quæ illud omnino excedunt.

III. Divinæ revelationis, quæ utriusque generis veritates divinas patefaciat, possibilitas innotescit, decentia, utilitas. An se suaque, sive humanæ rationi pervia per ea quæ facta sunt, sive rationis humanæ perquisitionem omnem excedentia, detegere ac revelare voluerit supremum Numen, quæstio facti est. Hujusce revelationis exstantiam revelatæque religionis veritatem asserunt Hebræi et Christiani, librosque proferunt ex divina, ut aiunt, inspiratione conscriptos, qui divinam complectuntur revelationem : divinas nempe veritates fide tenendas, cultum peculiarem exhibendum Deo, moresque hominum

in ordine naturali et in ordine superiori gratiæ componendos.

An argumenta præsto fuerint quæ Deum hæc voluisse omnia revelare suadeant prudenti cordatoque cuique? Plurima sunt ac luculentissima, quæ rei conditio patitur : quibus nempe quæstiones, quæ facti alicujus exstantiam vocant ad examen, felicius ac solidius expediri unquam possunt. Pro sua virili rem agit accuratissime S. Thomas, capite 6, ubi ea doctrinæ semina spargit omnia, quæ postea viri docti evolventes, ac declarantes, et amplificantes, latissimas adornarunt apologias adversum impios divinæ revelationis revelatæque religionis hostes.

Integrum affero textum : « Divina Sapientia, ad confirmandum ea quæ naturalem cognitionem excedunt, opera visibiliter ostendit quæ totius naturæ superant facultatem, videlicet in *mirabili curatione* languorum, *mortuorum suscitatione,* cœlestium corporum *mirabili immutatione;* et quod est mirabilius, *humanarum mentium inspiratione,* ut idiotæ et simplices, dono Spiritus sancti repleti, summam Sapientiam et facundiam in instanti consequerentur ». Sed illud animadversione dignissimum, « prædictæ probationis efficaciam *non armorum violentia,* non *voluptatum permissione;* et quod est mirabilissimum, *inter persecutorum tyrannidem,* innumerabilem turbam, non solum simplicium, sed etiam *sapientissimorum hominum,* ad fidem christianam convolavisse ». Quid est vero hæc fides christiana? Illa nempe « in qua *omnem humanum intellectum excedentia* prædicantur, *voluptates carnis* cohibentur, et omnia quæ in mundo sunt *haberi contemptui* docentur : *quibus animos mortalium assentire* et maximum miraculum est, et manifestæ divinæ inspirationis opus, ut, contemptis visibilibus, sola invisibilia cupiantur ». Quonam vero modo hæc acciderint, quæ nemo excogitasset? « Hoc autem non *subito,* neque *casu,* sed *divina dispositione* factum esse manifestum est ex hocquod hoc se facturum *multis ante prophetarum prædixit oraculis ;* quorum libri penes nos in veneratione habentur, utpote nostræ fidei testimonium adhibentes ». Inquies fortasse, signa et portenta afferri, quæ sub oculos nostros non cadunt. Nonne vero « hæc *tam mirabilis* mundi conversio ad fidem christianam (quam oculis intuemur) indicium certissimum fuerit *præteritorum signorum,* ut ea ulterius iterari necesse non sit, cum *in suo effectu* appareant evidenter? Esset autem *omnibus signis mirabilius,* si, ad credendum *tam ardua,* ad operandum *tam difficilia,* ad sperandum *tam alta,* mundus *absque mirabilibus signis* inductus fuisset *a simplicibus et ignobilibus* hominibus; quamvis non cesset Deus, etiam nostris temporibus, ad confirmationem fidei per sanctos suos miracula operari ».

Paucis collecta habes argumenta omnia, quæ adduci unquam possint, ac debeant ad hanc facti quæstionem dirimendam : Num se Deus,

suaque hominibus immediata revelatione manifestaverit? Argumenta intelligo omnia : *insita* alia, quæ ex ipsis doctrinæ revelatæ characteribus ducuntur; alia *adscititia* et *extranea*, quæ depromi solent ex illorum conditione, qui se divinitus inspiratos præferebant, ex editis miraculis, ex prophetiarum eventu, conversione mundi, religionis propagatæ modo, persecutorum tametsi furentium imbecillitate, constantia martyrum, ac perenni omnium sæculorum testimonio. Innumeræ prostant elegantissimæ ac robustæ vindiciæ, quibus hoc argumentum viri illustres, veteres et recentes, illustrant, in arenam descendentes adversum divinæ revelationis hostes : nihil vero dictum, nihil præclarissimis eorum in dissertationibus propositum, quod noster Aquinas non delineaverit. Perenne omnium sæculorum testimonium memoravi, ut inde pateat, non solum jus divinum, quod veritates nativum creatæ mentis lumen excedentes complectitur, genuinis traditionibus confirmari debere, tanquam aptissimis argumentis; verum jus etiam ipsum naturale, utpote a Deo quoad plurimas veritates per sese nativo lumini pervias revelatum, earumdem traditionum auctoritate, et populorum consensu exponi et illustrari maxime posse ac debere.

IV. Inconcussam hujusmodi argumentorum vim attenuare nituntur impii : tum primo exemplum objicientes falsæ religionis, vel Gentilium, vel Mahometis, longe lateque propagatæ; tum præterea mysteria fidei nostræ, veluti rationi adversa, cæterisque veritatibus quæ naturali innotescunt lumine, contraria traducentes. Nullum non movent lapidem *deistæ*, ut hæc argumenta duo exaggerent : quorum vim, si qua est, pro virili agunt christiani scriptores doctissimi, ut elidant ac profligent. Labores eorum ac prætantissima edita opera nemo satis commendaverit; sed in hanc messem auspicatissimo jam falcem suam miserat Aquinas.

Quid enim Mahometem, ejusque religionem obtrudis? « Hic alia via processit », inquit Aquinas, eodem in libro primo, eodemque cap. 6; « carnalium quippe *voluptatum promissis*, ad quarum desiderium carnalis concupiscentia infligat, populos illexit. *Præcepta* etiam tradidit *promissis conformia*, voluptati carnali habenas relaxans, quibus in promptu est a carnalibus hominibus obediri. *Documenta* etiam veritatis non attulit, nisi quæ *de facili* a quolibet mediocriter sapiente, *naturali ingenio*, cognosci possint. Quin potius vera quæ docuit, *multis fabulis, et falcissimis doctrinis* immiscuit. *Signa* etiam non adhibuit, *supernaturaliter* facta, quibus solum divinæ inspirationi conveniens testimonium adhibetur, dum operatio visibilis, quæ non potest esse nisi divina, ostendit doctorem veritatis invisibiliter inspiratum. Sed dixit *se in armorum potentia* missum : quæ signa etiam latronibus et

tyrannis non desunt. Ei etiam non aliqui sapientes in rebus divinis et de divinis et humanis exercitati a principio crediderunt; sed *homines bestiales*, in desertis morantes, omnis doctrinæ divinæ prorsus ignari, per quorum multitudinem alios, *armorum violentia*, in suam legem coegit. Nulla etiam *divina oracula* præcedentium prophetarum ei testimonium perhibent, quin potius quasi omnia Veteris et Novi Testamenti documenta *fabulosa narratione* depravat, ut patet ejus legem inspicienti. Unde *astuto consilio* libros Veteris et Novi Testamenti suis sequacibus non reliquit legendos, ne per eos falsitatis argueretur». Opera perlege, quæ contra Alcoranum plurima, ac solidissima prodiere : quæ viri doctissimi amplo versant tractatu argumenta, ad hæc ab Aquinate proposita capita redigi omnia proprio experimento constabit.

Pari convellitur rationum vigore religio aut superstitio Gentium. Tota innititur incertis et fallacibus hominum traditionibus, quas ab ignorantia, aut errore, aut prava affectione animi, aut fraude doloque invectas, probari et evinci potest. Vitia probantur, ac turpitudines in disciplina morum; eademque vel ipsis hominibus indigna Deo diisque attribuuntur. Numina suprema plura, atque inter se adversa multiplicantur; ac debitus uni Deo cultus transfertur in homines, in sidera, in elementa, in vilia naturæ et hominum opera. Deque Deo, ejusque attributis, si quæ veritates, erroribus putidissimis immixtæ proponuntur. Summa hujusce rei capita innuo, quæ ipse Thomas in operis, quo de agimus, decursu uberius pertractat; eademque, non alia, amplificarunt alii.

V. Mysteria fidei christianæ pugnare contra rationem contendunt postremo religionis revelatæ hostes, minime abnuit Petrus Baylius. Impium illorum consilium est, ut mysteria fidei, sicut rationi adversa, ita tanquam falsa et commentitia rejiciant. Ea mente rationis pugnam cum fide admittere se profitetur Baylius, ut ipsius fidei triumphos de prostrata ratione canat. Hanc illum simulasse pietatem gravissima suscipio est, ac illud etiam impium ipsi consilium insedisse, ut fidei, quam ait rationi obsistere non valere, vanitatem obtruderet nihil tale cogitantibus.

Utramque pugnam validisssime pugnavit sanctus Thomas Aquinas. Contra Baylium est, quæ constituta, capite VII, thesis legitur his verbis: «Quamvis prædicta veritas fidei christianæ capacitatem humanæ rationis excedat, hæc tamen quæ ratio naturaliter indita habet huic veritati (fidei christianæ) contraria esse non possunt». Naturales veritates intellige, quas mens creata cognoscit lumine ex iis hausto, quæ facta sunt, sive ex reflexione suiipsius, sive ex rerum sensibilium perceptione. Aliæ, quæ vocibus rite expositis intimum ac immediatum exhi-

bent nexum subjecti et attributi; aliæque, quæ ratiocinio colliguntur. Ad hanc posteriorem classem pertinent veritates aliquæ divinæ, quæ ex effectibus notæ fiunt, supremi principii exstantia, virtus ejus omnipotens, ac alia attributa quæ supremo principio conveniunt. Mysteria fidei christianæ pertinent ad Deum, minime per ea quæ facta sunt cognitum, sed ad ipsum, cujusmodi est in se : quo ipsum modo ratio naturalis conspicere non valet, cum nullus effectus naturalis ipsum adæquet; neque ullum aut sufficientem, qui appareat, nexum exhibeat, ut inde ad ipsum, cujusmodi est in se, cognoscendum assurgat.

Utrasque veritates admittit Baylius. Pugnam inter utrasque exerceri, contendit ille pernegat Aquinas : quod his evincit argumentis. Ac primo, « quæ naturaliter rationi sunt insita », sive illa per evidentem demonstrationem nota fiant, sive immediatum subjecti nexum cum attributo offerant, « verissima esse constat, in tantum ut nec ea esse falsa sit possibile cogitare ». Atqui vero « neque id quod fide tenetur, cum tamen evidenter divinitus confirmatum sit (sive cujus revelatio divina eo innotescat genere argumentorum, quæ num. III, allata sunt), fas est credere esse falsum » ; quod etiam, vera aut simulata pietate ductus, fatetur Baylius. Hinc igitur, « quia solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum definitionibus inspectis manifeste apparet, impossibile est illis principiis quæ ratio naturaliter cognoscit prædictam veritatem fidei esse contrariam ».

Ratio sequitur alia, aptissimo exemplo illustrata. Namque « illud idem, inquit Aquinas, quod inducitur in animum discipuli a docente », ipsa « doctoris scientia continet, nisi doceat ficte : quod de Deo nefas est dicere ». Atqui « principiorum naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, cum ipse Deus sit auctor nostræ naturæ » ; ac rationem indiderit, quæ veritates nonnullas per sese claras immediate cognoscit, aliasque præterea lumine priorum collustratas. Itaque « hæc principia (omnesque veritates quas naturales appellamus), etiam divina sapientia continet. Quidquid igitur » adversatur « principiis », ac veritatibus « hujusmodi, est divinæ Sapientiæ contrarium : non igitur a Deo esse potest. Ea igitur, quæ ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognotioni esse contraria ».

Tertium profert sanctus Thomas momentum rationis : « Contrariis rationibus, inquiens, intellectus noster ligatur, ut ad veri cognitionem procedere nequeat. Si igitur contrariæ cognitiones nobis a Deo immitterentur (naturali pervia lumini altera, et altera revelationis lumine innixa), ex hoc a veritatis cognitione intellectus noster impediretur : quod a Deo esse non potest. Baylianum monstruosum commentum de fidei pugna cum ratione, luculentioribus argumentis nemo

explosit unquam. Hinc vero colligendum Thomas docet « quæcumque argumenta contra fidei mysteria ponantur, hæc ex principiis primis naturæ inditis per se notis », aliisque ex veritatibus naturalibus, « non recte procedere, nec demonstrationis vim habere : sed vel esse rationes probabiles » et apparentes, « vel sophisticas : et sic ad ea solvenda locum relinqui ».

VI. Verissima fatebatur Baylius fidei christianæ mysteria, et nihilominus cum naturali ratione pugnare : pugnam hanc, quam putant, assumunt loco principii deistæ, ut inde conficiant eadem mysteria falsa esse. Fidem inter ac rationem ostendit Aquinas pugnam exerceri nullam : unde principium statuit, quo impios refellat, mysteriorum ac revelationis veritatem inficientes. Præter divina intelligibilia, quæ naturali rationi sunt pervia, alia docet distingui oportere, quæ naturali quidem rationi non adversantur, sunt attamen supra rationem. Diserte ait ille, capite 3 : « Aliqua intelligibilium divinorum » dari, « quæ humanæ », creatæque cujusque « rationis penitus excedunt ingenium » ; et capite 7 : « Veritati fidei », tamesti « humanæ » et creatæ « rationis capacitatem excedenti, non esse tamen contrarias » sive primas, sive inde illatas, « veritates rationi naturali » pervias.

Id veritatum genus pertinet ad Deum, cujusmodi est in se. Atqui notitiam Dei, cujusmodi est in se, viribus nativis obtinere non valet mens creata ; nativum ejus lumen subministrant ea quæ facta sunt : creata scilicet ipsa mens, quæ per intimam conscientiam se novit, ac sensibilia quæque hausta per sensus. Hæc vero, utpote effecta a Deo producta, ducunt in ejusdem cognitionem, tanquam primæ causæ : at eadem, utpote causæ virtutem non adæquantes, ducere non possunt in ejusdem, cujusmodi est in se, notitiam adæquatam. Hæc omnia Thomas locis jam memoratis; quibus efficitur intelligibilia divina dari verissima supra naturam.

Eorumdem intelligibilium veluti duæ distinguuntur classes. Sunt alia, quæ necessarium nexum non habent cum natura, sed ea tamen cum naturali rerum ordine Deo placuit pro suæ sapientiæ consilio, pro suæque voluntatis nutu colligare. Præsto exempla suppetunt in unione hypostatica, in originalis peccati propagatione, in redemptione mundi per Jesum Christum, hominum adoptione in filios Dei, hæreditate æterna, quæ est visio clara in patria. Sunt alia vero, quæ nexum habent cum natura, seu cum effectis, quæ naturalia appellamus ; qui tamen nexus rationi naturali non apparet. V. g., inter conditas creaturas tresque sanctissimæ Trinitatis personas nexus est necessarius, qualis causam inter et effectum intercedit; cum tres divinæ personæ creationis opus, et aliud quodlibet ad extra simul peragant. Nexus attamen rationi naturali non apparet : quippe quæ ab effectis

quidem virtutem ac omnipotentiam colligit supremi Conditoris; tribus tamen virtutem hanc et omnipotentiam, unam eamdemque, absque divisione ac diversitate, inesse divinis personis nec utique novit neque nosse valet.

Cur ergo ratio naturalis, quæ veritates hujusmodi, se consulta, perspectas habere nequit, easdem negaverit aut in Deo dari aut revelari a Deo posse, aut revelatas non esse, utpote commentitias? Ac primo « rerum ipsarum sensibilium plurimas nos proprietates ignoramus (verba sunt sancti Thomæ ibidem, capite 3), eorumque proprietatum, quas sensu apprehendimus, rationem perfecte in pluribus invenire non posumus ». Hanc mentis creatæ circa res ipsas naturales imbecillitatem amplissimo tractatu patefaciunt alii. Hunc « defectum in rebus cognoscendis » Aquinas noster paucis indicat « quem, inquit « quotidie experimur ». An ergo vividiores tutioresque vires habet ratio nostra ad ea quæ Dei sunt perscrutanda ?

Imo « multo amplius illius excellentissimæ substantiæ, transcendentis, omnia intelligibilia humana ratio investigare non sufficit ». Cur ergo revelata mysteria, ad excellentissimam substantiam, quæ omnia transcendit, pertinentia, eo quod ea satis non capis, neque rationes eorum compertas habes, veluti commentitia rejeceris? Imo divinæ substantiæ supra naturam creatam omnem excessus id necessario exposcit, ut vires in natura non suppetant, quæ ipsam, cujusmodi est in se, assequantur, aut ea quæ de ipsa, cujusmodi est in se, enuntiari possunt, attingere valeant. Mirum denique et absursum foret, si divina substantia ita creatæ mentis nativo lumini innotesceret, ut nihil de se suisque profundis posset hominibus et angelis patefacere Deus gratuito revelationis beneficio, quod ipsis non penitus compertum perspectumque esset.

Habet ratio naturalis, inquis, argumenta contra fidei mysteria. Habet scilicet « rationes apparentes (reponit Aquinas) vel sophisticas, ad quas solvendas locus relinquitur » ; quod ipse Thomas egregie, et uberrime præstitit in hoc adversum Gentes opere, in aliis passim. Hæc sunt vero quæ scripsit ille in eo, quod versamus, gravissimo religionis negotio. Hæc eadem, non plura, præstant, dilatant, amplificant suis in apologiis illustres doctique viri, qui egregias revelationis divinæ revelatæque religionis vindicias egerunt.

SANCTI THOMÆ AQUINATIS

DE VERITATE CATHOLICÆ FIDEI

CONTRA GENTILES

LIBER PRIMUS

CAPUT PRIMUM.

QUOD SIT OFFICIUM SAPIENTIS.

Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium (Proverb., VIII, 7). Multitudinis usus, quem in rebus nominandis sequendum Philosophus censet (Top., II, c. 1), communiter obtinuit, ut sapientes dicantur qui res directe ordinant et eas bene gubernant. Unde, inter alia quæ homines de sapiente concipiunt, a Philosopho ponitur (Metaphys., proœm., c. 2) quod sapientis est ordinare. Omnium autem gubernandorum et ordinandorum ad finem, gubernationis et ordinis regulam ex fine sumi necesse est. Tunc enim unaquæque res optime disponitur, quum ad suum finem convenienter ordinatur. Finis enim uniuscujusque est bonum. Unde videmus, in artibus, unam alterius esse gubernativam et quasi principem, ad quam pertinet ejus finis. Sicut medicinalis ars pigmentariæ principatur; et eam ordinat propter hoc quod sanitas, circa quam medicinalis versatur, finis est omnium pigmentorum, quæ arte pigmentoria conficiuntur. Et simile apparet in arte gubernatoria, respectu navifactivæ ; et in militari, respectu equestris et omnis bellici apparatus. Quæ quidem artes, aliis principantes, architectonicæ nominantur, quasi principales artes; unde et earum artifices, qui architectones vocantur, nomen sibi vindicant sapientum. Quia vero prædicti artifices, singularium quarumdam rerum fines pertractantes, ad finem universalem omnium non pertingunt, dicuntur quidem sapientes hujus vel illius rei, secundum quem modum dicitur : *Ut sapiens architecton fundamentum posui* (I Cor., III, 10). Nomen autem simpliciter sapientis illi soli reservatur, cujus consideratio circa finem universi versatur, qui etiam est universitatis principium. Unde secundum Philosophum (ubi supra), sapientis est causas altissimas considerare.

Finis autem ultimus uniuscujusque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius. Primus autem auctor et motor universi est intellectus, ut infra ostendetur (l. II, c. 23 et 24). Oportet ergo ultimum finem universi esse bonum intellectus ; hic autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi, et circa ejus finem et considerationem principaliter sapientiam insistere. Et ideo, ad veritatis mani-

festationem divina Sapientia carne induta se venisse in mundum testatur dicens : *Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati* (Joan., XVIII, 37). Sed et primam philosophiam Philosophus (Metaphys., II, text. comm. 3) determinat esse scientiam veritatis, non cujuslibet, sed ejus veritatis, quæ est origo omnis veritatis, scilicet quæ pertinet ad primum principium essendi omnibus ; unde et sua veritas est omnis veritatis principium (Metaphys., II, text. comm. 4). Sic enim est dispositio rerum in veritate, sicut in esse. Ejusdem autem est unum contrariorum prosequi, et aliud refutare ; sicut medicina sanitatem operatur, ægritudinem vero excludit. Unde sicut sapientis est veritatem præcipue de primo principio meditari et de aliis disserere, ita ejus est falsitatem contrariam impugnare. Convenienter ergo, ex ore Sapientiæ, duplex sapientis officium in verbis propositis demonstratur, scilicet : veritatem divinam, quæ antonomastice est veritas, meditari, et meditatam eloqui, quod tangit quum dicit : *Veritatem meditabitur guttur meum* ; et errorem contra veritatem inpugnare, quod tangit quum dicit : *Et labia mea detestabuntur impium* ; per quod falsitas contra divinam veritatem designatur, quæ religioni contraria est, quæ pietas nominatur ; unde etiam falsitas contraria et inpietatis sibi nomen assumit.

CAPUT II.

QUÆ SIT AUCTORIS INTENTIO.

Inter omnia vero studia hominum, sapientiæ studium est perfectius, sublimius et utilius et jucundius.

Perfectius quidem, quia, in quantum homo sapientiæ studio dat se, in tantum veræ beatitudinis jam aliquam partem habet. Unde Sapiens dicit : *Beatus vir qui in sapientia morabitur* (Eccli., XIV, 22).

Sublimius autem est, quia per ipsum homo ad divinam similitudinem præcipue accedit, qui omnia in sapientia fecit. Unde quia similitudo causa est dilectionis, sapientiæ studium præcipue Deo per amicitiam conjungit ; propter quod dicitur quod *sapientia est infinitus thesaurus hominibus ; quo qui usi sunt, facti sunt participes amicitiæ Dei* (Sap., VII, 14).

Utilius autem est, quia per ipsam sapientiam ad immortalitatis regnum pervenitur : *Concupiscentia autem sapientiæ deducet ad regnum perpetuum* (Sap., VI, 21).

Jucundius autem est, quia *non habet amaritudinem conversatio illius, nec tædium convictus illius, sed lætitiam et gaudium* (Sap., VIII, 16).

Assumpta igitur ex divina pietate fiducia sapientis officium prosequendi, quamvis proprias vires excedat, propositum nostræ intentionis est veritatem, quam fides catholica profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios. Ut enim verbis Hilarii utar, « ego hoc vel præcipuum vitæ meæ officium debere me Deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur » (De Trinit., I, 37).

Contra singulorum autem errores difficile est procedere propter duo :

Primo, quia non ita sunt nobis nota singulorum errantium dicta sacrilega, ut, ex his quæ dicunt, possimus rationes assumere ad eorum errores destruendos. Hoc enim modo usi sunt antiqui doctores in destructione errorum Gentilium, quorum positiones scire poterant, quia et ipsi gentiles fuerant, vel saltem inter Gentiles conversati et in eorum doctrinis eruditi.

Secundo, quia quidam eorum, ut mahumetistæ et pagani, non conveniunt nobiscum in auctoritate alicujus scripturæ, per quam possint convinci ; sicut contra Judæos disputare possumus per Vetus Testamentum ; contra hæreticos, per Novum. Ili vero neutrum recipiunt. Unde necesse

est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur; quæ tamen in rebus divinis deficiens est.

Simul autem veritatem aliquam investigantes ostendemus, qui errores per eam excludantur, et quomodo demonstrativa veritas fidei christianæ religionis concordet.

CAPUT III.

QUOD IN HIS QUÆ DE DEO CONFITEMUR, DUPLEX EST VERITATIS MODUS.

Quia vero non omnis veritatis manifestandæ modus est idem, « disciplinati autem hominis est tantum de unoquoque fidem capere tentare, quantum natura rei permittit », ut a Philosopho optime dictum est (Ethic., I, c. 2), et ut Boetius introducit (De Trin., c. 2), necesse est prius ostendere quis modus possibilis sit ad veritatem propositam manifestandam.

Est autem in his, quæ de Deo confitemur, duplex veritatis modus. Quædam namque vera sunt de Deo, quæ omnem facultatem humanæ rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quædam vero sunt, ad quæ etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia hujusmodi; quæ etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis.

Quod autem sint aliqua intelligibilium divinorum, quæ humanæ rationis penitus excedant ingenium, evidentissime apparet.

Quum enim principium totius scientiæ, quam de aliqua re ratio percipit, sit intellectus substantiæ ipsius, eo quod, secundum doctrinam Philosophi (Anal. post., II, text. comm. 2), demonstrationis principium est *quod quid est*, opportet quod secundum modum quo substantia rei intelligitur, sit eorum modus quæ de re illa cognoscuntur. Unde, si intellectus humanus alicujus rei substantiam comprehendit, puta lapidis vel trianguli, nullum intelligibilium illius rei facultatem humanæ rationis excedet. Quod quidem nobis circa Deum non accidit. Nam, ad substantiam ipsius capiendam, intellectus humanus non potest naturali virtute pertingere, quum intellectus nostri, secundum modum præsentis vitæ, cognitio a sensu incipiat. Et ideo ea quæ in sensu non cadunt non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibus eorum cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt, ut in eis divina substantia videatur *quid sit*, quum sint effectus causæ virtutem non æquantes. Ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem, ut cognoscat de Deo *quia est*, et alia hujusmodi, quæ oportet attribui primo principio. Sunt igitur quædam intelligibilium divinorum, quæ humanæ rationi sunt pervia; quædam vero, quæ omnino vim humanæ rationis excedunt.

Adhuc, ex intelligibilium gradibus idem est facile videre. Duorum enim, quorum unus alio rem aliquam intellectu subtilius intuetur, ille cujus intellectus est elevatior, multa intelligit quæ alius omnino capere non potest; sicut patet in rustico, qui nullo modo philosophiæ subtiles considerationes capere potest. Intellectus autem angeli plus excedit intellectum humanum, quam intellectus optimi philosophi intellectum rudissimi idiotæ; quia hæc distantia inter speciei humanæ limites continetur, quos angelicus intellectus excedit. Cognoscit quidem angelus Deum ex nobiliori effectu quam homo, quanto ipsa substantia angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur naturali cognitione, est dignior rebus sensibilibus et etiam ipsa anima, per quam intellectus humanus in Dei cognitionem ascendit. Multoque amplius intellectus divinus excedit angelicum, quam angelicus humanum. Ipse enim intellectus divinus sua capacitate substantiam suam adæquat, et ideo perfecte de se intelligit

quid est, et omnia cognoscit quæ de seipso intelligibilia sunt; non autem naturali cognitione angelus de Deo cognoscit quid est, quia et ipsa substantia angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur, est effectus causæ virtutem non adæquans. Unde non omnia, quæ in seipso Deus intelligit, angelus naturali cognitione capere potest; nec ad omnia, quæ angelus naturali sua virtute intelligit, humana ratio sufficit capienda. Sicut igitur maxime amentiæ esset idiota, qui ea quæ a philosopho proponuntur falsa esse assereret, propter hoc quod ea capere non potest; ita et multo amplius nimiæ stultitiæ esset homo, si ea, quæ divinitus angelorum ministerio revelantur, falsa esse suspicaretur, ex hoc quod ratione investigari non possunt.

Adhuc, idem manifeste apparet ex defectu, quem in rebus cognoscendis quotidie experimur. Rerum enim sensibilium plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatum, quas sensu apprehendimus, rationem perfecte in pluribus invenire non possumus. Multo igitur amplius illius excellentissimæ substantiæ, transcendentis, omnia intelligibilia humana ratio investigare non sufficit. Huic etiam consonat dictum Philosophi, qui asserit, quod « intellectus noster sic se habet ad prima entium, quæ sunt manifestissima in natura, sicut oculus verspertilionis ad solem » (Metaphys., II, text. comm. 1).

Huic etiam veritati sacra Scriptura testimonium perhibet. Dicitur enim: *Forsitan vestigia Dei comprehendes, et usque ad perfectum omnipotentem reperies?* (Job, XII, 7); et. *Ecce Deus magnus, vincens scientiam nostram* (XXXVI, 26), et : *Ex parte cognoscimus* (I Cor., XIII, 9). Non igitur omne quod de Deo dicitur, quamvis ratione investigari non possit, statim quasi falsum est abjiciendum, ut Manichæi et plures infidelium putaverunt (S. Aug., Retr. I., 14).

CAPUT IV.

QUOD DIVINA NATURALITER COGNITA CONVENIENTER HOMINIBUS CREDENDA PROPONUNTUR.

Duplici igitur veritate divinorum intelligibilium exsistente, una ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera quæ omne ingenium humanæ rationis excedit, utraque convenienter divinitus homini credenda proponitur.

Hoc autem de illa primo ostendendum est, quæ inquisitioni rationis pervia esse potest; ne forte alicui videatur, ex quo ratione haberi potest, frustra id supernaturali inspiratione credendum traditum esse.

Sequerentur tamen tria inconvenientia, si hujusmodi veritas solummodo rationi inquirenda relinqueretur.

Unum est, quod paucis hominibus Dei cognitio inesset. A fructu enim studiosæ inquisitionis, qui est veritatis inventio, plurimi impediuntur tribus de causis.

Quidam siquidem impediuntur propter complexionis indispositionem, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad sciendum. Unde nullo studio ad hoc pertingere possent, ut summum gradum humanæ cognitionis attingerent, qui in cognoscendo Deum consistit.

Quidam vero impediuntur necessitate rei familiaris. Oportet enim esse, inter homines, aliquos qui temporalibus administrandis insistant, qui tantum tempus in otio contemplativæ inquisitionis non possent expendere, ut ad summum fastigium humanæ inquisitionis pertingerent, scilicet Dei cognitionem.

Quidam autem impediuntur pigritia. Ad cognitionem enim eorum quæ de Deo ratio investigare potest, multa præcognoscere oportet, quum fere totius philosophiæ consideratio ad Dei cognitionem ordinetur. Propter

quod metaphysica, quæ circa divina versatur, inter philosophiæ partes ultima remanet addiscenda.

Sic ergo nonnisi cum magno labore studii ad prædictæ veritatis inquisitionem perveniri potest; quem quidem laborem pauci subire volunt pro amore scientiæ, cujus tamen mentibus hominum naturalem Deus inseruit appetitum.

Secundum inconveniens est, quod illi qui ad prædictæ veritatis cognitionem vel inventionem pervenirent, vix post longum tempus pertingerent, tum propter hujusmodi veritatis profunditatem, ad quam capiendam per viam rationis nonnisi post longum exercitium intellectus humanus idoneus invenitur; tum etiam propter multa quæ præexiguntur, ut dictum est; tum propter hoc quod, tempore juventutis, dum diversis motibus passionum anima fluctuat, non est apta ad tam altæ veritatis cognitionem, sed in quiescendo fit prudens et sciens, ut dicitur in septimo *Physicorum* (text. comm. 20). Remaneret igitur humanum genus, si sola rationis via ad Deum cognoscendum pateret, in maximis ignorantiæ tenebris; quum Dei cognitio, quæ homines maxime perfectos et bonos facit, nonnisi quibusdam paucis, et his paucis etiam post temporis longitudinem, proveniret.

Tertium inconveniens est, quod investigationi rationis humanæ plerumque falsitas admiscetur propter debilitatem intellectus nostri in judicando, et phantasmatum permixtionem. Et ideo apud multos in dubitatione remanerent ea, quæ sunt verissime etiam demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant, et præcipue quum videant a diversis, qui sapientes dicuntur, diversa doceri. Inter multa etiam vera, quæ demonstrantur, immiscetur aliquando aliquid falsum, quod non demonstratur, sed aliqua probabili vel sophistica ratione asseritur, quæ interdum demonstratio reputatur. Et ideo oportuit, per viam fidei, fixa certitudine, ipsam veritatem de rebus divinis hominibus exhiberi.

Salubriter ergo divina providit clementia, ut ea etiam quæ ratio investigare potest, fide tenenda præciperet; ut sic omnes de facili possent divinæ cognitionis participes esse et absque dubitatione et errore.

Hinc est quod dicitur: *Jam non ambuletis sicut et gentes ambulant, in vanitate sensus sui, tenebris obscuratum habentes intellectum* (Ephes., IV, 17, 18); et: *Ponam universos filios tuos doctos a Domino* (Isa., LIV, 13).

CAPUT V.

QUOD EA, QUÆ RATIONE INVESTIGARI NON POSSUNT, CONVENIENTER FIDE TENENDA PROPONUNTUR.

Videtur autem quibusdam fortasse non debere homini ad credendum proponi illa, quæ ratio investigare non sufficit, quum divina Sapientia unicuique secundum modum suæ naturæ provideat.

Et ideo demonstrandum est, quod necessarium sit homini divinitus credenda proponi etiam illa, quæ rationem excedunt.

Nullus enim desiderio et studio in aliquid tendit, nisi sit ei præcognitum. Quia ergo ad altius bonum, quam experiri in præsenti vita possit humana fragilitas, homines per divinam providentiam ordinantur, ut in sequentibus investigabitur (l. III, c. 142), oportuit mentem evocari in aliquid altius quam ratio nostra in præsenti possit pertingere; ut sic disceret aliquid desiderare et studio tendere in aliquid, quod totum statum præsentis vitæ excedit. Et hoc præcipue christianæ religioni competit, quæ singulariter bona spiritualia et æterna promittit. Unde et in ea plurima humanum sensum excedentia proponuntur. Lex autem vetus, quæ temporalia promissa habebat, pauca proposuit, quæ humanæ rationis

inquisitionem excederent. Secundum etiam hunc modum, philosophis cura fuit, ut patet septimo (c. 13) et decimo (c. 1 et 5) *Ethicorum*, ad hoc ut homines a sensibilium delectationibus ad honestatem perducerent, ostendere esse alia bona his sensibilibus potiora, quorum gustu multo suavius qui vacant activis vel contemplativis virtutibus delectantur.

Est etiam necessarium hujusmodi veritatem ad credendum hominibus proponi, ad Dei cognitionem veriorem habendam. Tunc enim solum vere Deum cognoscimus, quando ipsum esse credimus supra omne id, quod de Deo cogitari ab homine possibile est, eo quod naturalem hominis cognitionem divina substantia excedit, ut supra ostensum est (c. 3). Per hoc ergo quod homini de Deo aliqua proponuntur, quæ rationem excedunt, firmatur in homine opinio, quod Deus sit aliquid supra id quod cogitari potest.

Alia etiam utilitas inde provenit, scilicet præsumptionis repressio, quæ est mater erroris. Sunt enim quidam tantum de suo ingenio præsumentes, ut totam naturam divinam se reputent suo intellectu posse metiri, æstimantes scilicet totum esse verum quod eis videtur, et falsum quod eis non videtur. Ut ergo ab hac præsumptione humanus animus liberatus ad modestam inquisitionem veritatis perveniat, necessarium fuit homini proponi quædam divinitus, quæ omnino intellectum ejus excederent.

Apparet etiam alia utilitas ex dictis Philosophi in decimo *Ethicorum* (c.7). Quum enim Simonides cuidam homini prætermittendam divinam cognitionem persuaderet, et humanis rebus ingenium applicandum oportere, inquiens humana sapere hominem et mortalia mortalem, contra eum Philosophus dicit quod homo debet se ad immortalia et divina trahere quantum potest. Unde in libro primo *De animalibus* (c. 5), dicit quod, quamvis parum sit quod de substantiis superioribus percipimus, tamen id modicum est magis amatum et desideratum omni cognitione quam de substantiis inferioribus habemus. Dicit etiam, in secundo *Cœli et mundi* (text. comm. 34), quod, cum de corporibus cœlestibus quæstiones possint solvi parva et topica solutione, contingit auditori ut vehemens sit gaudium ejus.

Ex quibus omnibus apparet quod de rebus nobilissimis quantumcumque imperfecta cognitio maximam perfectionem animæ confert. Et ideo, quamvis ea, quæ supra rationem sunt, ratio humana plene capere non possit, tamen multum sibi perfectionis acquirit, si saltem ea qualitercumque teneat fide. Et ideo dicitur : *Plurima supra sensum hominis ostensa sunt tibi* (Eccli., III, 25); et : *Quæ sunt Dei nemo novit, nisi Spiritus Dei... Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum* (I Cor., II, 10, 11).

CAPUT VI.

QUOD ASSENTIRE HIS QUÆ SUNT FIDEI NON EST LEVITATIS, QUAMVIS SUPRA RATIONEM SINT.

Hujusmodi autem veritati, cui ratio humana experimentum non præbet, fidem adhibentes non leviter credunt, quasi *doctas fabulas secuti,* ut secunda Petri (I, 16) dicitur.

Hæc enim divinæ sapientiæ secreta ipsa divina Sapientia, quæ omnia plenissime novit, dignata est hominibus revelare, quæ sui præsentiam et doctrinæ et inspirationis veritatem convenientibus argumentis ostendit, dum ad confirmandum ea, quæ naturalem cognitionem excedunt, opera visibiliter ostendit, quæ totius naturæ superant facultatem; videlicet in mirabili curatione languorum, mortuorum suscitatione, cœlestium corporum mirabili immutatione, et, quod est mirabilius! humanarum

mentium inspiratione, ut idiotæ et simplices, dono Spiritus sancti repleti, summam sapientiam et facundiam in instanti consequerentur.

Quibus inspectis, prædictæ probationis efficacia, non armorum violentia, non voluptatum promissione, et, quod est mirabilissimum! inter persecutorum tyrannidem, innumerabilis turba non solum simplicium sed etiam sapientissimorum hominum ad fidem christianam convolavit; in qua omnem humanum intellectum excedentia prædicantur, voluptates carnis cohibentur, et omnia quæ in mundo sunt haberi contemptui docentur. Quibus animos mortalium assentire et maximum miraculum est, et manifestum divinæ inspirationis opus, ut, contemptis visibilibus, sola invisibilia cupiantur. Hoc autem non subito neque casu, sed divina dispositione factum esse manifestum est ex hoc, quod hoc se facturum Deus multis ante prophetarum prædixit oraculis, quorum libri penes nos in veneratione habentur, utpote nostræ fidei testimonium adhibentes.

Hujus quidem confirmationis modus tangitur : *Quæ* (scilicet humana salus), *quum initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis, qui audierunt, in nos confirmata est, contestante Deo signis et portentis et variis Spiritus sancti distributionibus* (Hebr., II, 3, 4). Hæc autem tam mirabilis mundi conversio ad fidem christianam indicium certissimum est præteritorum signorum, ut ea ulterius iterari necesse non sit, quum in suo effectu appareant evidenter. Esset autem omnibus signis mirabilius, si ad credendum tam ardua et operandum tam difficilia et ad sperandum tam alta, mundus absque mirabilibus signis inductus fuisset a simplicibus et ignobilibus hominibus; quamvis non cesset Deus, etiam nostris temporibus, ad confirmationem fidei, per sanctos suos miracula operari.

Hi vero, qui sectas errorum introduxerunt, processerunt via contraria, ut patet in Mahumete, qui, carnalium voluptatum promissis, ad quorum desiderium carnalis concupiscentia instigat, populos illexit. Præcepta etiam tradidit promissis conformia, voluptati carnali habenas relaxans, quibus in promptu est a carnalibus hominibus obediri. Documenta etiam veritatis non attulit, nisi quæ de facili a quolibet mediocriter sapiente, naturali ingenio, cognosci possint; quin potius vera quæ docuit multis fabulis et falsissimis doctrinis immiscuit. Signa etiam non adhibuit supernaturaliter facta, quibus solum divinæ inspirationi conveniens testimonium adhibetur, dum operatio visibilis, quæ non potest esse nisi divina, ostendit doctorem veritatis invisibiliter inspiratum; sed dixit se in armorum potentia missum; quæ signa etiam latronibus et tyrannis non desunt. Ei etiam non aliqui sapientes in rebus divinis, et de divinis et humanis exercitati, a principio crediderunt, sed homines bestiales in desertis morantes, omnis doctrinæ divinæ prorsus ignari, per quorum multitudinem alios, armorum violentia, in suam legem coegit. Nulla etiam divina oracula præcedentium prophetarum ei testimonium perhibent; quin potius quasi omnia Veteris et Novi Testamenti documenta fabulosa narratione depravat, ut patet ejus legem inspicienti. Unde astuto consilio libros Veteris et Novi Testamenti suis sequacibus non reliquit legendos, ne per eos falsitatis argueretur. Et sic patet, quod ejus dictis fidem adhibentes leviter credunt.

CAPUT VII.

QUOD VERITATI FIDEI CHRISTIANÆ NON CONTRARIATUR VERITAS RATIONIS.

Quamvis autem prædicta veritas fidei christianæ humanæ rationis capacitatem excedat, hæc tamen, quæ ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt.

Ea enim, quæ naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat,

in tantum ut nec ea esse falsa sit possibile cogitare ; nec id quod fide tenetur, quum tam evidenter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum definitionibus inspectis manifeste apparet, impossibile est illis principiis, quæ ratio naturaliter cognoscit, prædictam veritatem fidei contrariam esse.

Item, illud idem, quod inducitur in animam discipuli a docente, doctoris scientia continet, nisi doceat ficte ; quod de Deo nefas est dicere. Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, quum ipse Deus sit auctor nostræ naturæ. Hæc ergo principia etiam divina Sapientia continet. Quidquid igitur principiis hujusmodi contrarium est, est divinæ sapientiæ contrarium, non igitur a Deo esse potest. Ea igitur quæ, ex revelatione divina, per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria.

Adhuc, contrariis rationibus intellectus noster ligatur, ut ad veri cognitionem procedere nequeat. Si igitur contrariæ cognitiones nobis a Deo immitterentur, ex hoc a veritatis cognitione intellectus noster impediretur ; quod a Deo esse non potest.

Amplius, ea quæ sunt naturalia mutari non possunt, natura manente ; contrariæ autem opiniones simul eidem inesse non possunt ; non igitur contra cognitionem naturalem aliqua opinio vel fides homini a Deo immittitur. Et ideo Apostolus dicit : *Prope est verbum in corde tuo et in ore tuo ; hoc est verbum fidei, quod prædicamus* (Rom., x, 8). Sed quia superat rationem, a nonnullis reputatur quasi contrarium ; quod esse non potest. Huic etiam auctoritas Augustini concordat, qui, in secundo *Super Genesim ad litteram* (c. 18), dicit sic : « Illud quidem, quod veritas patefacit, libris sanctis sive Veteris Testamenti sive Novi nullo modo potest esse adversum ».

Ex quo evidenter colligitur, quæcumque argumenta contra fidei documenta ponantur, hæc ex principiis primis naturæ inditis, per se notis, non recte procedere. Unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles vel sophisticæ ; et sic ad ea solvenda locus relinquitur.

CAPUT VIII.

QUALITER SE HABEAT HUMANA RATIO AD VERITATEM FIDEI PRIMAM.

Considerandum etiam videtur, quod res quidem sensibiles, ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit, aliquale vestigium in se divinæ imitationis retinent, videlicet quod sunt, et bonæ sunt, ita tamen imperfectum quod ad declarandam ipsius Dei substantiam omnino insufficiens invenitur. Habent enim effectus suarum causarum, suo modo, similitudinem, quum agens agat sibi simile ; non tamen effectus ad perfectam agentis similitudinem semper pertingit.

Humana igitur ratio, ad cognoscendum fidei veritatem, quæ solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet quod ad eam potest aliquis veras similitudines colligere ; quæ tamen non sufficiunt ad hoc, quod prædicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur. Utile tamen est ut, in hujusmodi rationibus quantumcumque debilibus, se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi præsumptio ; quia de rebus altissimis, etiam parva et debili consideratione, aliquid posse inspicere jucundissimum est, ut ex dictis (c. 5, in fine) apparet.

Cui quidem sententiæ auctoritas Hila .i concordat, qui sic dicit, in libro *De Trinitate* (l. II, c. 10), loquens de hujusmodi veritate : « Hæc credendo incipe, percurre, persiste ; et, si non perventurum sciam, gratulabor tamen

profecturum. Qui enim pie infinita persequitur, etsi non contingat aliquando, semper tamen proficiet procedendo. Sed ne te inferas in illud secretum, et in arcanum interminabilis veritatis non te immergas, summam intelligentiæ comprehendere præsumens ; sed intellige incomprehensibilia esse ».

CAPUT IX.

ORDO ET MODUS PROCEDENDI IN HOC OPERE.

Ex præmissis igitur evidenter apparet sapientis intentionem circa duplicem veritatem divinorum debere versari, et circa errores contrarios destruendos. Ad quarum unam investigatio rationis pertingere potest ; alia vero omnem rationis excedit industriam.

Dico autem duplicem veritatem divinorum, non ex parte ipsius Dei, qui est una et simplex Veritas, sed ex parte cognitionis nostræ, quæ ad divina cognoscenda diversimode se habet.

Ad primæ igitur veritatis manifestationem per rationes demonstrativas, quibus adversarius convinci possit, procedendum est. Sed quia tales rationes ad secundam veritatem haberi non possunt, non debet esse ad hoc intentio, ut adversarius rationibus convincatur, sed ut ejus rationes, quas contra veritatem habet, solvantur, quum veritati fidei ratio naturalis contraria esse non possit, ut ostensum est (c. 7).

Singularis vero modus convincendi adversarium contra hujusmodi veritatem est ex auctoritate Scripturæ divinitus confirmata miraculis. Quæ enim supra rationem humanam sunt, non credimus, nisi Deo revelante. Sunt tamen, ad hujusmodi veritatem manifestandam, rationes aliquæ verisimiles inducendæ, ad fidelium quidem exercitium et solatium, non autem ad adversarios convincendos ; quia ipsa rationum insufficientia eos magis in suo errore confirmaret, dum æstimarent nos, propter tam debiles rationes, veritati fidei consentire.

Modo ergo posito procedere intendentes, primum nitemur ad manifestationem illius veritatis, quam fides profitetur et ratio investigat, inducendo rationes demonstrativas et probabiles, quarum quasdam ex libris philosophorum et sanctorum collegimus, per quas veritas confirmetur et adversarius convincatur.

Deinde, ut a manifestioribus nobis ad minus manifesta fiat processus, ad illius veritatis manifestationem procedemus, quæ rationem excedit, solventes rationes adversariorum, et rationibus probabilibus et auctoritatibus (quantum Deus dederit) veritatem fidei declarentes.

Intendentibus igitur nobis per viam rationis prosequi ea, quæ de Deo ratio humana investigare potest,

Primo occurrit consideratio de his, quæ Deo, secundum seipsum, conveniunt (lib. I) ;

Secundo vero, de processu creaturarum ab ipso (lib. II) ;

Tertio autem, de ordine creaturarum in ipsum, sicut in finem (lib. III).

Inter ea vero, quæ de Deo secundum seipsum consideranda sunt, præmittenda est, quasi totius operis necessarium fundamentum, consideratio qua demonstratur Deum esse. Quo non habito, supposita omnis consideratio de rebus divinis necessario tollitur.

CAPUT X.

DE OPINIONE DICENTIUM QUOD DEUM ESSE DEMONSTRARI NON POTEST, QUUM SIT PER SE NOTUM.

Hæc autem consideratio, qua quis nititur ad demonstrandum *Deum esse*, superflua fortasse quibusdam videbitur, qui asserunt quod *Deum esse* per se notum est ; ita quod ejus contrarium cogitari non possit ; et sic *Deum esse* demonstrari non potest.

Quod quidem videtur ex his :

Illa enim per se esse nota dicuntur, quæ statim, notis terminis, cognoscuntur ; sicut : Cognito *quid est totum* et *quid est pars*, statim cognoscitur quod *omne totum est majus sua parte*. Hujusmodi autem est hoc quod dicimus *Deum esse* ; nam nomine Dei intelligimus aliquid, quo majus cogitari non potest. Hoc autem in intellectu formatur ab eo qui audit et intelligit nomen Dei, ut sic, saltem in intellectu, jam Deum esse oporteat. Nec potest in intellectu solum esse ; nam quod in intellectu et in re est, majus est eo quod in solo intellectu est, Deo autem nihil est majus, ut ipsa nominis ratio demonstrat. Unde restat quod *Deum esse* per se notum est, quasi ex ipsa significatione nominis manifestum sit.

Item, cogitari quidem potest quod aliquid sit quod non potest cogitari non esse, quod majus est evidenter eo quod potest cogitari non esse. Sic ergo Deo aliquid majus cogitari posset, si ipse posset cogitari non esse, quod est contra rationem nominis. Relinquitur igitur quod *Deum esse* per se notum est.

Adhuc, propositiones illas oportet esse notissimas per se, in quibus idem de seipso prædicatur, ut : *Homo est homo*, vel quarum prædicata in definitionibus subjectorum includuntur, ut : *Homo est animal*. In Deo autem hoc præ aliis invenitur, ut infra ostendetur (c. 22), quod suum esse est sua essentia, ac sic idem sit quod respondetur ad quæstionem *quid est* et ad quæstionem *an est*. Sic ergo, quum dicitur : *Deus est*, prædicatum vel est idem subjecto vec saltem in definitione subjecti includitur ; et ita *Deum esse* per se notum erit.

Amplius, quæ naturaliter sunt nota, per se cognoscuntur ; non enim ad ea cognoscenda inquisitionis studio pervenitur. *Deum* autem *esse* naturaliter notum est, quum in Deum naturaliter desiderium hominis tendet, sicut ad ultimum finem, ut infra patebit (lib. III, c. 25). Est igitur per se notum *Deum esse*.

Item, illud per se notum oportet esse, quo omnia alia cognoscuntur. Deus autem hujusmodi est. Sicut enim lux solis principium est omnis visibilis perceptionis, ita divina lux omnis intelligibilis cognitionis principium est, quum sit in quo primum maxime lumen intelligibile invenitur. Oportet igitur quod *Deum esse* per se notum sit.

Ex his igitur et similibus, aliqui opinantur *Deum esse* sic per se notum exsistere, ut contrarium mente cogitari non possit.

CAPUT XI.

REPROBATIO PRÆMISSÆ OPINIONIS ET SOLUTIO RATIONUM PRÆMISSARUM.

Prædicta autem opinio provenit :

Partim quidem ex consuetudine, qua a principio homines assueti sunt nomen Dei audire et invocare. Consuetudo autem, et præcipue quæ est

a principio, vim naturæ obtinet; ex quo contingit ut ea, quibus a pueritia animus imbuitur, ita firmiter teneantur ac si essent naturaliter et per se nota;

Partim vero contingit ex eo quod non distinguitur quod est notum per se *simpliciter*, et quod *quoad nos* notum est. Nam simpliciter quidem *Deum esse* per se notum est, quum hoc ipsum quod Deus est sit suum esse. Sed quia hoc ipsum quod Deus est mente concipere non possumus, remanet ignotum quoad nos. Sicut *omne totum sua parte majus esse* per se notum est simpliciter; ei autem, qui rationem *totius* mente non conciperet, oporteret esse ignotum. Et sic fit ut ad ea quæ sunt notissima rerum, noster intellectus se habeat, ut oculus noctuæ ad solem, ut secundo *Metaphysicorum* dicitur.

Nec oportet ut, statim cognita hujus nominis *Deus* significatione, *Deum esse* sit notum, ut prima ratio intendebat. Primo quidem, quia non omnibus notum est, etiam concedentibus Deum esse, quod Deus sit id, quo majus cogitari non possit; quum multi antiquorum mundum istum dixerint Deum esse. Nec etiam ex interpretationibus hujus nominis *Deus*, quas Damascenus posuit, aliquid hujus intelligi datur. Deinde quia, dato quod ab omnibus per hoc nomen *Deus* intelligatur aliquid quo majus cogitari non possit, non necesse erit aliquid esse, quo majus cogitari non potest, in rerum natura. Eodem enim modo necesse est poni rem et nominis rationem. Ex hoc autem quod mente concipitur quod profertur hoc nomine *Deus*, non sequitur Deum esse, nisi in intellectu. Unde nec oportebit id, quo majus cogitari non potest, esse nisi in intellectu; et ex hoc non sequitur quod sit aliquid in rerum natura, quo majus cogitari non possit. Et sic nullum inconveniens accidit ponentibus Deum non esse. Non enim inconveniens est, quolibet dato vel in re vel in intellectu, aliquid majus cogitari posse, nisi ei qui concedit esse aliquid, quo majus cogitari non possit in rerum natura.

Nec etiam oportet, ut secunda ratio proponebat, Deo posse aliquid majus cogitari, si potest cogitari non esse. Nam quod possit cogitari non esse, non ex imperfectione sui esse est vel incertitudine, quum suum esse sit secundum se manifestissimum, sed ex debilitate nostri intellectus, qui eum intueri non potest per seipsum, sed ex effectibus ejus. Et sic, ad cognoscendum ipsum esse, ratiocinando perducitur.

Ex quo etiam tertia ratio solvitur. Nam, sicut nobis per se notum est quod *totum sua parte sit majus*, sic videntibus ipsam divinam essentiam per se notissimum est Deum esse, ex hoc quod sua essentia est suum esse. Sed, quia ejus essentiam videre non possumus, ad ejus esse cognoscendum, non per seipsum, sed per ejus effectus pervenimus.

Ad quartam etiam patet solutio. Sic enim homo naturaliter Deum cognoscit, sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum homo naturaliter, in quantum desiderat naturaliter beatitudinem, quæ est quædam similitudo divinæ bonitatis. Sic igitur non oportet, quod Deus ipse, in se considera tus, sit naturaliter notus homini, sed similitudo ipsius. Unde oportet quod, per ejus similitudines in effectibus repertas, in cognitionem ipsius homo ratiocinando perveniat.

Ad quintam etiam de facili patet solutio. Nam Deus est quidem in quo omnia cognoscuntur, non ita quod alia non cognoscantur nisi eo cognito sicut in principiis per se notis accidit, sed quia per ejus influentiam omnis causatur in nobis cognitio. (I part., q. II, art. 12.)

CAPUT XII.

DE OPINIONE DICENTIUM QUOD DEUM ESSE SOLA FIDE TENETUR, ET DEMONSTRARI NON POTEST.

Est autem quædam aliorum opinio, prædictæ positioni contraria, per quam etiam inutilis redderetur conatus intendentium probare *Deum esse*.

Dicunt enim quod *Deum esse* non potest per rationem inveniri, sed per solam viam fidei et revelationis est acceptum.

Ad hoc autem dicendum moti sunt quidam propter debilitatem rationum, quas aliqui inducebant ad probandum Deum esse. Posset tamen hic error fulcimentum aliquod falso sibi assumere ex quorumdam philosophorum dictis, qui ostendunt, per rationem, in Deo idem esse essentiam et esse, scilicet id quo respondetur ad *quid est*, et ad questionem *an est*. Via autem rationis perveniri non potest, ut sciatur de Deo *quid est*. Unde nec ratione videtur posse demonstrari an Deus sit.

Item, si ut principium ad demonstrandum *an est*, secundum artem Philosophi, oportet accipere quid significet nomen (ratio vero significata per nomen est definitio, secundum Philosophum, in quarto *Metaphysicorum*, text. 28), nulla igitur remanebit via ad demonstrandum Deum esse remota divinæ essentiæ vel quidditatis cognitione.

Item, si demonstrationis principia a sensu cognitionis originem sumunt, ut in *Posterioribus* ostenditur (text. 33), ea quæ omnem sensum et sensibilia excedunt, videntur indemonstrabilia esse. Hujusmodi autem est *Deum esse*; est igitur indemonstrabile.

Hujusmodi autem sententiæ falsitas nobis ostenditur : tum ex demonstrationis arte, quæ ex effectibus causas concludere docet; tum ex ipso scientiarum ordine ; nam si non sit aliqua scibilis substantia supra substantiam sensibilem, non erit aliqua scientia supra naturalem, ut dicitur in quarto *Metaphysicorum* (text. comm. 7).; tum ex philosophorum studio, qui Deum esse demonstrare conati sunt; tum etiam apostolica veritate asserente : *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur* (Rom., I, 20).

Nec hoc debet movere, quod in Deo idem est essentia et esse, ut prima ratio proponebat. Nam hoc intelligitur de esse, quo Deus in seipso subsistit, quod nobis quale sit ignotum est, sicut ejus essentia ; non autem intelligitur de esse, quod significat compositionem intellectus. Sic enim *esse Deum* sub demonstratione cadit, dum ex rationibus demonstrativis mens nostra inducitur hujusmodi propositionem de Deo formare, qua exprimat Deum esse.

In rationibus autem in quibus demonstratur Deum esse, non oportet assumi pro medio divinam essentiam sive quidditatem, ut secunda ratio proponebat; sed loco quidditatis accipitur pro medio effectus, sicut accidit in demonstrationibus *quia*, et ex hujusmodi effectu sumitur ratio hujus nominis *Deus*. Nam omnia divina nomina imponuntur vel ex remotione effectuum divinorum ab ipso, vel ex aliqua habitudine Dei ad suos effectus.

Patet etiam ex hoc quod, etsi Deus sensibilia omnia et sensum excedat, ejus tamen effectus, ex quibus demonstratio sumitur ad probandum Deum esse, sensibiles sunt; et sic nostræ cognitionis origo in sensu est, etiam de his quæ sensum excedunt.

CAPUT XIII.

RATIONES AD PROBANDUM DEUM ESSE.

Ostenso igitur quod non est vanum niti ad demonstrandum Deum esse, procedamus ad ponendum rationes, quibus tam philosophi quam doctores catholici Deum esse probaverunt.

Primo autem ponemus rationes quibus Aristoteles procedit ad probandum Deum esse, qui hoc probare intendit ex parte motus, duabus viis.

Quarum prima talis est : Omne quod movetur, ab alio movetur. Patet autem sensu aliquid moveri, utputa solem; ergo, alio movente, movetur. Aut ergo illud movens movetur, aut non. Si non movetur, ergo habemus propositum, quod necesse est ponere aliquod movens immobile, et hoc dicimus *Deum*. Si autem movetur, ergo ab alio movente movetur. Aut ergo est procedere in infinitum, aut est devenire ad aliquod movens immobile; sed non est procedere in infinitum ; ergo necesse est ponere aliquod primum movens immobile.

In hac autem probatione sunt duæ propositiones probandæ, scillicet quod omne motum movetur ab alio, et quod in moventibus et motis non sit procedere in infinitum.

Quorum primum probat Philosophus tribus modis.

Primo sic : Si aliquid movet seipsum, oportet quod in se habeat principium motus sui; aliter manifeste ab alio moveretur. Oportet etiam quod sit primomotum, scilicet quod moveatur ratione sui ipsius et non ratione suæ partis, sicut movetur animal per motum pedis. Sic enim totum non moveretur a se, sed a sua parte, et una pars ab alia (Physic., VII, init.). Oportet etiam ipsum divisibile esse et habere partes, quum omne quod movetur sit divisibile, ut probatur in sexto *Physicorum* (text. comm. 32 et 88). His suppositis, sic arguit :

Hoc quod à seipso ponitur moveri, est primomotum : ergo ad quietem unius partis ejus non sequitur quies totius. Si enim, quiescente una parte, alia pars ejus moveretur, tunc ipsum totum non esset primomotum, sed pars ejus quæ movetur, alia quiescente. Nihil autem quod quiescit, quiescente alio, movetur a seipso. Cujus enim quies ad quietem sequitur alterius, oportet quod motus ad motum alterius sequatur; et sic non movetur a seipso. Ergo hoc quod ponebatur a seipso moveri, non movetur a seipso ; necesse est ergo omne quod movetur ab alio moveri.

Nec obviat huic rationi quod forte aliquis posset dicere quod ejus, quod ponitur movere seipsum, pars non potest quiescere ; et iterum, quod partis non est quiescere vel moveri nisi per accidens, ut Avicenna calumniatur; quia vis rationis in hoc consistit, quod, si aliquid seipsum moveat primo et per se, non ratione partium, oportet quod suum moveri non dependeat ab aliquo ; moveri autem ipsius divisibilis, sicut et ejus esse, dependet a partibus ; et sic non potest seipsum movere primo et per se. Non requiritur ergo, ad veritatem conditionalis inductæ, quod supponat partem moventis seipsum quiescere, quasi quoddam verum absolute, sed oportet hanc conditionalem esse veram, quod, *si quiesceret pars*, *quiesceret totum*; quæ quidem potest esse vera, etiamsi antecedens sit impossibile : sicut ista conditionalis est vera : S*i homo est asinus*, *est irrationalis*.

Secundo probat (Physic., VIII, text. comm. 27 et seq.) per inductionem sic : Omne quod movetur per accidens, non movetur a seipso ; movetur enim ad motum alterius. Similiter neque quod movetur per violentiam, ut manifestum est ; neque quæ moventur per naturam, ut ex se mota, sicut animalia quæ constat ab anima moveri; nec iterum quæ moventur per naturam, ut gravia et levia, quia hæc moventur a generante et removente

prohibens. Omne autem quod movetur, aut movetur per se, aut per accidens. Si per se, vel per violentiam, vel per naturam ; et hoc vel motum ex se, ut animal, vel non motum ex se, ut grave et leve. Ergo omne quod movetur ab alio movetur.

Tertio probat (Phys. VIII, text. comm. 30) sic : Nihil idem est simul in actu et in potentia, respectu ejusdem ; sed omne quod movetur, in quantum hujusmodi, est in potentia, quia motus est actus exsistentis in potentia, secundum quod hujusmodi. Omne autem quod movet est in actu, in quantum hujusmodi, quia, nihil agit, nisi secundum quod est in actu. Ergo nihil est, respectu ejusdem, movens actu et motum ; et sic nihil movet seipsum.

Sciendum autem quod Plato, qui posuit omne movens moveri, communius accepit nomen motus quam Aristoteles. Aristoteles enim (Phys. III, text. comm. 6), proprie accipit motum, secundum quod est actus exsistentis in potentia secundum quod hujusmodi, qualiter non est nisi divisibilium et corporum, ut probatur in sexto *Physic.* (text. comm. 32). Secundum Platonem autem, movens seipsum non est corpus. Accipiebat enim motum pro qualibet operatione, ita quod intelligere et operari sit quoddam moveri : quem etiam modum loquendi Aristoteles tangit in tertio *De anima* (text. comm. 20). Secundum hoc ergo dicebat Plato primum movens seipsum movere, quod intelligit se et vult vel amat se ; quod in aliquo non repugnat rationibus Aristotelis. Nihil enim differt devenire ad aliquod primum quod moveat se, secundum Platonem, et devenire ad primum quod omnino sit immobile, secundum Aristotelem.

Aliam autem propositionem, scilicet quod in moventibus et motis non sit procedere in infinitum, probat tribus rationibus.

Quarum prima talis est (Physic., VII, text. comm. 3-10) : Si in motoribus et motis proceditur in infinitum, oportet omnia hujusmodi infinita corpora esse, quia omne quod movetur est divisibile et corpus, ut probatur in sexto *Physicorum* (text. comm. 33 et infra). Omne autem corpus quod movet motum, simul dum movet, movetur ; ergo omnia ista infinita simul moventur, dum unum eorum movetur ; sed unum eorum, quum sit finitum, movetur tempore finito (Physic., VII., text. comm. 8 et seq.) ; ergo omnia illa infinita moventur tempore finito. Hoc autem est impossibile ; ergo impossibile est quod in motoribus et motis procedatur in infinitum.

Quod autem sit impossibile quod infinita prædicta moveantur tempore finito, sic probat : Movens et motum opportet esse simul, ut probat, inducendo in singulis speciebus motus. Sed corpora non possunt simul esse, nisi per continuitatem vel contiguationem. Quum ergo omnia prædicta, moventia et mota, sint corpora, ut probatum est, oportet quod sint quasi unum mobile per continuationem vel contiguationem. Et sic unum infinitum movebitur tempore finito ; quod est impossibile, ut probatur sexto *Physicorum* (text. comm. 60-74).

Secunda ratio ad idem probandum talis est (Physic., VII, text. comm. 33 et 34) : In moventibus et motis ordinatis, quorum scilicet unum per ordinem ab alio movetur, hoc necesse est inveniri, quod, remoto primo movente vel cessante a motione, nullum aliorum movebit neque movebitur ; quia primum est causa movendi omnibus aliis. Sed si sunt moventia et mota per ordinem in infinitum, non erit aliquod primum movens, sed omnia erunt quasi media moventia. Ergo nullum aliorum poterit moveri, et sic nihil movebitur in mundo.

Tertia probatio in idem redit, nisi quod est ordine transmutato, incipiendo scilicet a superiori ; et est talis (Physic., VIII, text. 35) : Id quod movet instrumentaliter, non potest movere, nisi sit aliquid, quod principaliter moveat. Sed, si in infinitum procedatur in moventibus et motis, omnia erunt quasi instrumentaliter moventia, quia ponentur sicut moventia mota ; nihil autem erit sicut principale movens ; ergo nihil movebitur.

Et sic patet probatio utriusque propositionis, quæ supponebatur in prima demonstrationis via, qua probat Aristoteles esse primum motorem immobilem.

Secunda via talis est : Si omne movens movetur, aut hæc positio est vera per se, aut per accidens. Si per accidens, ergo non est necessaria. Quod enim est per accidens verum, non est necessarium. Contingens est ergo nullum movens moveri. Sed si movens non movetur, non movet, ut adversarius dicit. Ergo contingens est nihil moveri. Nam si nihil movet nihil movetur. Hoc autem habet Aristoteles pro impossibili, quod scilicet aliquando nullus motus sit. Ergo primum non fuit contingens, quia ex falso contingenti non sequitur falsum impossibile. Et sic hæc propositio : omne movens ab alio movetur, non fuit per accidens vera.

Item, si aliqua duo sunt conjuncta per accidens in aliquo, et unum illorum invenitur sine altero, probabile est quod alterum absque illo inveniri possit, sicut si *album* et *musicum* inveniuntur in *Socrate* et in *Platone*, invenitur *musicum* absque *albo,* probabile est quod in aliquo alio possit inveniri *album* absque *musico.* Si igitur movens et motum conjunguntur in aliquo per accidens, motum autem invenitur in aliquo absque eo quod moveat, probabile est quod movens inveniatur absque eo quod moveatur. Nec contra hoc potest fieri instantia de duobus quorum unum ab altero dependet, quia hæc non conjunguntur per se, sed per accidens.

Si autem prædicta propositio est vera per se, similiter sequitur impossible vel inconveniens, quia vel oportet quod movens moveatur eadem specie motus qua movet, vel alia. Si eadem, ergo oportebit quod *alterans alteretur,* et ulterius quod *sanans sanetur*, et quod *docens doceatur,* etiam secundum eadem scientiam hoc autem est impossibile. Nam docentem necesse est habere scientiam, addiscentem vero necesse est non habere, et sic idem habebitur ab eodem et non habebitur, quod est impossibile.

Si autem secundum aliam speciem motus moveatur, ita scilicet quod alterans moveatur secundum locum, et movens secundum locum augeatur et sic de aliis, cum sint finita genera et species motus, sequetur quod non sit abire in infinitum. Et sic erit aliquod primum movens quod non movetur ab alio ; nisi forte aliquis dicat, quod fiat reflexio hoc modo, quod, completis omnibus generibus et speciebus motus, iterum oporteat redire ad primum : ut, si movens secundum locum alteretur, et alterans augeatur, iterum augens moveatur secundum locum. Sed ex hoc sequitur idem quod prius, scilicet quod id quod movet secundum aliquam speciem motus, secundum eamdem moveatur, licet non immediate, sed mediate. Ergo relinquitur quod oportet ponere aliquod primum quod non moveatur ab aliquo exteriori. Quia vero, hoc habito, quod scilicet sit primum movens quod non movetur ab alio exteriori, non sequitur quod sit penitus immobile, ideo ulterius procedit Aristoteles dicendo quod hoc potest esse dupliciter. Uno modo ita, quod illud primum sit penitus immobile. Quo posito habetur propositum scilicet quod sit aliquod primum movens immobile : alio modo quod illud primum moveatur a seipso : et hoc videtur probabile, quia quod est per se, semper est prius eo quod est per aliud. Unde etiam in motis primum motum rationabile est per seipsum moveri, non ab alio. Sed hoc dato iterum idem sequetur, non enim potest dici quod movens seipsum, totum moveatur a toto, quia sic sequerentur prædicta inconvenientia, scilicet quod aliquis simul doceret et doceretur, et similiter in aliis motibus. Et iterum quod aliquid simul esset in potentia et actu. Nam movens, in quantum hujusmodi, est actu : motum vero in potentia. Relinquitur igitur, quod una pars ejus est movens tantum, et altera mota ; et sic habetur idem quod prius, quod aliquid sit movens immobile : ipsum enim habere partem necessarium est, cum omne movens sit divisibile. Non autem potest dici quod utraque pars moveatur, ita quod una ab altera, neque quod una pars moveat seipsam et moveat alteram, neque quod totum moveat partem, neque quod pars moveat

totum, quia sequerentur præmissa inconvenientia, scilicet quod aliquid simul moveret et moveretur secundum eamdem speciem motus, et quod simul esset in potentia et actu, et ulterius quod totum non esset primo movens se, sed ratione partis (Physic., VIII, text. comm. 5). Relinquitur ergo, quod moventis seipsum oportet unam partem esse immobilem et moventem aliam partem.

Sed quia in moventibus se quæ sunt apud nos, scilicet in animalibus, pars movens, scilicet anima, etsi sit immobilis per se, movetur tamen per accidens, ulterius ostendit quod primi moventis seipsum pars movens non movetur neque per se neque per accidens. Moventia enim se, quæ sunt apud nos, scilicet animalia, cum sint corruptibilia, pars movens in eis movetur per accidens. Necesse est autem moventia se corruptibilia reduci ad aliquod primum movens se, quod sit sempiternum. Ergo necesse est aliquem motorem esse alicujus moventis seipsum qui neque per se, neque per accidens moveatur.

Quod autem necesse sit, secundum suam positionem, aliquod movens se esse sempiternum, patet. Si enim motus est sempiternus, ut ipse supponit (Physic., VIII, text. 46 et seq.), oportet quod generatio moventium seipsa, quæ sunt generabilia et corruptibilia, sit perpetua. Sed hujus perpetuitatis non potest esse causa aliquod ipsorum moventium se; quia non semper est; nec simul omnia, tum quia infinita essent, tum quia non simul sunt. Relinquitur ergo quod oportet esse aliquod movens seipsum perpetuum, quod causat perpetuitatem generationis in istis inferioribus moventibus se, et sic motor ejus non movetur neque per se, neque per accidens.

Item, in moventibus se videmus quod aliqua incipiunt de novo moveri propter aliquem motum, quo non movetur a seipso animal, sicut cibo digesto, aut aere alterato; quo quidem motu ipse motor movens seipsum movetur per accidens. Ex quo potest accipi quod nullum movens seipsum movetur semper, cujus motor movetur per se vel per accidens. Primum movens seipsum movetur semper, alias non posset motus esse sempiternus, cum omnis alius motus a motu primi moventis seipsum causetur. Relinquitur igitur quod primum movens seipsum movetur a motore qui non movetur neque per se, neque per accidens.

Nec est contra hanc rationem quod motores inferiorum orbium movent motum sempiternum et tamen dicuntur moveri per accidens non ratione suiipsorum, sed ratione suorum mobilium, quæ sequuntur motum superioris orbis.

Sed quia Deus non est pars alicujus moventis seipsum, ulterius Aristoteles (Metaphys., l. XII, comm. 36) investigat, ex hoc motore qui est pars moventis seipsum, alium motorem separatum omnino, qui est Deus. Quum enim omne movens seipsum moveatur per appetitum, oportet quod motor, qui est pars moventis seipsum, moveat propter appetitum alicujus appetibilis, quod est eo superius in movendo ; nam appetens est quodammodo movens-motum ; appetibile autem est movens omnino non motum. Oportet igitur esse primum motorem separatum, omnino immobilem, qui Deus est.

Prædictos autem processus duo videntur infirmare :

Quorum primum est, quod procedunt ex suppositione æternitatis motus; quod apud Catholicos supponitur esse falsum. Et ad hoc dicendum, quod via efficacissima ad probandum *Deum esse*, est ex suppositione novitatis mundi, non autem sic, ex suppositione æternitatis mundi ; qua posita, minus videtur esse manifestum, quod Deus sit. Nam, si mundus et motus de novo incepit, planum est quod oportet poni aliquam causam, quæ de novo producat mundum et motum; quia omne, quod de novo fit, ab aliquo innovatore oportet sumere originem, quum nihil educat se de potentia in actum vel de non-esse in esse.

Secundum est, quod supponitur, in prædictis demonstrationibus, primum motum, scilicet corpus cœleste, esse motum ex se, ex quo sequitur

ipsum esse animatum; quod a multis non conceditur. Et ad hoc dicendum est, quod, si primum movens non ponitur motum ex se, oportet quod moveatur immediate a penitus immobili. Unde etiam Aristoteles sub divisione hanc conclusionem inducit, quod scilicet oporteat vel statim devenire ad primum movens immobile separatum, vel ad movens seipsum ex quo statim devenitur ad movens primum immobile separatum.

Procedit autem Philosophus alia via, in secundo *Metaphysicorum* (text. comm. 6), ad ostendendum non posse procedi in infinitum in causis efficientibus, sed esse deveniendum ad unam causam primam; et hanc dicimus Deum. Et hæc via talis est:

In omnibus causis efficientibus ordinatis, primum est causa medii, et medium est causa ultimi; sive sit unum, sive sint plura media. Remota autem causa, removetur id cujus est causa; ergo remoto primo, medium causa esse non poterit. Sed si procedatur in causis efficientibus in infinitum nulla causarum erit prima; ergo omnes aliæ tollentur, quæ sunt mediæ. Hoc autem est manifeste falsum; ergo oportet ponere primam causam efficientem esse, quæ Deus est.

Potest etiam et alia ratio colligi ex verbis Aristotelis, in secundo libro *Metaphysicorum* (text. comm. 8); ostendit enim ibi quod ea quæ sunt maxime vera sunt et maxime entia. In quarto etiam *Metaphysicorum* (text. comm. 8), ostendit esse aliquid maxime verum, ex hoc quod videmus duorum falsorum unum altero esse magis falsum; unde oportet ut alterum sit etiam altero verius. Hoc autem est secundum approximationem ad id quod est simpliciter et maxime verum. Ex quibus concludi potest ulterius, esse aliquid quod est maxime ens; et hoc dicimus Deum.

Adhuc etiam inducitur a Damasceno (l. I, c. 3) alia ratio sumpta ex rerum gubernatione; quam etiam innuit Commentator in secundo *Physicorum* (comm. 75, init.). Et est talis: Impossibile est aliqua contraria et dissonantia in unum ordinem concordare semper vel pluries, nisi alicujus gubernatione, ex qua omnibus et singulis tribuitur, ut ad certum finem tendant; sed in mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare, non ut raro et a casu, sed ut semper vel in majori parte. Oportet ergo esse aliquid, cujus providentia mundus gubernetur; et hoc dicimus Deum.

CAPUT XIV.

QUOD AD COGNITIONEM DEI OPORTET UTI VIA REMOTIONIS.

Ostenso igitur, quod est aliquod primum ens, quod Deum dicimus, oportet ejus conditiones investigare.

Est autem *via remotionis* utendum, præcipue in consideratione divinæ substantiæ. Nam divina substantia omnem formam, quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit; et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est, sed aliqualem ejus habemus notitiam cognoscendo quod non est. Tanto enim ejus notitiæ magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab eo poterimus removere; tanto enim unumquodque perfectius cognoscimus, quanto differentias ejus ad alia plenius intuemur; habet enim res unaquæque in seipsa esse proprium ab omnibus aliis distinctum. Unde, et in rebus quarum definitiones cognoscimus, primo eas in genere collocamus, per quod scimus in communi *quid est;* et postmodum differentias addimus, quibus a rebus aliis distinguantur; et sic perficitur substantiæ rei completa notitia.

Sed quia, in consideratione substantiæ divinæ, non possumus accipere *quid* quasi genus, nec distinctionem ejus ab aliis rebus per affirmativas differentias accipere possumus, oportet eam accipere per differentias negativas. Sicut autem, in affirmativis differentiis, una aliam contrahit et

magis ad completam designationem rei appropinquat, secundum quod a pluribus differre facit, ita una differentia negativa per aliam contrahitur, quæ a pluribus differre facit; sicut, si dicamus Deum non esse accidens per hoc quod ab omnibus accidentibus distinguitur. Deinde, si addamus ipsum non esse corpus, distinguemus ipsum etiam ab aliquibus substantiis; et sic per ordinem, ab omni eo quod est præter ipsum, per negationes hujusmodi, distinguetur; et tunc de substantia ejus erit propria consideratio, quum cognoscetur ut ab omnibus distinctus. Non tamen erit perfecta cognitio, quia non cognoscetur quid in se sit.

Ad procedendum igitur circa Dei cognitionem per viam remotionis, accipiamus principium id, quod ex superioribus jam monstratum est, scilicet quod Deus sit omnino immobilis; quod etiam auctoritas sacræ Scripturæ confirmat. Dicitur enim : *Ego Dominus, et non mutor* (Malach., III, 6); *Apud quem non est transmutatio* (Jacob., I, 17); *Non est Deus quasi homo, ut mutetur* (Num., XXIII, 19).

CAPUT XV.

QUOD DEUS EST ÆTERNUS.

Ex hoc autem apparet ulterius Deum esse æternum.

Nam omne quod incipit esse vel desinit, per motum vel mutationem hoc patitur. Ostensum autem est Deum esse omnino immutabilem; est igitur æternus, carens principio et fine.

Item, illa sola tempore mensurantur quæ moventur, eo quod tempus est numerus motus, ut patet in quarto *Physic.* (text. comm. 101). Deus autem est omnino absque motu, ut jam probatum est (c. 13); tempore igitur non mensuratur. Igitur in ipso non est prius vel posterius accipere; non ergo habet esse post non esse, nec non esse post esse potest habere, nec aliqua successio in esse ipsius inveniri potest, quia hæc sine tempore intelligi non possunt. Est igitur carens principio et fine, totum esse suum simul habens; in quo ratio æternitatis consistit.

Adhuc, si Deus aliquando non fuit et postmodum fuit, ab aliquo eductus est de non esse in esse; non autem a seipso, quia quod non est non potest aliquid agere. Si autem ab alio, illud est prius eo. Ostensum est autem Deum esse primam causam; non igitur esse incepit; unde nec esse desinet, quia quod semper fuit habet virtutem semper essendi. Est igitur æternus.

Amplius, videmus in mundo quædam quæ sunt possibilia esse et non esse, scilicet generabilia et corruptibilia. Omne autem quod est possibile esse, causam habet; quia, quum de se æqualiter se habeat ad duo, scilicet esse et non esse, oportet, si ei approprietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa. Sed in causis non est procedere in infinitum, ut supra (c. 13) probatum est, per rationem Aristotelis; ergo oportet ponere aliquid quod sit necesse esse. Omne autem necessarium vel habet causam suæ necessitatis aliunde, vel non, sed est per seipsum necessarium. Non est autem procedere in infinitum in necessariis quæ habent causam suæ necessitatis aliunde; ergo oportet ponere aliquod primum necessarium, quod est per seipsum necessarium; et hoc est Deus, quum sit prima causa, ut dictum est (c. 13). Igitur Deus æternus est, quum omne necessarium per se sit æternum.

Ostendit etiam Aristoteles, ex sempiternitate temporis, sempiternitatem motus; ex quo iterum ostendit sempiternitatem substantiæ moventis. Prima autem substantia movens Deus etiam est; igitur sempiternus. Negata enim sempiternitate temporis et motus, adhuc remanet ratio ad sempiternitatem substantiæ; nam, si motus incepit, oportet quod ab

aliquo movente inceperit, qui si inceperit, ab aliquo agente incepit. Et sic vel in infinitum ibitur, vel devenietur ad aliquid quod non incepit.

Huic autem veritati divina auctoritas testimonium perhibet. Unde Psalmista : *Tu autem, Domine, in æternum permanes* (Psal. CI, 13). Et idem : *Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient* (Ibid. 28.) (1 part., q. X.)

CAPUT XVI.

QUOD IN DEO NON SIT POTENTIA PASSIVA.

Si autem Deus æternus est, necesse est ipsum non esse in potentia.

Omne enim id, in cujus substantia admiscetur potentia, secundum id quod habet de potentia, potest non esse; quia quod potest esse, potest non esse. Deus autem secundum se non potest non esse, quum sit sempiternus; in Deo igitur non est potentia ad esse.

Adhuc, quamvis id, quod quandoque est in potentia, quandoque in actu, prius sit tempore in potentia quam in actu, tamen simpliciter actus est prior potentia; quia potentia non educit se in actum, sed oportet quod educatur in actum per aliquid quod sit actu. Omne igitur quod est aliquo modo in potentia, habet aliquid prius se. Deus autem est primum ens et prima causa, ut ex supradictis patet; non igitur habet in se aliquid potentiæ admixtum.

Item, id quod est per se necesse esse, nullo modo est possibile esse; quia quod est per se necesse esse, non habet causam. Omne autem quod est possibile esse, habet causam, ut supra ostensum est. Deum autem per se est necesse esse; nullo igitur modo est possibile esse; nihil ergo potentiæ in sua substantia invenitur.

Item, unumquodque agit secundum quod est actu. Quod igitur non est totus actus, non toto se agit, sed aliquo sui. Quod autem non toto se agit, non est primum agens; agit enim alicujus participatione, non per essentiam suam. Primum igitur agens, quod est Deus, nullam habet potentiam admixtam, sed est actus purus.

Adhuc, unumquodque sicut natum est agere in quantum est actu, ita natum est pati in quantum est potentia; nam motus est actus in potentia exsistentis. Sed Deus est omnino impassibilis ac immutabilis, ut patet ex prædictis; nihil ergo habet de potentia, scilicet passiva.

Item, videmus aliquid esse in mundo, quod exit de potentia in actum. Non autem educit se de potentia in actum; quia quod est in potentia, nondum est; unde nec agere potest. Ergo oportet esse aliquid aliud prius, quo educatur de potentia in actum. Et iterum, si hoc est exiens de potentia in actum, oportet ante hoc aliquid aliud poni, quo reducatur in actum. Hoc autem in infinitum procedere non potest; ergo oportet devenire ad aliquid, quod est tantum actu, et nullo modo in potentia; et hoc dicimus Deum.

CAPUT XVII.

QUOD DEUS NON EST MATERIA.

Apparet etiam ex hoc, Deum non esse materiam :

Quia materia id quod est in potentia est.

Item, materia non est agendi principium; unde efficiens et materia in idem non incidunt, secundum Philosophum (Physic., I, 79). Deo autem convenit esse primam causam effectivam rerum, ut supra dictum est. Ipse igitur materia non est.

Amplius, sequitur res naturales casu exsistere his qui in materiam omnia reducebant, sicut in causam primam; contra quos agitur in secundo Physicorum (text. comm. 77). Si igitur Deus, qui est prima causa, sit causa materialis rerum, sequitur omnia casu exsistere.

Item, materia non fit causa alicujus in actu, nisi secundum quod alteratur et mutatur. Si igitur Deus est immobilis, ut probatum est (c. 13), nullo modo potest esse rerum causa per modum materiæ.

Hanc autem veritatem fides catholica confitetur, quæ Deum non de sua substantia, sed de nihilo asserit cuncta creasse. In hoc autem insania Davidis de Dinando confunditur, qui ausus est dicere Deum esse idem quod prima materia, ex hoc quod, si non esset idem, oporteret differre ea aliquibus differentiis; et sic non essent simplicia; nam in eo, quod per differentiam ab alio differt, ipsa differentia compositionem facit. Hoc autem processit ex ignorantia, qua nescivit quid inter differentiam et diversitatem intersit. Differens enim, ut in decimo *Metaphysicorum* (text. comm. 12) determinatur, dicitur ad aliquid; nam omne differens, aliquo est differens. Diversum autem aliquid absolute dicitur, ex hoc quod non est idem. Differentia igitur in his quærenda est, quæ in aliquo conveniunt; oportet enim aliquid in his assignari, secundum quod differant, sicut duæ species conveniunt in genere, unde oportet quod differentiis distinguantur. In his autem, quæ in nullo conveniunt, non est quærendum quo differant; sed seipsis diversa sunt. Sic enim et oppositæ differentiæ ab invicem distinguuntur; non enim participant genus, quasi partem suæ essentiæ; et ideo non est quærendum quibus differant; seipsis enim diversa sunt. Sic etiam Deus et materia prima distinguuntur, quorum unum est actus purus, aliud potentia pura, in nullo convenientiam habentes.

CAPUT XVIII.

QUOD IN DEO NULLA SIT COMPOSITIO.

Ex præmissis autem concludi potest, quod in Deo nulla sit compositio.

Nam, in omni composito, oportet esse actum et potentiam. Non enim plura possunt simpliciter fieri unum, nisi aliquid ibi sit actus et aliquid potentia. Quæ enim actu sunt non uniuntur, nisi quasi colligata vel sicut congregata : quæ non sunt unum simpliciter; in quibus etiam ipsæ partes congregatæ, sunt sicut potentia respectu unionis. Sunt enim unitæ in actu, postquam fuerint in potentia unibiles. In Deo autem nulla est potentia; non est igitur in eo aliqua compositio.

Item, omne compositum posterius est suis componentibus. Primum ergo ens, quod Deus est, ex nullis compositum est.

Adhuc, omne compositum est potentia dissolubile, quantum est ex ratione compositionis, licet in quibusdam sit aliquid aliud dissolutioni repugnans. Quod autem est dissolubile est in potentia ad non esse; quod Deo non competit, quum sit per se necesse esse. Non est ergo in eo aliqua compositio.

Amplius, omnis compositio indiget aliquo componente; si enim compositio est, ex pluribus est. Quæ autem secundum se sunt plura, in unum non conveniunt, nisi ab aliquo componente uniantur. Si igitur compositus esset Deus, haberet componentem; non enim ipse seipsum componere posset, quia nihil est causa suiipsius; esset enim prius seipso, quod est impossibile. Componens autem est causa efficiens compositi. Ergo Deus haberet causam efficientem; et sic non esset causa prima, quod supra (c. 13) habitum est.

Item, in quolibet genere, tanto aliquid est nobilius, quanto simplicius ;

sicut, in genere calidi, ignis, qui non habet aliquam permixtionem frigidi. Quod igitur est in fine nobilitatis omnium entium, oportet esse in fine simplicitatis. Hoc autem, quod est in fine nobilitatis omnium entium, dicimus Deum, quum sit prima causa ; causa enim est nobilior effectu. Nulla igitur compositio ei accidere potest.

Præterea, in omni composito, bonum non est hujus vel illius partis, sed totius ; et dico bonum secundum illam bonitatem, quæ est propria totius et perfectio ejus. Nam partes sunt imperfectæ respectu totius, sicut partes hominis non sunt homo. Partes etiam numeri senarii non habent perfectionem senarii ; et similiter partes lineæ non perveniunt ad perfectionem mensuræ, quæ in tota linea invenitur. Si ergo Deus est compositus, perfectio et bonitas ejus propria invenitur in toto, non autem in aliqua ejus partium. Et sic non erit in eo pure id bonum quod est proprium ei ; non est ergo ipse primum et summum bonum.

Item, ante multitudinem oportet invenire unitatem. In omni autem composito est multitudo. Igitur oportet id, quod est ante omnia, scilicet Deum, omni compositione carere. (I part., q. III, art. 7.)

CAPUT XIX.

QUOD IN DEO NIHIL EST VIOLENTUM NIHILQUE PRÆTER NATURAM.

Ex hoc autem concluditur quod in Deo nihil potest esse violentum, neque extra naturam. Omne enim illud in quo aliquid violentum et præter naturam invenitur aliquid sibi additum habet. Nam quod est de substantia rei non potest esse violentum neque præter naturam. Nullus autem simplex habet in se aliquid additum. Ex hoc enim compositio relinqueretur. Cum igitur Deus sit simplex, ut ostensum est, nihil in eo esse potest violentum neque præter naturam.

Amplius, necessitas coactionis est necessitas ex alio. In Deo autem non est necessitas ex alio, sed est per se ipsum necessarium et causa necessitatis aliis. Igitur in eo nihil est coactum.

Adhuc, ubicumque est aliquod violentum, ibi potest esse aliquid præter illud, quod rei per se conveniat. Nam violentum contrariatur ei quod est secundam naturam ; sed in Deo non est possibile esse aliquid præter id quod secundum se ei convenit, cum secundum se sit necesse esse, ut ostensum est (cap. 13) ; non potest igitur in eo esse aliquid violentum.

Item, omne in quo est aliquid violentum vel innaturale, natum est ab alio moveri. Nam violentum est cujus principum est extra, nihil conferente vim passo. Deus autem est omnino immobilis, ut ostensum est : igitur non potest in eo esse aliquid violentum vel innaturale.

Hinc est quod Philosophus dicit in V *Metaph.* quod in his quæ sunt sempiterna et immobilia nihil est violentum, neque præter naturam.

CAPUT XX.

QUOD DEUS NON EST CORPUS.

Ex prædictis autem ostenditur, quod Deus non est corpus.

Omne enim corpus, quum sit continuum, compositum est et partes habens. Deus autem non est compositus, ut ostensum est (c. 18) ; igitur corpus non est.

Præterea, omne *quantum* est aliquo modo in potentia ; nam *continuum* est in potentia divisibile in infinitum ; *numerus* autem in infinitum est augmen-

tabilis. Omne autem corpus est *quantum*; ergo omne corpus est in potentia. Deus autem non in potientia, sed actus purus, ut ostensum est (c. 16). Ergo Deus non est corpus.

Adhuc, si Deus est corpus, oportet quod sit aliquod corpus naturale; nam corpus mathematicum non est per se exsistens, ut Philisophus probat (Metaphys., III, text. comm. 17), eo quod dimensiones accidentia sunt. Non autem est corpus naturale, quum sit immobilis, ut ostensum est (c. 13); omne autem corpus naturale mobile est. Deus igitur non est corpus.

Amplius, omne corpus finitum est, quod tam de corpore circulari quam de recto probatur in primo *De cœlo et mundo* (text. 35-75). Quodlibet autem corpus finitum, intellectu et imaginatione, transcendere possumus. Si igitur Deus est corpus, intellectus et imaginatio nostra aliquid majus Deo cogitare possunt. Et sic Deus non est major intellectu nostro, quod est inconveniens, Non est igitur corpus.

Adhuc, cognitio intellectiva certior est quam sensitiva. Invenitur autem aliquod objectum sensus in rerum natura; ergo et intellectus. Sed secundum ordinem objectorum est ordo potentiarum, sicut et distinctio; ergo super omnia sensibilia est aliquid intelligibile, in rerum natura existens. Omne autem corpus in rebus existens est sensibile; igitur super omnia corpora est aliquid accipere nobilius. Si igitur Deus est corpus, non erit primum et maximum ens.

Præterea, quolibet corpore non vivente res vivens est nobilior. Quolibet autem corpore vivente sua vita est nobilior, quum per hoc habeat supra alia corpora nobilitatem. Id ergo quo nihil est nobilius, corpus non est. Hoc autem est Deus. Ergo non est corpus.

Item, inveniuntur rationes philosophorum (Physic., VIII, text. comm. 52 et seq.) ad idem ostendendum, procedentes ex æternitate motus, in hunc modum : In omni motu sempiterno, oportet quod primum movens non moveatur, neque per se, neque per accidens, sicut ex supradictis (c. 13) patet. Corpus autem cœli movetur circulariter motu sempiterno; ergo primus motor ejus non movetur neque per se neque per accidens. Nullum autem corpus movet localiter nisi moveatur; eo quod oportet motum et movens esse simul. Et sic corpus movens moveri oportet, ad hoc quod sit simul cum corpore moto. Nulla etiam virtus in corpore movet, nisi per accidens moveatur; quia, moto corpore, movetur per accidens virtus corporis. Ergo primus motor cœli non est corpus neque virtus in corpore; hoc autem ad quod ultimo reducitur motus cœli sicut ad primum movens immobile, est Deus. Deus igitur non est corpus.

Adhuc, nulla potentia infinita est potentia in magnitudine. Potentia primi motoris est potentia infinita. Ergo non est in aliqua magnitudine. Et sic Deus, qui est primus motor, neque est corpus, neque est virtus in corpore.

Prima sic probatur : Si potentia alicujus magnitudinis est infinita, aut erit magnitudinis finitæ aut infinitæ. Magnitudo infinita nulla est, ut probatur in tertio *Physicorum* (text. 39 et seq.), et in primo *De cœlo et mundo* (text. comm. 35-75); magnitudinis autem finitæ non est possibile esse potentiam infinitam; et sic, in nulla magnitudine, potest esse potentia infinita.

Quod autem in magnitudine finita non possit esse potentia infinita, sic probatur : Æqualem effectum quem facit potentia minor tempore majori, facit potentia major tempore minori, qualiscumque sit ille effectus, sive sit secundum alterationem, sive secundum motum localem, sive secundum quemcumque alium motum. Sed potentia infinita est major omni potentia finita, ergo oportet quod in minori perficiat effectum, velocius movendo quam potentia quæcumque finita. Nec potest esse, quod in minori quodam sit tempus. Relinquitur igitur, quod hoc erit in indivisibili temporis, et sic movere et moveri et motus essent in instanti, cujus contrarium demon-

stratum est in sexto *Phyisic.* (text. comm.29-32). Quod autem non possit potentia infinita magnitudinis finitæ movere in tempore, sic iterum probatur : sit potentia infinita quæ est A, accipiatur autem pars ejus, quæ est A B. Pars igitur ista movebit in tempore majori ; oportebit tamen esse aliquam proportionem hujus temporis ad tempus in quo movet tota potentia, cum utrumque tempus sit finitum. Sint igitur hæc duo tempora in decupla proportione se ad invicem habentia (non enim quantum ad hanc rationem differt istam, vel aliam proportionem dicere). Si autem addatur ad potentiam prædictam finitam, diminui oportebit de tempore secundum proportionem additionis ad potentiam finitam, quum major potentia in minori tempore moveat. Si ergo addatur decuplum, illa potentia movebit in tempore, quod erit decima pars temporis in quo movebat prima pars accepta infinitæ potentiæ, scilicet A B. Et tamen hæc potentia quæ est decuplum ejus, est potentia finita, quum habeat proportionem determinatam ad potentiam finitam. Relinquitur igitur, quod in æquali tempore moveat potentia finita et infinita, quod est impossibile. Non igitur potentia infinita magnitudinis finitæ, potest movere in tempore aliquo.

Quod autem potentia primi motoris sit infinita, sic probatur : Nulla potentia finita potest movere tempore infinito ; sed potentia primi motoris movet tempore infinito, quia motus primus est sempiternus ; ergo potentia primi motoris est infinita. Prima sic probatur : Si aliqua potentia finita alicujus corporis movet tempore infinito,pars illius corporis,habens partem potentiæ, movebit in tempore minori ; quia, quanto aliquid est majoris potentiæ, tanto in majori tempore motum continuare poterit ; et sic pars prædicta movebit tempore finito. Major autem pars in majori tempore movere poterit ; et sic semper, secundum quod addetur ad potentiam motoris, addetur ad tempus secundum eamdem proportionem. Sed additio aliquoties facta perveniet ad quantitatem totius vel etiam excedet ; ergo et additio ex parte temporis perveniet ad quantitatem temporis, in quo movet totum. Tempus autem, in quo totum movebat, dicebatur esse infinitum ; ergo tempus finitum metietur tempus infinitum ; quod est impossibile.

Sed contra hunc processum plures sunt objectiones :

Quarum una est : Quia potest poni, quod illud corpus, quod movet primum motum, non est divisibile, sicut patet de corpore cœlesti ; prædicta autem probatio procedit ex divisione ejus. Sed ad hoc dicendum est, quod conditionalis potest esse vera, cujus antecedens est impossibile ; et, si quid est quod destruat veritatem talis conditionalis, est impossibile ; si sicut aliquid destrueret veritatem hujus conditionalis : *Si homo volat, habet alas*, esset impossibile. Et secundum hunc modum intelligendus est processus probationis prædictæ; quia hæc conditionalis est vera : *Si corpus cœleste dividitur, pars ejus erit minoris potentiæ quam totum.* Hujus autem conditionalis veritas tollitur, si ponatur primum movens esse corpus, propter impossibilia quæ sequuntur. Unde patet hoc esse impossibile.

Et similiter potest responderi, si fiat objectio de augmento potentiarum finitarum, quia non est accipere, in rerum natura, potentias secundum omnem proportionem quam habet tempus ad tempus quodcumque. Est tamen conditionalis vera, qua, in prædicta probatione, indigetur.

Secunda objectio est : Quia, etsi corpus dividitur, aliqua virtus potest esse alicujus corporis, quæ non dividitur, diviso corpore ; sicut anima rationalis non dividitur, diviso corpore.

Et ad hoc est dicendum : Quod, per processum prædictum, non probatur quod non sit Deus conjunctus corpori, sicut anima rationalis corpori humano ; sed quod non est virtus in corpore, sicut virtus materialis, quæ dividitur ad divisionem corporis. Unde etiam dicitur de intellectu humano, quod non est corpus neque virtus in corpore. Quod autem Deus non sit unitus corpori sicut anima, alterius rationis est.

Tertia objectio est : Quod, si cujuslibet corporis potentia finita est, ut in prædicto processu ostenditur (per potentiam autem finitam non potest aliquid durare tempore infinito), sequitur quod nullum corpus possit durare tempore infinito ; et sic corpus cœleste de necessitate corrumpetur.

Ad hoc autem a quibusdam respondetur : Quod corpus cœleste, secundum potentiam suam, potest deficere ; sed perpetuitatem durationis acquirit ab alio, quod est potentiæ infinitæ. Et huic solutioni videtur attestari Plato, qui de corporibus cœlestibus Deum loquentem inducit in hunc modum : « Natura vestra estis dissolubilia, voluntate autem mea indissolubilia : quia voluntas mea major est nexu vestro ». Hanc autem solutionem improbat Commentator (Metaphys., XII, comm. 41, et Physic., VIII, comm. 79). Nam impossibile est, secundum eum, quod id, quod est de se possibile non esse, acquirat perpetuitatem essendi ab alio. Sequitur enim quod corruptibile mutaretur in incorruptibile, quod est impossibile secundum ipsum. Et ideo ipse in hunc modum respondet : quod in corpore cœlesti, omnis potentia quæ est, finita est. Non tamen oportet quod habeat omnem potentiam ; est enim in corpore cœlesti, secundum Aristotelem, in octavo *Metaphysicorum* (text. comm. 12), potentia ad *ubi*, sed non ad *esse*, et sic non oportet quod insit ei potentia ad non esse.

Sciendum tamen quod hæc responsio Commentatoris non est sufficiens, quia, si detur quod in corpore cœlesti non sit potentia quasi passiva ad esse, quæ est potentia materiæ, est tamen in eo potentia activa, quæ est virtus essendi, cum expresse Aristoteles dicat in primo *Cœli et mundi* (text. 20-23), quod cœlum habet virtutem ut sit semper, et ideo melius dicendum est quod, quum potentia dicatur ad actum, oportet judicare de potentia secundum modum actus. Motus autem, secundum sui rationem, quantitatem habet et extentionem, unde duratio ejus infinita requirit quod potentia movens sit infinita. Esse autem non habet aliquam extentionem quantitatis, præcipue in re cujus esse est invariabile, sicut cœlum ; et ideo non oportet quod virtus essendi sit infinita in corpore finito, licet in infinitum duret, quia non differt quod per illam virtutem aliquid duret in uno instanti vel tempore infinito, quum esse illud invariabile non attingatur a tempore nisi per accidens.

Quarta objectio est de hoc : Quod non videtur esse necessarium, quod illud, quod movet tempore infinito, habeat potentiam infinitam in illis moventibus, quæ movendo non alterantur ; quia talis motus nihil consumit de potentia eorum ; unde non minori tempore movere possunt, postquam aliquo tempore moverunt, quam ante ; sicut solis virtus finita est, et, quia in agendo ejus virtus activa non minuitur, infinito tempore potest agere in hæc inferiora secundum naturam.

Et ad hoc dicemus, quod corpus non movet, nisi motum, ut probatum est (c. 13) ; et ideo, si contingat corpus aliquod non moveri, sequitur ipsum non movere. In omni autem quod movetur, est potentia ad opposita, quia termini motus sunt oppositi ; et ideo, quantum est de se, omne corpus quod movetur possibile est non moveri ; et quod possibile est non moveri, non habet de se ut perpetuo tempore moveatur, et sic nec quod in perpetuo tempore moveat. Procedit ergo prædicta demonstratio de potentia finita corporis finiti, quæ non potest de se movere tempore infinito. Sed corpus quod de se possibile est moveri et non moveri, movere et non movere, acquirere potest perpetuitatem motus ab aliquo, quod oportet esse incorporeum ; et ideo oportet primum movens esse incorporeum ; et sic nihil prohibet, secundum naturam, corpus finitum, quod acquirit ab alio perpetuitatem in moveri, habere etiam perpetuitatem in movere. Nam et ipsum primum corpus cœleste, secundum naturam, potest perpetuo motu inferiora corpora cœlestia revolvere, secundum quod sphæra movet sphæram. Nec est inconveniens, secundum Commentatorem (Metaphys., XII, text. 41), quod illud, quod de se est in potentia ad moveri et

non moveri, acquirat ab alio perpetuitatem motus ; sicut ponebatur esse impossibile de perpetuitate essendi. Nam motus est quidam defluxus a movente in mobile ; et ideo potest aliquod mobile acquirere ab alio perpetuitatem motus, quam non habet de se. Esse autem est aliquid fixum et quietum in ente ; et ideo, quod de se est in potentia ad non esse, non potest, ut ipse dicit, secundum viam naturæ, acquirere ab alio perpetuitatem essendi.

Quinta objectio est : Quod per prædictum processum non videtur major ratio, quare non sit potentia infinita in magnitudine, quam extra magnitudinem; nam utrobique sequitur, quod moveat non in tempore.

Et ad hoc dicendum : Quod finitum et infinitum, in magnitudine et tempore et motu inveniuntur secundum unam rationem, sicut probatur in tertio et in quinto *Physicorum*. Et ideo infinitum in uno eorum, aufert proportionem finitam in aliis. In his autem, quæ carent magnitudine, non est finitum et infinitum, nisi æquivoce. Unde prædictus modus demonstrandi in talibus potentiis locum non habet.

Aliter autem respondetur melius quod cœlum habet duos motores, unum proximum, qui est finitæ virtutis, et ab hoc habet quod motus ejus sit finitæ velocitatis, et alium remotum, qui est infinitæ virtutis, a quo habet quod motus ejus possit esse infinitæ durationis. Et sic patet quod potentia infinita, quæ non est in magnitudine, potest movere corpus, non immediate in tempore ; sed potentia quæ est in magnitudine, oportet quod moveat immediate, quum nullum corpus moveat nisi motum, unde si moveret, sequeretur quod moveret non in tempore.

Potest adhuc melius dici quod potentia, quæ non est in magnitudine, est intellectus, et movet per voluntatem. Unde movet secundum exigentiam mobilis, et non secundum proportionem suæ virtutis : potentia autem quæ est in magnitudine, non potest movere nisi per necessitatem naturæ, quia probatum est quod intellectus non est virtus in corpore ; et sic movet de necessitate secundum proportionem suæ quantitatis, unde sequitur, si movet, quod moveat in instanti. Secundum hoc ergo, remotis prædictis objectionibus, procedit demonstratio Aristotelis.

Amplius, nullus motus qui est a movente corporeo potest esse continuus et regularis, eo quod movens corporale in motu locali movet, attrahendo vel expellendo. Id autem quod attrahitur vel expellitur non in eadem dispositione se habet ad moventem, a principio motus usque ad finem : quum quandoque sit propinquius, quandoque remotius. Et sic nullum corpus potest movere motu continuo et regulari. Motus autem primus est continuus et regularis, ut probatur in octavo *Physicorum* (text. comm. 73-77). Igitur movens primum motum non est corpus.

Item, nullus motus, qui est ad finem qui exit de potentia ad actum, potest esse perpetuus; quia, quum perventum fuerit ad actum, motus quiescit. Si ergo motus primus est perpetuus, oportet quod sit ad finem qui sit semper et omnibus modis in actu. Tale autem non est aliquod corpus, neque aliqua virtus in corpore, quum omnia hujusmodi sint mobilia per se vel per accidens. Igitur finis primi motus non est corpus neque virtus in corpore. Finis autem primi motus est primum movens, quod movet sicut desideratum; hoc autem est Deus. Deus igitur neque est corpus, neque virtus in corpore. Quamvis autem falsum sit, secundum fidem nostram, quod motus cœli sit perpetuus, ut infra patebit (l. II, c. 36, et l. IV, c. 37), tamen verum est quod motus ille non deficit, neque propter impotentiam motoris, neque propter corruptionem substantiæ mobilis, quum non videatur motus cœli per diuturnitatem temporis lentescere. Unde demonstrationes prædictæ suam efficaciam non perdunt.

Huic autem veritati demonstratæ concordat divina auctoritas. Dicitur enim : *Spiritus est Deus, et eos qui eum adorant, in spiritu et veritate oportet adorare* (Joann., IV, 24). Dicitur etiam : *Regi sæculorum immortali, invisibili, soli Deo* (I Tim., I, 17). Et : *Invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta*

conspiciuntur (Rom., I, 20). Quæ enim non visu, sed intellectu conspiciuntur, incorporea sunt.

Per hoc autem destruitur error primorum philosophorum naturalium, qui non ponebant nisi causas materiales, ut ignem, vel aquam, vel aliquid hujusmodi; et sic prima rerum principia corpora dicebant, et eadem vocabant deos. Inter quos etiam quidam fuerunt ponentes causas moventes, amicitiam et litem; qui etiam propter prædictas rationes confutantur. Nam, quum lis et amicitia sint in corporibus, secundum eos, sequitur prima principia moventia esse virtutes in corpore. Ipsi etiam ponebant Deum esse compositum ex quatuor elementis et amicitia; per quod datur intelligi, quod posuerunt Deum esse corpus cœleste. Inter antiquos autem, solus Anaxagoras ad veritatem accessit, ponens intellectum moventem omnia separatum. Hac etiam veritate redarguuntur Gentiles ponentes ipsa elementa mundi et virtutes in eis existentes deos esse, ut solem, lunam, terram, aquam et hujusmodi, occasionem habentes ex prædictis philosophorum erroribus. Prædictis etiam rationibus excluduntur deliramenta Judæorum simplicium, Tertulliani, Vadianorum, sive Anthropomorphitarum hæreticorum, qui Deum corporalibus lineamentis figurabant; necnon et Manichæorum, qui quamdam infinitam lucis substantiam, per infinitum spatium distentam, Deum existimabant. Quorum omnium errorum fuit occasio, quod, de divinis cogitantes, ad imaginationem deducebatur, per quam non potest accipi nisi corporis similitudo. Et ideo eam in incorporeis meditandis derelinquere oportet. (I part., q. III.)

CAPUT XXI.

QUOD DEUS EST SUA ESSENTIA.

Ex præmissis autem haberi potest, quod Deus est sua essentia, quidditas, seu natura.

In omni enim eo, quod non est sua essentia sive quidditas, oportet aliquam esse compositionem. Quum enim in unoquoque sit sua essentia, si nihil in aliquo esset præter ejus essentiam, totum quod res est esset ejus essentia; et sic ipsum esset sua essentia. Si igitur aliquid non est sua essentia, oportet aliquid in eo esse præter ejus essentiam; et sic oportet in eo esse compositionem. Unde etiam essentia in compositis significatur per modum partis, ut humanitas in homine. Ostensum est autem in Deo nullam esse compositionem. Deus igitur est sua essentia.

Adhuc, solum illud videtur esse præter essentiam vel quidditatem rei, quod non intrat definitionem ipsius. Definitio enim significat quid est res. Sola autem accidentia rei sunt, quæ in definitione non cadunt. Sola igitur accidentia sunt in re aliqua, præter essentiam ejus. In Deo autem non sunt aliqua accidentia, ut ostendetur (c. 23); nihil igitur est in eo præter essentiam ejus; est igitur ipse sua essentia.

Amplius, formæ quæ de rebus subsistentibus non prædicantur, sive in universali sive in singulari acceptis, sunt formæ quæ non per se singulariter subsistunt in seipsis individuatæ. Non enim dicitur quod Socrates aut homo aut animal sit albedo; quia albedo non est per se singulariter subsistens, sed individuatur per subjectum subsistens. Similiter etiam formæ naturales non subsistunt per se singulariter, sed individuantur in propriis materiis; unde non dicimus, quod hic vel ille ignis, aut ignis sit sua forma. Ipsæ etiam essentiæ vel quidditates generum vel specierum individuantur secundum materiam signatam hujus vel illius individui; licet etiam quidditas generis vel speciei formam includat et materiam in communi; unde non dicitur quod Socrates vel homo sit humanitas. Sed divina essentia est per se singulariter exsistens et in seipsa individuata,

ut ostendetur (c. 42). Divina igitur essentia prædicatur de Deo, ut dicatur: *Deus est sua essentia.*

Præterea, essentia rei vel est res ipsa, vel se habet ad ipsam, aliquo modo, ut causa; quum res per suam essentiam speciem sortiatur. Sed nullo modo potest esse aliquid causa Dei, quum sit primum ens, ut ostensum est (c. 13). Deus igitur est sua essentia.

Item, quod non est sua essentia se habet, secundum aliquid sui, ad ipsam, ut potentia ad actum. Unde et per modum formæ significatur essentia, utputa humanitas. Sed in Deo nulla est potentialitas, ut supra (c. 16) ostensum est. Oportet igitur quod ipse sit sua essentia.

CAPUT XXII.

QUOD IN DEO IDEM EST ESSE ET ESSENTIA.

Ex his autem, quæ supra ostensa sunt, ulterius probari potest, quod in Deo non est aliud essentia vel quidditas, quam suum esse.

Ostensum est enim supra (c. 15) aliquid esse, quod per se necesse est esse; quod Deus est. Hoc igitur esse, quod necesse est, si est alicui quidditati conjunctum, quæ non est quod ipsum est, aut est dissonum illi quidditati seu repugnans, sicut per se exsistere quidditati albedinis; aut ei consonum sive affine, sicut albedini esse in alio. Si primo modo, illi quidditati non conveniet esse quod est per se necesse esse, sicut nec albedini per se exsistere. Si autem secundo modo, oportet quod vel esse hujusmodi dependeat ab essentia, vel utrumque ab alia causa, vel essentia ab esse. Prima duo sunt contra rationem ejus, quod est per se necesse esse; quia, si ab alio dependet, jam non est necesse esse. Ex tertio vero sequitur, quod illa quidditas accidentaliter advenit ad rem, quæ per se necesse est esse; quia omne quod sequitur ad esse rei, est ei accidentale; et sic non erit ejus quidditas. Deus igitur non habet essentiam, quæ non sit suum esse.

Sed contra hoc potest dici, quod illud esse non absolute dependet ab essentia illa, ut omnino non sit, nisi illa esset; sed dependet quantum ad conjunctionem, qua ei conjungitur: et sic illud esse per se necesse est, sed ipsum conjungi non per se necesse est.

Hæc autem responsio prædicta inconvenientia non evadit, quia, si illud esse potest intelligi sine illa essentia, sequitur quod illa essentia accidentaliter se habet ad illud esse; sed id quod est per se, necesse est illud esse. Ergo illa essentia se habet accidentaliter ad id, quod est per se necesse esse: non ergo est quidditas ejus. Hoc autem, quod est per se necesse esse, est Deus. Non igitur illa est essentia Dei, sed aliqua essentia Deo posterior. Si autem non potest intelligi illud esse sine illa essentia, tunc illud esse absolute dependet ab eo, a quo dependet conjunctio sua ad essentiam illam; et sic redit idem quod prius.

Item, unumquodque est per suum esse. Quod igitur non est suum esse non est per se necesse esse. Deus autem est per se necesse esse; ergo Deus est suum esse.

Amplius, si esse Dei non est sua essentia (non autem pars ejus esse potest, quum essentia divina sit simplex, ut (c. 18) ostensum est) oportet quod hujusmodi esse sit aliquid præter essentiam ejus. Omne autem quod convenit alicui quod non est de essentia ejus, convenit ei per aliquam causam. Ea enim, quæ per se non sunt unum, si conjunguntur, oportet per aliquam causam uniri. Esse igitur convenit illi quidditati per aliquam causam. Aut igitur per aliquid quod est de essentia illius rei, sive per essentiam ipsam, aut per aliquid aliud. Si primo modo (essentia autem est secundum illud esse), sequitur quod aliquid sit sibi ipsi

causa essendi. Hoc autem est impossibile, quia prius, secundum intellectum, est causam esse, quam effectum. Si ergo aliquid sibi ipsi esset causa essendi, intelligeretur esse antequam haberet esse; quod est impossibile, nisi intelligatur quod aliquid sit sibi causa essendi secundum esse accidentale, quod esse est secundum quid; hoc enim non est impossibile; invenitur enim aliquod ens accidentale causatum ex principiis sui subjecti, ante quod esse intelligitur esse substantiale subjecti. Nunc autem non loquimur de esse accidentali, sed de substantiali. Si autem illi esse conveniat per aliquam aliam causam; omne autem quod acquirit esse ab alia causa, est causatum, et non est causa prima. Deus autem est prima causa, non habens causam, ut supra (c. 13) demonstratum est. Igitur illa quidditas quæ acquirit esse aliunde, non est quidditas Dei; necesse est igitur quod Dei esse quidditas sua sit.

Amplius, esse actum quemdam nominat; non enim dicitur esse aliquid ex hoc quod est in potentia, sed ex hoc quod est in actu. Omne autem cui convenit aliquis actus, aliquid diversum ab eo exsistens, se habet ad ipsum ut potentia ad actum; actus enim et potentia ad se invicem dicuntur. Si ergo divina essentia est aliud quam suum esse, sequitur quod essentia et esse sese habeant sicut potentia et actus. Ostensum est autem supra (c. 16) in Deo nihil esse de potentia, sed ipsum esse purum actum. Non igitur Dei essentia est aliud quam suum esse.

Item, omne quod non potest esse nisi concurrentibus pluribus, est compositum; sed nulla res, in qua est aliud essentia et aliud esse, potest esse nisi concurrentibus pluribus, scilicet essentia et esse. Ergo omnis res, in qua est aliud essentia et aliud esse, est composita. Deus autem non est compositus, ut ostensum est (c. 18). Ipsum igitur esse Dei est sua essentia.

Amplius, omnis res est per hoc quod habet esse; nulla igitur res, cujus essentia non est suum esse, est per essentiam suam, sed participatione alicujus, scilicet ipsius esse. Quod autem est per participationem alicujus non potest esse primum ens; quia id, quo aliquid participat ad hoc quod sit, est eo prius. Deus autem est primum ens, quo nihil est prius. Dei igitur essentia est suum esse.

Hanc autem sublimem veritatem Moyses a Domino est edoctus, qui, quum quæreret a Domino, dicens : *Si dixerint ad me filii Israel : Quod est nomen ejus? quid dicam eis?* Dominus respondit : *Ego sum qui sum; sic dices filiis Israel : Qui est, misit me ad vos* (Exod., III. 13, 14), ostendens suum proprium nomen esse : *Qui est.* Quodlibet autem nomen est institutum ad significandum naturam seu essentiam alicujus rei. Unde relinquitur quod ipsum divinum esse est sua essentia vel natura. Hanc etiam veritatem catholici Doctores professi sunt. Ait namque Hilarius, in libro *De Trinitate* (VII, init.) : Esse non accidens Deo, sed subsistens veritas, et manens causa, et naturalis generis proprietas. Boetius etiam dicit, in libro *De Trinitate* (c. 2), quod divina substantia est ipsum esse, et ab ea est esse. (I part., q. III, art. 4.)

CAPUT XXIII.

QUOD IN DEO NON SIT ACCIDENS.

Ex hac etiam veritate de necessitate sequitur quod Deo, super ejus essentiam, nihil supervenire possit, neque aliquid ei accidentaliter inesse.

Ipsum enim esse non potest participare aliquid quod non sit de essentia sua; quamvis id quod est possit aliquid aliud participare; nihil enim est formalius aut simplicius quam esse. Divina autem substantia est ipsum esse; ergo nihil habet quod non sit de sua substantia; nullum ergo accidens ei inesse potest.

Amplius, omne quod inest alicui accidentaliter, habet causam quare insit, quum sit præter essentiam ejus cui inest. Si igitur aliquid accidentaliter sit in Deo, oportet quod hoc sit per aliquam causam. Aut ergo causa accidentis est ipsa divina substantia aut aliquid aliud. Si aliquid aliud, oportet quod illud agat in divinam substantiam. Nihil enim inducit aliquam formam vel substantialem vel accidentalem, in aliquo recipiente, nisi aliquo modo agendo in ipsum, eo quod agere nihil aliud est quam facere aliquid actu; quod quidem est per formam. Ergo Deus patietur et movebitur ab aliquo agente; quod est contra prædeterminata (c. 13). Si autem ipsa divina substantia est causa accidentis quod sibi inest; impossibile autem est quod sit causa illius, secundum quod est recipiens ipsum; quia sic idem, secundum idem faceret seipsum in actu ; ergo oportet, si in Deo est aliquod accidens, quod secundum aliud et aliud recipiat et causet accidens illud; sicut corporalia recipiunt propria accidentia per naturam materiæ, et causant per formam. Sic igitur Deus erit compositus; cujus contrarium superius probatum est (c. 18).

Item, omne subjectum accidentis comparatur ad ipsum, ut potentia ad actum, eo quod accidens quædam forma est faciens esse actu secundum esse accidentale; sed in Deo nulla est potentialitas, ut supra ostensum est (c. 16 et 17). In eo igitur nullum accidens esse potest.

Adhuc, cuicumque inest aliquid accidentaliter, est aliquo modo, secundum suam naturam, mutabile; accidens enim de se natum est inesse et non inesse. Si igitur Deus habet aliquid accidentaliter sibi conveniens, sequetur quod ipse sit mutabilis; cujus contrarium supra demonstratum est (c. 13 et 15),

Amplius, cuicumque inest aliquod accidens non est quidquid habet in se ; quia accidens non est de essentia subjecti. Sed Deus est quidquid in se habet. In Deo igitur nullum est accidens.

Media sic probatur : Unumquodque nobilius invenitur in causa quam in effectu. Deus autem est omnium causa; ergo quidquid est in eo, nobilissimo modo in eo invenitur. Perfectissime autem convenit aliquid alicui, quod est ipsummet. Hoc enim perfectius est unum, quam quum aliquid alteri substantialiter unitur, ut forma materiæ; quæ etiam unio perfectior est, quam quum aliquid alteri accidentaliter inest. Relinquitur ergo quod Deus sit quidquid habet.

Item, Substantia non dependet ab accidente, quamvis accidens dependeat a substantia. Quod autem non dependet ab aliquo potest aliquando inveniri sine illo. Ergo potest aliqua substantia inveniri sine accidente. Hoc autem præcipue videtur simplicissimæ substantiæ convenire, qualis est substantia divina. Divinæ igitur substantiæ omnino accidens non inest.

In hanc autem sententiam etiam catholici Doctores conveniunt. Unde Augustinus in libro *De Trinitate* (v, 4) dicit quod in Deo nullum est accidens.

Ex hac autem veritate ostensa, error quorumdam in lege Sarracenorum loquentium confutatur, qui ponunt quasdam intentiones divinæ essentiæ superadditas (I part., q. III, art. 6.)

CAPUT XXIV.

QUOD ESSE DIVINUM NON POTEST DESIGNARI PER ADDITIONEM DIFFERENTIÆ SUBSTANTIALIS.

Ostendi etiam ex prædictis potest, quod supra ipsum divinum esse non potest aliquid superaddi, quod designet ipsum designatione essentiali, sicut designatur genus per differentia.

Impossibile enim est aliquid esse in actu, nisi omnibus existentibus,

quibus esse substantiale designatur. Non enim potest esse animal in actu, quin sit animal rationale vel irrationale. Unde etiam Platonici, ponentes ideas, non posuerunt ideas per se exsistentes generum, quæ designantur ad esse speciei per differentias essentiales; sed posuerunt ideas per se exsistentes solarum specierum, quæ ad sui designationem non indigent essentialibus differentiis. Si ergo divinum esse per aliquid aliud superadditum designetur designatione essentiali, ipsum esse non erit in actu, nisi illo superaddito exsistente. Sed ipsum esse divinum est sua substantia, ut ostensum est (c. 22); ergo substantia divina non potest esse in actu, nisi aliquo superveniente; ex quo potest concludi, quod non sit per se necesse esse; cujus contrarium supra ostensum est (c. 15).

Item, omne illud quod indiget aliquo superaddito ad hoc quod possit esse, est in potentia respectu illius. Sed divina substantia non est aliquo modo in potentia, ut supra ostensum est (c. 16); sed sua substantia est suum esse. Ergo esse suum non potest designari aliqua designatione substantiali per aliquid sibi superadditum.

Amplius, omne illud per quod res consequitur esse in actu et est intrinsecum rei, vel est tota essentia, vel pars essentiæ. Quod autem designat aliquid designatione essentiali, facit rem esse actu, et est intrinsecum rei designatæ; alias per id designari non posset substantialiter. Ergo oportet quod sit vel ipsa essentia rei, vel pars essentiæ. Sed si aliquid superadditur ad esse divinum, hoc non potest esse tota essentia Dei; quia jam ostensum est (c. 22), quod esse Dei non est aliud ab essentia ejus. Relinquitur ergo quod sit pars essentiæ divinæ, et sic Deus erit compositus ex partibus essentialiter; cujus contrarium supra ostensum est (c. 18).

Item, quod additur alicui ad designationem alicujus designatione essentiali, non constituit ejus rationem, sed solum esse in actu. Rationale enim additum animali acquirit animal esse in actu; non autem constituit rationem animalis, in quantum est animal; nam differentia non intrat definitionem generis; sed si in Deo addatur aliquid per quod designetur designatione essentiali, oportet quod illud constituat ei, cui additur, rationem propriæ ejus quidditatis seu naturæ; nam quod sic additur, acquirit rei esse in actu. Hoc autem, scilicet esse in actu, est ipsa divina essentia, ut supra ostensum est (c. 22). Relinquitur ergo quod supra divinum esse nihil possit addi, quod designet ipsum designatione essentiali, sicut differentia designat genus.

CAPUT XXV.

QUOD DEUS NON SIT IN ALIQUO GENERE.

Ex hoc autem de necessitate concluditur, quod Deus non sit in aliquo genere.

Nam omne quod est in aliquo genere, habet aliquid in se, per quod natura generis designetur ad speciem. Nihil enim est in genere quod non sit in aliqua ejus specie. Hoc autem in Deo est impossibile, ut ostensum est (cap. præced.). Impossibile est igitur Deum esse in aliquo genere.

Amplius, si Deus sit in genere, aut est in genere accidentis, aut in genere substantiæ. In genere accidentis non est; accidens enim non potest esse primum ens et prima causa. In genere etiam substantiæ esse non potest; quia substantia, quæ est genus, non est ipsum esse; alias omnis substantia esset esse suum, et sic non esset causatum ab alio, quum ratio generis salvetur in omnibus, quæ sub genere continentur; et sic nulla substantia esset causata ab alio, quod esse non potest, ut patet ex dictis (c. 13 et 15). Deus autem est ipsum esse; igitur non est in aliquo genere.

Item, quidquid est in genere, secundum esse differt ab aliis quæ in

eodem genere sunt; alias genus de pluribus non prædicaretur. Oportet autem omnia, quæ in eodem genere sunt, in quidditate generis convenire; quia de omnibus genus in *quod quid est* prædicatur. Esse igitur cujuslibet in genere existentis est præter generis quidditatem. Hoc autem in Deo impossibile est; Deus igitur in genere non est.

Amplius, unumquodque collocatur in genere per rationem suæ quidditatis: genus autem prædicatur in *quod quid est*. Sed quidditas Dei est ipsum suum esse, secundum quod non collocatur aliquid in genere; quia sic ens esset genus, quod significat ipsum esse. Relinquitur ergo, quod Deus non sit in genere.

Quod autem ens non possit esse genus, probatur per Philosophum in hunc modum: Si ens esset genus, oporteret differentiam aliquam inveniri, per quam traheretur ad speciem; nulla autem differentia participat genus, ita scilicet quod genus sit in ratione differentiæ; quia sic genus poneretur bis in definitione speciei. Sed oportet differentiam esse præter id quod intelligitur in ratione generis. Nihil autem potest esse quod sit præter id quod intelligitur per ens, si ens sit de intellectu eorum de quibus prædicatur; et sic per nullam differentiam contrahi potest. Relinquitur ergo quod ens non sit genus. Unde ex hoc de necessitate concluditur, quod Deus non sit in genere.

Ex hoc etiam patet quod Deus definiri non potest, quia omnis definitio est ex genere et differentiis.

Patet etiam, quod non potest demonstratio de ipso fieri, nisi per effectum, quia principium demonstrationis est definitio ejusdem de quo fit demonstratio.

Potest autem alicui videri quod, quamvis nomen substantiæ Deo proprie convenire non possit, quia Deus non substat accidentibus, res tamen significata per nomen ei conveniat, et ita sit in genere substantiæ; nam substantia est ens per se, quod Deo constat convenire; ex quo probatum est ipsum non esse accidens.

Sed ad hoc dicendum est, ex dictis (c. 23), quod in definitione substantiæ non est ens per se. Ex hoc enim quod dicitur ens, non posset esse genus, quia jam probatum est quod ens non habet rationem generis. Similiter nec ex hoc quod dicitur per se, quia hoc non videtur importare nisi negationem tantum; dicitur enim ens per se ex hoc quod non est in alio, quod est negatio pura, quæ nec potest naturam vel rationem generis constituere: quia sic genus non diceret *quid est res*, sed *quid non est*. Oportet igitur quod ratio substantiæ intelligatur hoc modo, quod substantia sit res, cui conveniat esse non in subjecto (nomen autem rei a quidditate imponitur, sicut nomen entis ab esse), et sic in ratione substantiæ intelligatur, quod habeat quidditatem cui conveniat esse non in alio. Hoc autem Deo non convenit; nam non habet quidditatem nisi suum esse. Unde relinquitur, quod nullo modo est in genere substantiæ; et sic nec in aliquo genere, quum ostensum sit ipsum non esse in genere accidentis. (1 part., q. III, art. 5.)

CAPUT XXVI.

QUOD DEUS NON EST ESSE FORMALE OMNIUM.

Ex his confutatur quorumdam error, qui dixerunt Deum nihil aliud esse, quam esse formale uniuscujusque rei.

Nam esse hoc dividitur per esse substantiæ et esse accidentis. Divinum autem esse non est esse substantiæ neque esse accidentis, ut probatum est. Impossibile est igitur Deum esse illud esse, quo formaliter unaquæque res est.

Item, res ad invicem non distinguuntur secundum quod esse habent,

quia in hoc omnia conveniunt. Si ergo res differunt ad invicem, oportet quod vel ipsum esse specificetur per aliquas differentias additas, ita quod rebus diversis sit diversum esse secundum speciem; vel quod res differant per hoc, quod ipsum esse diversis naturis secundum speciem convenit. Sed primum horum est impossibile, quia enti non potest fieri aliqua additio secundum modum quo differentia additur generi, ut dictum est (c. 25). Relinquitur ergo quod res propter hoc differant, quod habent diversas naturas, quibus acquiritur esse diversimode. Esse autem divinum non advenit alii naturæ, sed est ipsa natura seu essentia divina, ut ostensum est (c. 22). Si igitur esse divinum esset formale esse omnium, oporteret omnia simpliciter esse unum.

Amplius, principium naturaliter prius est eo cujus est principium: esse autem in quibusdam rebus habet aliquid quasi principium. Forma enim dicitur esse principium essendi, et similiter agens quod facit aliqua esse actu. Si igitur esse divinum sit esse uniuscujusque rei, sequetur quod Deus, qui est suum esse, habeat aliquam causam; et sic non erit necesse esse per se; cujus contrarium supra (c. 15) ostensum est.

Adhuc, quod est commune multis non est aliquid præter multa, nisi sola ratione; sicut animal non est aliud præter Socratem et Platonem et alia animalia, nisi intellectu qui apprehendit formam animalis exspoliatam ab omnibus individuantibus et specificantibus; homo enim est quod vere est animal; alias sequeretur quod, in Socrate et Platone, essent plura animalia: animal scilicet ipsum commune, et homo communis, et ipse Plato. Multo ergo minus et ipsum esse commune est aliquid præter omnes res exsistentes, nisi in intellectu solum. Si igitur Deus sit commune esse, Deus non erit aliqua res exsistens, nisi quæ sit in intellectu tantum. Ostensum est autem supra (c. 13) Deum esse aliquid non solum in intellectu, sed in rerum natura. Non est igitur Deus ipsum esse commune omnium.

Item, generatio, per se loquendo, est via in esse, et corruptio via in non esse. Non enim generationis terminus est forma, et corruptionis privatio, nisi quia forma facit esse, et privatio non esse. Dato enim quod aliqua forma non faceret esse, non diceretur generari id quod talem formam acciperet. Si igitur Deus sit omnium rerum esse formale, sequetur quod sit terminus generationis; quod est falsum, quum ipse sit æternus, ut supra (c. 15) ostensum est.

Præterea, sequetur quod esse cujuslibet rei fuerit ab æterno. Non igitur potest esse generatio vel corruptio; si enim sit generatio, oportet quod esse præexsistens alicui rei de novo acquiratur. Aut ergo alicui prius exsistenti aut nullo modo prius exsistenti: — Si primo modo, quum unum sit esse omnium exsistentium, secundum positionem prædictam, sequitur quod res, quæ generari dicitur, non accipiat novum esse, sed novum modum essendi; quod non facit generationem, sed alterationem. — Si autem nullo modo prius exsistebat, sequetur quod fiat ex nihilo; quod est contra rationem generationis. Igitur hæc positio omnino generationem et corruptionem destruit; et ideo patet eam esse impossibilem.

Hunc etiam errorem sacra Doctrina repellit, dum confitetur *Deum excelsum et elevatum*, ut dicitur *Isa.*, VI, 1; et eum *super omnia esse*, ut *Rom.*, IX, 5, habetur. Si enim est esse omnium, tunc est aliquid omnium, non autem super omnia.

Hi etiam errantes eadem sententia propelluntur qua et idololatræ, qui *incommunicabile nomen*, scilicet Dei, lignis et lapidibus imposuerunt, ut habetur *Sap.*, XIV, 21. Si enim Deus est esse omnium, non magis dicetur vere: Lapis est ens, quam: Lapis est Deus.

Huic autem errori quatuor sunt quæ videntur præstitisse fomentum.

Primum est quarumdam auctoritatum intellectus perversus. Invenitur enim a Dionysio dictum (Cœl. hier., c. 4): « Esse omnium est supersubstantialis divinitas ». Ex quo intelligere voluerunt, ipsum esse formale

omnium rerum Deum esse, non considerantes hunc intellectum ipsis verbis consonum esse non posse. Nam si Divinitas est omnium esse formale, non erit super omnia, sed intra omnia, imo aliquid omnium. Quum enim Divinitatem super omnia dixit, ostendit, secundum naturam suam, ab omnibus distinctum et super omnia collocatum. Ex hoc vero, quod dixit quod Divinitas est esse omnium, ostendit quod a Deo in omnibus quædam divini esse similitudo reperitur. Hunc etiam eorum perversum intellectum alibi apertius excludens, dicit (De divinis nominibus, c. 2) quod « ipsius Dei neque tactus neque aliqua commixtio est ad res alias, sicut est puncti ad lineam, vel figuræ sigilli ad ceram ».

Secundum, quod eos in hunc errorem promovit, est rationis defectus. Quia enim id, quod commune est, per additionem specificatur vel individuatur, æstimaverunt divinum esse, cui nulla fit additio, non esse aliquid proprium, sed esse commune omnium; non considerantes quod id, quod commune est vel universale, sine additione esse non potest, sed sine additione consideratur. Non enim animal potest esse absque rationali vel irrationali differentia, quamvis sine his differentiis cogitetur; licet etiam cogitetur universale absque additione, non tamen absque receptibilitate additionis est. Nam si animali nulla differentia addi posset, genus non esset; et similiter est de omnibus aliis nominibus. Divinum autem esse est absque additione, non solum cogitatione, sed etiam in rerum natura : et non solum absque additione sed etiam absque receptibilitate additionis. Unde ex hoc ipso quod additionem non recipit nec recipere potest, magis concludi potest quod Deus non sit esse commune, sed proprium. Etenim ex hoc ipso suum esse ab omnibus aliis distinguitur, quia nihil ei addi potest. Unde Commentator, in libro *De causis* (propos. 9, circa finem), dicit quod causa prima, ex ipsa puritate suæ bonitatis, ab aliis distinguitur et quodammodo individuatur.

Tertium, quod eos in hunc errorem induxit, est divinæ simplicitatis consideratio. Quia enim Deus infinitæ simplicitatis est, æstimaverunt illud, quod in ultimo resolutionis invenitur eorum quæ sunt in nobis, Deum esse, quasi simplicissimum; non enim est in infinitum procedere in compositione eorum quæ sunt in nobis. In hoc etiam eorum defecit ratio, dum non attenderunt id, quod in nobis simplicissimum invenitur, non tam rem completam quàm rei aliquid esse. Deo autem simplicitas attribuitur, sicut rei alicui perfecte subsistenti.

Quartum etiam, quod eos ad hoc inducere potuit, est modus loquendi, quo dicimus Deum in omnibus rebus esse; non intelligentes quod non sic est in rebus quasi aliquid rei, sed sicut rei causa, quæ nullo modo suo effectui deest. Non enim similiter esse dicimus formam in corpore et nautam in navi.

CAPUT XXVII.

QUOD DEUS NON SIT FORMA ALICUJUS CORPORIS.

Ostenso igitur quod Deus non sit esse omnium, similiter ostendi potest quod Deus non sit alicujus rei forma.

Nam divinum esse non potest esse alicujus rei quidditas, quæ non sit ipsum esse, ut ostensum est (c. 22); quod autem est ipsum esse divinum, non est aliud quam Deus. Impossibile est igitur Deum esse alicujus alterius formam.

Amplius, forma corporis non est ipsum esse, sed essendi principium. Deus autem est ipsum esse; non ergo est Deus forma corporis.

Item, ex unione formæ et materiæ resultet aliquid compositum, quod est totum, respectu materiæ et formæ. Partes autem sunt in potentia,

respectu totius; in Deo autem nulla est potentialitas; impossibile est igitur Deum esse formam unitam alicui rei.

Adhuc, quod per se habet esse, nobilibus est eo quod habet esse in alio. Omnis autem forma alicujus corporis habet esse in alio. Quum igitur Deus sit ens nobilissimum, quasi prima essendi causa, non potest esse alicujus forma.

Præterea, hoc idem potest ostendi, ex æternitate motus, sic : Si Deus est forma alicujus mobilis, quum ipse sit primum movens compositum, erit movens seipsum. Sed movens seipsum potest moveri et non moveri; utrumque igitur in ipso est. Quod autem est hujusmodi non habet motus indeficientiam ex seipso; oportet igitur supra movens seipsum ponere aliud primum movens, quod largiatur perpetuitatem motus. Et sic Deus, qui est primum movens, non est forma corporis moventis seipsum. Est autem hic processus utilis ponentibus æternitatem motus; quo non posito, eadem conclusio haberi potest ex regularitate motus cœli. Sicut enim movens seipsum potest quiescere et moveri, ita potest velocius et tardius moveri. Necessitas igitur uniformitatis motus cœli dependet ex aliquo principio superiori omnino immobili, quod non sit pars corporis moventis seipsum, quasi aliqua forma ejus.

Huic autem veritati Scriptura concordat. Dicitur enim in Ps. VIII, 2 : *Elevata est magnificentia tua super nœlos*; et Job, XII, 8, 9, *Excelsior cœlo est. et quid facies? Longior terra mensura ejus est, et profondior mari.* Sic gentilium error evacuatur, qui dicebant Deum esse animam cœli, vel etiam animam totius mundi. Et ex hoc errore idolatriam defendebant, dicentes totum mundum esse Deum, non ratione corporis, sed ratione animæ, sicut homo dicitur sapiens non ratione corporis, sed ratione animæ; quo supposito sequi opinabantur quod mundo et partibus ejus non indebite divinus cultus exhibeatur. Commentator etiam dicit in undecimo *Metaph.* (XII, 41) quod hic locus fuit lapsus sapientium gentis Zabiorum, qui scilicet posuerunt Deum esse formam cœli *(Civit. Dei,* lib. VI, c. 31).

CAPUT XXVIII.

DE PERFECTIONNE DIVINA.

Licet autem ea quæ sunt et vivunt perfectiora sint quam ea quæ tantum sunt, Deus tamen, qui non est aliud quam suum esse, est universaliter ens perfectum, cui non deest alicujus generis nobilitas; omnis enim nobilitas cujusque rei est sibi secundum suum esse. Nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia, nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis. Sic ergo secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate. Nam res secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis majorem vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis. Igitur, si aliquid est cui competit tota virtus essendi, ei nulla nobilitas deesse potest, quæ alicui rei conveniat. Sed rei quæ est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem. Sicut, si esset aliqua albedo separata, nihil ei de virtute albedinis deesse posset. Nam alicui albo aliquid de virtute albedinis deesse potest ex defectu recipientis albedinem, qui eam secundum modum suum recipit, et fortasse non secundum totum posse albedinis. Deus igitur, qui est suum esse, ut probatum est, habet esse secundum totam virtutem ipsius esse. Non potest ergo carere aliqua nobilitate quæ alicui rei competat. Sicut autem omnis nobilitas et perfectio inest rei secundum quod est, ita omnis defectus inest ei secundum quod aliqualiter non est. Deus autem sicut habet esse totaliter, ita ab eo totaliter absistit non esse, quia per modum per quem habet aliquid esse deficit a non esse. A

Deo ergo omnis defectus abscedit. Est igitur universaliter perfectus. Ista vero quæ tantum sunt, non sunt imperfecta propter imperfectionem ipsius esse absoluti. Non enim ipsa habent esse secundum suum totum posse, sed participant esse secundum quemdam particularem modum et imperfectissimum.

Item, omne imperfectum ab aliquo perfecto necesse est ut procedat. Semen enim est ab animali vel a planta. Igitur primum ens debet esse perfectissimum. Ostensum est autem Deum esse primum ens, est ergo perfectissimus.

Amplius, unumquodque perfectum est, in quantum est actu, imperfectum autem secundum quod est in potentia cum privatione actus. Id igitur quod nullo modo est in potentia, sed est actus purus, oportet perfectissimum esse. Tale autem Deus est. Est igitur perfectissimus.

Amplius, nihil agit nisi secundum quod est in actu. Actio igitur consequitur modum actus in agente. Impossibile est igitur effectum, qui per actionem educitur, esse in nobiliori actu quam sit actus agentis; possibile est tamen actum effectus imperfectiorem esse quam sit actus causæ agentis, eo quod actio potest debilitari ex parte ejus in quo terminatur. In genere autem causæ efficientis fit reductio ad unam causam quæ Deus dicitur, ut ex dictis patet, a quo sunt omnes res, ut in sequentibus ostendetur. Oportet igitur quod quicquid actu est in quacumque re alia, inveniri in Deo multo eminentius quam sit in re illa : non autem e converso. Est igitur Deus perfectissimus.

Item, in unoquoque genere est aliquod perfectissimum in genere illo, ad quod omnia quæ sunt illius generis mensurantur, quia ex eo unumquodque ostenditur magis et minus esse perfectum, quod ad mensuram sui generis magis vel minus appropinquat : sicut album dicitur esse mensura in omnibus coloribus, et virtuosus inter omnes homines. Id autem quod est mensura omnium entium, non potest esse aliud quam Deus qui est suum esse. Ipsi igitur nulla deest perfectionum, quæ aliquibus rebus conveniat, alias non esset omnium communis mensura.

Hinc est quod quum quæreret Moyses divinam videre faciem seu gloriam, responsum est ei a Domino : *Ego ostendam tibi omne bonum*, ut habetur Exodi XXXIII, 19, per hoc dans intelligere in se omnis bonitatis plenitudinem esse. Dionysius etiam in V cap. *De divinis nominibus*, dicit : « Deus non quodammodo est exsistens, sed simpliciter et incircumscriptive totum esse in se ipso accipit et præaccipit ».

Sciendum tamen est quod perfectio Deo convenienter attribui non potest, si nominis significatio quantum ad sui originem attendatur. Quod enim factum non est, nec perfectum posse dici videtur. Sed quia omne quod fit de potentia in actum deductum est, et de non esse in esse, quando factum est, tunc recte perfectum esse dicitur, quasi totaliter factum. Quando potentia totaliter est ad actum reducta, ut nihil de non esse retineat, sed habeat esse completum. Per quamdam igitur nominis extensionem perfectum dicitur, non solum quod fiendo pervenit ad actum completum, sed etiam id quod est in actu completo, absque omni factione, et sic Deum perfectum esse dicimus secundum Matth. (V, 48) : *Estote perfecti sicut et Pater vester cœlestis perfectus est.* (I part., q. VI.)

CAPUT XXIX.

DE SIMILITUDINE DIVINA.

Ex hoc autem quomodo in rebus possit similitudo ad Deum inveniri, vel non possit, considerari potest. Effectus enim a suis causis deficientes non conveniunt cum eis in nomine et ratione; necesse est tamen ali-

quam inter ea similitudinem inveniri. De natura enim agentis est ut agens sibi simile agat, quum unumquodque agat secundum quod actu est : unde forma efficiens in causa excedente invenitur quidem aliqualiter, sed secundum alium modum et aliam rationem, ratione cujus causa æquivoca dicitur. Sol enim in corporibus inferioribus calorem causat, agendo secundum quod actu est. Unde oportet quod calor a sole generatus aliqualem similitudinem obtineat ad virtutem activam solis, per quam calor in istis inferioribus causatur, ratione cujus sol calidus dicitur, quamvis non una ratione, et sic sol omnibus illis similis aliqualiter dicitur, in quibus suos effectus efficaciter inducit, a quibus tamen rursus omnibus dissimilis est, in quantum hujusmodi effectus non eodem modo possident calorem hujusmodi quo in sole invenitur. Ita etiam et Deus omnes perfectiones rebus tribuit, ac per hoc cum omnibus similitudinem habet et dissimilitudinem simul. Et inde est quod sacra Scriptura aliquam similitudinem inter Deum et creaturam commemorat, ut quum dicitur Genes. primo : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (Gen., I, 26). Aliquando vero similitudo negatur secundum illud Isaiæ, XI, 18 : *Cui ergo similem fecistis Deum, aut quam imaginem ponetis ei?* et in Ps. LXXXII, 2 : *Deus, quis similis erit tibi?*

Huic autem rationi Dionysius concordat, qui in IX cap. *De divinis nominibus* dicit, « eadem similia sunt Deo et dissimilia. similia quidem secundum imitationem ejus, qui non est perfecte imitabilis, qualem in eis contingit esse. Dissimilia autem, secundum quod causata habent minus suis causis ».

Secundum tamen hanc similitudinem convenientius dicitur Deo creatura similis, quam e converso. Simile enim alicui dicitur, quod ejus possidet qualitatem vel formam; quia igitur id quod in Deo perfecte est, in rebus aliis per quamdam deficientem participationem invenitur illud secundum quod similitudo attenditur, Dei quidem simpliciter est, non autem creaturæ. Et sic creatura habet quod Dei est. Unde et Deo recte similis dicitur. Non autem sic potest dici Deum habere quod creaturæ est; unde nec convenienter Deum creaturæ similem esse, sicut nec hominem dicimus suæ imagini fore similem, cui tamen sua imago recte similis enuntiatur.

Multo etiam minus proprie dicitur quod Deus creaturæ similetur : nam assimilatio motum ad similitudinem dicit, et sic competit ei quod ab alio accepit unde simile sit. Creatura autem accipit a Deo, unde ei similis sit, non autem e converso. Non igitur Deus creaturæ assimilatur, sed magis e converso. (I part., q. IV, art. 3.)

CAPUT XXX.

QUÆ NOMINA DE DEO POSSINT PRÆDICARI.

Ex his etiam considerari potest quid de Deo dici, vel non dici possit ; quidve de eo tantum dicatur, quid etiam de Deo simul, et aliis rebus. Quia enim omnem perfectionem creaturæ est in Deo invenire, sed per alium modum eminentiorem, quæcumque nomina absolute perfectionem absque defectu designant, de Deo prædicantur, et de aliis rebus, sicut est bonitas, sapientia, esse, et alia hujusmodi.

Quæcumque vero nomina hujusmodi perfectiones exprimunt cum modo proprio creaturis, de Deo dici non possunt, nisi per similitudinem et metaphoram, per quam quæ sunt unius rei alteri solent adaptari, sicut aliquis homo dicitur lapis propter duritiam intellectus. Hujusmodi autem sunt omnia nomina imposita ad designandum speciem rei creatæ sicut homo et lapis. Nam cuilibet speciei debetur proprius modus perfectionis et esse. Similiter etiam quæcumque nomina proprietates rerum

designant, quæ ex propriis principiis specierum causantur, unde de Deo dici non possunt nisi metaphorice.

Quæ vero hujusmodi perfectiones exprimunt cum supereminentiori modo quo Deo convenient, de solo Deo dicuntur, sicut summum bonum, primum ens, et alia hujusmodi.

Dico autem aliqua prædictorum nominum perfectionem absque defectu importare, quantum ad illud ad quod significandum nomen fuit impositum. Quantum enim ad modum significandi, omne nomen cum defectu est. Nam nomine res exprimimus eo modo quo intellectu concipimus. Intellectus autem noster a sensibilibus cognoscendi initium sumens, illum modum non transcendit qui in rebus sensibilibus invenitur, in quibus aliud est forma et habens formam, propter formæ et materiæ compositionem. Forma vero in his rebus invenitur quidem simplex, sed non perfecta, utpote non subsistens. Habens autem formam invenitur quidem subsistens, sed non simplex, imo concretionem habens. Unde intellectus noster, quidquid significat ut subsistens, in concretione significat; quod vero ut simplex significat, non ut *quod est*, sed ut *quo est*. Et sic in omni nomine a nobis dicto, quantum ad modum significandi, imperfectio invenitur quæ Deo non competit, quamvis res significata aliquo eminenti modo Deo conveniat, ut patet in nomine bonitatis et boni. Nam bonitas significat ut non subsistens, bonum autem ut concretum; et quantum ad hoc nullum nomen Deo convenienter aptatur, sed solum quantum ad id ad quod significandum nomen imponitur.

Possunt igitur, ut Dionysius docet, hujusmodi nomina et affirmari de Deo et negari. Affirmari quidem propter nominis rationem; negari vero propter significandi modum.

Modus autem supereminentiæ quo in Deo dictæ perfectiones inveniantur per nomina a nobis imposita, significari non possunt nisi vel per negationem sicut quum dicimus Deum æternum vel infinitum, vel etiam per relationem ipsius ad alia, ut quum dicitur prima causa vel summum bonum. Non enim de Deo capere possumus quid est, sed quod non est, et qualiter alia se habeant ad ipsum, ut ex prædictis patet. (I part., q. XIII.)

CAPUT XXXI.

QUOD DIVINA PERFECTIO ET PLURALITAS NOMINUM DIVINÆ SIMPLICITATI NON REPUGNANT.

Ex prædictis etiam videri potest, quod divina perfectio et plura nomina dicta de Deo ipsius simplicitati non repugnant. Sic enim omnes perfectiones in rebus aliis inventas Deo attribui diximus sicut effectus in suis causis æquivocis inveniuntur: qui quidem effectus in suis causis sunt virtute, ut calor in sole. Virtus autem hujusmodi nisi æqualiter esset de genere caloris, sol per eum agens non sibi simile generaret. Ex hac igitur virtute sol calidus dicitur, non solum quia calorem facit, sed quia virtus per quam hoc facit est aliquid conforme calori. Per eamdem autem virtutem, per quam sol facit calorem, facit et multos alios effectus in inferioribus corporibus, utpote siccitatem. Et sic calor et siccitas, quæ in igne sunt qualitates diversæ, soli attribuuntur per unam virtutem; ita et omnium perfectiones, quæ rebus aliis secundum diversas formas conveniunt, Deo secundum unam ejus virtutem attribui est necesse: quæ quidem virtus non est alia a sua essentia, cum ei nihil accidere possit, ut probatum est.

Sic igitur sapiens Deus dicitur non solum secundum hoc quod sapientiam efficit, sed quia secundum quod sapientes sumus, virtutem ejus, qua sapientes nos facit, aliquatenus imitamus; non autem dicitur lapis

quamvis lapides fecerit, quia in nomine lapidis intelligitur modus determinatus essendi, secundum quem lapis a Deo distinguitur. Imitatur autem lapis Deum ut causam, secundum esse, secundum bonitatem, et alia hujusmodi, sicut et aliæ creaturæ.

Hujusmodi autem simile inveniri potest in potentiis cognoscitivis, et in virtutibus operativis humanis. Intellectus enim unica virtute cognoscit omnia quæ pars sensitiva diversis potentiis apprehendit, et etiam alia multa. Intellectus etiam quanto fuerit altior, tanto aliquo uno plura cognoscere potest, ad quæ cognoscenda intellectus inferior non pertingit nisi per multa. Potestas autem regia ad omnia illa extenditur, ad quæ diversæ sub ipsa potestates ordinem habent. Sic igitur et Deus per unum simplex suum esse, omnimodam perfectionem possidet quam res aliæ, imo multo majorem per quædam diversa consequentia.

Ex quo patet necessitas plurium nominum de Deo dictorum. Quia enim eum non possumus cognoscere naturaliter nisi ex effectibus deveniendo in ipsum, oportet quod nomina quibus perfectionem ipsius significamus diversa sint, sicut et perfectiones in rebus inveniuntur diversæ. Si autem ipsam essentiam, prout est, possemus intelligere, et ei nomen proprium adaptare, uno nomine tantum eam exprimeremus, quod promittitur his qui eum per essentiam videbunt. Zach. ultimo : *In die illo erit Dominus unus, et nomen ejus unum.*

CAPUT XXXII.

QUOD NIHIL DE DEO ET REBUS ALIIS UNIVOCE PRÆDICATUR.

Ex his autem patet quod nihil de Deo et rebus aliis potest univoce prædicari. Nam effectus qui non recipit formam secundum speciem similem per quam agens agit, nomen ab illa forma sumptum secundum univocam prædicationem recipere non potest. Non enim univoce dicitur calidus ignis a sole generatus et sol. Rerum autem quarum Deus est causa, formæ ad speciem divinæ virtutis non perveniunt, quum divisim et particulariter recipiant, quod in Deo simpliciter et universaliter invenitur. Patet igitur quod de Deo in rebus aliis nihil univoce dici potest.

Amplius, si aliquis effectus ad speciem causæ pertingat, prædicationem nominis univoce non consequitur, nisi secundum eumdem essendi modum eamdem speciem vel formam suscipiat. Non enim univoce dicitur domus quæ est in arte et in materia, propter hoc quod forma domus habet esse dissimile utrobique. Res autem aliæ etiamsi omnino similem formam consequerentur, non tamen consequuntur secundum eumdem modum essendi. Nam nihil est in Deo quod non sit ipsum esse divinum, ut ex dictis (cap. 13) patet. Quod in aliis rebus non accidit. Impossibile est igitur aliquid de Deo univoce et rebus aliis prædicari.

Adhuc, omne quod de pluribus univoce prædicatur vel est genus, vel est species, vel differentia, vel accidens, aut proprium. De Deo autem nihil prædicatur ut genus, nec ut differentia, ut supra (cap. 25) ostensum est, et ita nihil de Deo prædicatur ut genus nec ut differentia, nec etiam ut species quæ ex genere et differentia constituitur, nec aliquid ei accidere potest, ut supra (cap. 23) demonstratum est. Et ita nihil de Deo prædicatur, neque ut accidens, neque ut proprium. Nam proprium de genere accidentium est. Relinquitur igitur nihil de Deo et rebus aliis univoce prædicari.

Item, quod univoce de pluribus prædicatur, utroque illorum, ad minus secundum intellectum, simplicius est. Deo autem neque secundum rationem, neque secundum intellectum potest esse aliquid simplicius. Nihil igitur univoce de Deo et rebus aliis prædicatur.

Amplius, omne quod de pluribus prædicatur univoce secundum participationem, cuilibet eorum convenit de quo prædicatur. Nam species participare dicitur genus, et individuum speciem. De Deo autem nihil dicitur per participationem, nam omne quod participatur determinatur ad modum participati, et sic partialiter haberetur, et non secundum omnem perfectionis modum. Oportet igitur nihil de Deo et rebus aliis univoce prædicari.

Adhuc, quicquid prædicatur de aliquibus secundum prius et posterius, certum est univoce non prædicari. Nam prius in definitione posterioris includitur, sicut substantia in definitione accidentis, secundum quod est ens. Si igitur diceretur univoce ens de substantia et accidente, oporteret quod substantia etiam poneretur in definitione entis secundum quod de substantia prædicatur, quod patet esse impossibile. Nihil autem de Deo et rebus aliis prædicatur eodem ordine, sed secundum prius et posterius, quum de Deo omnia prædicentur essentialiter. Dicitur enim ens quasi ipsa essentia, et bonus quasi ipsa bonitas. De aliis autem prædicationes fiunt per participationem, sicut Socrates dicitur homo, non quod sit ipsa humanitas, sed humanitatem habens. Impossibile est igitur aliquid de Deo et rebus aliis univoce dici. (I part., q. XIII, art. 5.)

CAPUT XXXIII.

QUOD NON OMNIA NOMINA DICUNTUR DE DEO ET CREATURIS PURE ÆQUIVOCE

Ex præmissis etiam patet quod non quicquid de Deo et rebus aliis prædicatur, secundum puram æquivocationem dicitur, sicut ea quæ sunt a casu æquivoca. Nam in his quæ sunt a casu æquivoca, nullus ordo aut respectus attenditur unius ad alterum, sed omnino par accidens est quod unum nomen diversis rebus attribuatur. Non enim nomen impositum uni, signat ipsum habere ordinem ad aliud. Sic autem non est de nominibus qui de Deo dicuntur et creaturis. Consideratur enim in hujusmodi nominum communitate ordo causæ et causati, ut ex dictis (cap. 29 et 32) patet. Non igitur secundum puram æquivocationem aliquid de Deo et rebus aliis prædicatur.

Amplius, ubi est pura æquivocatio nulla similitudo in rebus attenditur, sed solum unitas nominis : rerum autem ad Deum est aliquis modus similitudinis, ut ex prædictis (cap. 29) patet. Relinquitur igitur quod non dicantur de Deo secundum puram æquivocationem.

Item, quando unum de pluribus secundum puram æquivocationem prædicatur, ex uno eorum non possumus duci in agnitionem alterius. Nam cognitio rerum non dependet ex vocibus, sed ex nominum ratione. Ex his autem quæ in rebus aliis inveniuntur in divinorum cognitionem pervenimus, ut ex dictis (cap. 30 et 31) patet. Non igitur secundum puram æquivocationem dicuntur hujusmodi de Deo et aliis rebus.

Adhuc, æquivocatio nominis processum argumentationis inpedit. Si igitur nihil diceretur de Deo, et creaturis, nisi pure æquivoce, nulla argumentatio fieri posset procedendo de creaturis ad Deum ; cujus contrarium patet ex omnibus loquentibus de divinis.

Amplius, frustra aliquod nomen de aliquo prædicatur, nisi per illud nomen aliquid de eo intelligamus. Sed si nomina dicuntur de Deo et creaturis omnino æquivoce, nihil per illa nomina omnino de Deo intelligimus; quum significationes illorum nominum notæ sint nobis solum secundum quod de creatis dicuntur. Frustra igitur diceretur, aut probaretur de Deo quod Deus est ens bonus, vel si quid aliud hujusmodi est.

Si autem dicatur quod per hujusmodi nomina solum de Deo cognoscimus quod non est, ut scilicet ea ratione dicatur vivens, quia non est de

genere rerum inanimatarum, et sic de aliis, ad minus oportebit quod vivens de Deo et creaturis dictum conveniat in negatione inanimati, et sic non erit pure æquivoce.

CAPUT XXXIV.

QUOD EA QUÆ DICUNTUR DE DEO ET CREATURIS ANALOGICE DICUNTUR.

Sic igitur ex dictis relinquitur quod ea quæ de Deo et rebus aliis dicuntur, prædicantur neque univoce, neque æquivoce, sed analogice; hoc est secundum ordinem vel respectum ad aliquod unum. Quod quidem dupliciter contingit. Uno modo secundum quod multa habent respectum ad aliquod unum, sicut, secundum respectum ad unam sanitatem, animal dicitur sanum, ut ejus subjectum; medicina, ut ejus effectivum; cibus, ut ejus conservativum; urina, ut signum. Alio modo secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus, non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum, sicut ens de substantia et accidente dicitur, secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non quod substantia et accidens ad aliquod tertium referantur. Hujusmodi igitur nomina de Deo et rebus aliis non dicuntur analogice secundum primum modum, oporteret enim aliquid Deo ponere prius, sed modo secundo.

In hujusmodi autem analogica prædicatione ordo attenditur idem secundum nomen et secundum rem quandoque; quandoque vero non idem. Nam ordo nominis sequitur ordinem cognitionis, quia est signum intelligibilis conceptionis. Quando igitur id quod est prius secundum rem, invenitur etiam cognitione prius: idem invenitur prius et secundum nominis rationem, et secundum rei naturam. Sic substantia est prior accidente, natura, in quantum substantia est causa accidentis: et cognitione, in quantum substantia in definitione accidentis ponitur, et ideo ens dicitur prius de substantia quam de accidente, et secundum rei naturam et secundum nominis rationem. Quando vero illud quod est prius secundum naturam, est posterius secundum cognitionem, hinc in analogicis non est idem ordo secundum rem, et secundum nominis rationem: sicut virtus sanandi, quæ est in sanativis, prior est naturaliter sanitate quæ est in animali, sicut causa effectu. Sed quia hanc virtutem per effectum cognoscimus, ideo etiam ex effectu nominamus; et inde est quod sanativum est prius ordine rei, sed animal dicitur prius sanum secundum nominis rationem. Sic igitur, quia ex rebus aliis in Dei cognitionem pervenimus, res nominum de Deo et rebus aliis dictorum per prius est in Deo secundum suum modum, sed ratio nominis per posterius: unde et nominari dicitur a suis causatis.

CAPUT XXXV.

QUOD PLURA NOMINA DICTA DE DEO NON SUNT SYNONYMA.

Ostenditur etiam ex dictis, quod, quamvis nomina de Deo dicta eamdem rem significent, non tamen sunt synonyma, quia non significant rationem eamdem. Sicut diversæ res uni simplici rei, quæ Deus est, similantur per formas diversas, ita intellectus noster per diversas conceptiones aliqualiter ei similatur, in quantum per diversas perfectiones creaturarum in ipsum cognoscendum perducitur. Et ideo de uno intellectus noster multa concipiens non est falsus neque vanus, quia illud simplex esse divinum hujusmodi est, ut ei secundum formas multiplices aliqua similari possint, ut supra ostensum est. Secundum autem diversas concep-

tiones diversa nomina intellectus adinvenit, quæ Deo attribuit, et ita, quum non secundum eamdem rationem attribuantur, constat ea non esse synonyma, quamvis rem omnino unam significent. Non enim est eadem nominis significatio, quum nomen per prius conceptionem intellectus, quam rem intellectam significet. (I part., q. XIII, art. 4.)

CAPUT XXXVI.

QUALITER INTELLECTUS NOSTER DE DEO PROPOSITIONES FORMET.

Ex hoc etiam ulterius patet, quod intellectus noster de Deo simplici non in vanum enunciationes format componendo et dividendo, quamvis Deus omnino sit simplex. Quamvis namque intellectus noster in Dei cognitionem per diversas conceptiones deveniat, ut dictum est, intelligit tamen id quod omnibus eis respondet omnino unum esse. Non enim intellectus modum quo intelligit rebus attribuit intellectis, sicut nec lapidi immaterialitatem, quamvis eum immaterialiter cognoscat, et ideo rei unitatem proponit per compositionem verbalem quæ est identitatis nota, quum dicit : Deus est bonus, vel bonitas : ita quod, si qua est diversitas in compositione, ad intellectum referatur ; unitas vero ad rem intellectam. Et ex hac ratione quandoque intellectus noster denuntiationem de Deo format cum aliqua diversitatis nota, præpositionem interponendo, ut cum dicitur : Bonitas est in Deo : quia in hoc designatur aliqua diversitas quæ competit intellectui, et aliqua unitas quam oportet ad rem referre. (I part., q. XIII, art. 12.)

CAPUT XXXVII.

QUOD DEUS EST BONUS

Ex perfectione autem divina, quam ostendimus, bonitas ipsius concludi potest. Id enim quo unumquodque bonum dicitur, est propria virtus ejus. Nam virtus est uniuscujusque quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. Virtus autem est perfectio quædam. Tunc enim unum quodlibet perfectum dicimus quando attingit propriam virtutem, ut patet in septimo *Physic.* (text. comm. 18). Ex hoc igitur unumquodque bonum est quod perfectum est : et inde est quod unumquodque suam perfectionem appetit, sicut proprium bonum. Ostensum est (cap. 27) autem Deum esse perfectum. Est igitur bonus.

Item, ostensum est (cap. 31) supra esse aliquod primum movens immobile, quod Deus est. Movet autem sicut movens omninò immobile quod movet, sicut desideratum.

Deus igitur, quum sit primum movens immobile, est primum desideratum. Desideratur autem dupliciter aliquid, aut quia est bonum, aut quia apparet bonum, quorum primum est quod est bonum. Nam apparens bonum non movet per seipsum, sed secundum quod habet aliquam speciem boni : bonum vero movet per seipsum. Primum igitur desideratum, quod Deus est, est vere bonum.

Adhuc, bonum est quod omnia appetunt, ut Philisophus optime dictum introducit primo *Ethic.* (cap. 1). Omnia autem appetunt esse actu secundum suum modum, quod patet ex hoc quod unumquodque secundum naturam suam repugnat corruptioni. Esse igitur actu, boni rationem constituit : unde et per privationem actus, a potentia consequitur malum, quod est boni oppositum, ut per Philosophum patet in nono *Metaph.* (cap. 22). Deus autem est ens actu non in potentia, ut supra ostensum est (cap. 18). Est igitur vere bonus.

Amplius, communicatio esse et bonitatis ex bonitate procedit, quod quidem patet ex ipsa natura boni et ex ejus ratione. Naturaliter enim bonum uniuscujusque est actio et perfectio ejus. Unumquodque autem ex hoc agit quod actu est. Agendo autem esse et bonitatem et alia diffundit. Unde et signum perfectionis est alicujus quod simile sibi possit producere, ut patet per Philosophum in quarto *Metheoreorum* (text.comm.18). Ratio vero boni est ex hoc quod est appetibile, quod est finis, quæ etiam movet agentem ad agendum. Propter quod dicitur bonum esse diffusivum sui esse. Hæc autem diffusio Deo competit. Ostensum est enim supra (cap.13) quod Deus est aliis causa essendi, sicut per se ens necesse esse. Est igitur vere bonus.

Hinc est quod in Ps. LXXXI, 1, dicitur : *Quam bonus Israël Deus his qui recto sunt corde*; et Jerem., Thren. III, dicitur : ***Bonus est Dominus sperantibus in se, animæ quærenti illum.*** (I part., q. VI.)

CAPUT XXXVIII.

QUOD DEUS EST IPSA BONITAS.

Ex his autem haberi potest, quod Deus sit sua bonitas. Esse enim actu, in unoquoque est bonum ipsius. Sed Deus non est solum ens actu, sed est ipsum suum esse, ut supra (cap. 22) ostensum est. Est igitur ipsa bonitas, non tantum bonus.

Præterea, perfectio uniuscujusque est bonitas ejus ut ostensum est (cap. 37). Perfectio autem divini esse non attenditur secundum aliquid additum supra ipsum, sed quia ipsum secundum seipsum perfectum est, ut supra (cap. 28) ostensum est. Bonitas igitur Dei non est aliquid additum suæ substantiæ, sed sua substantia est sua bonitas.

Item, unumquodque bonum quod non est sua bonitas, participatione dicitur bonum. Quod autem per participationem dicitur, aliquid ante se præsupponit, a quo rationem suscipit bonitatis. Hoc autem in infinitum non est possibile abire, quia in causis finalibus non proceditur in infinitum. Infinitum enim repugnat fini. Bonum autem rationem finis habet. Oportet igitur devenire ad aliquod primum bonum, quod non participatione sit bonum per ordinem ad aliquod aliud, sed sit per essentiam suam bonum. Hoc autem Deus est. Est igitur Deus sua bonitas.

Item, id quod est, participare aliquid potest; ipsum autem esse, nihil. Quod enim participat, potentia est. Esse autem actus est. Sed Deus est ipsum esse, ut probatum est (cap. 22). Non est igitur bonus participative, sed essentialiter.

Amplius, omne simplex, suum esse, et id quod est, unum habet. Nam si sit aliud et aliud, jam simplicitas tolleretur. Deus autem est omnino simplex, ut ostensum est (cap. 18). Igitur ipsum esse bonum non est aliud quam ipse. Est igitur sua bonitas.

Per eadem etiam patet quod nullum aliud bonum est sua bonitas. Propter quod dicitur Matth. XIX : *Nemo bonus, nisi solus Deus.* (Sanctus doctor erravit in hac citatione, textus quem in medio affert habetur apud Marcum X, 18, et Luc. XVIII, 19.) (I part., q. VI.)

CAPUT XXXIX.

QUOD IN DEO NON POSSIT ESSE MALUM.

Ex hoc autem manifestum apparet quod in Deo non potest esse malum. Esse enim, et bonitas, et omnia quæ per essentiam dicuntur, nihil præter

se habent admixtum; licet id quod est bonum, possit aliquid præter esse et bonitatem habere. Nihil enim prohibet hoc quod est uni perfectioni suppositum, etiam alii supponi : sicut quod est corpus, potest esse album et dulce. Unumquodque autem intra suos rationis terminos concluditur, ut nihil extraneum intra se capere possit. Deus autem est bonitas, non solum bonus, ut ostensum est (cap. 37 et 38). Non potest igitur in eo esse aliquid non bonitas, et ita malum in eo omnino esse non potest.

Amplius, id quod est oppositum essentiæ alicujus rei, sibi omnino convenire non potest, dum manet; sicut homini non potest convenire irrationabilitas vel insensibilitas, nisi homo esse desistat. Sed divina essentia est ipsa bonitas, ut ostensum est (cap. præced.). Ergo malum quod est bono oppositum in eo locum habere non potest, nisi esse desisteret, quod est impossibile, cum sit æternum, ut supra ostensum est (cap. 15).

Adhuc, quum Deus sit suum esse, nihil participative de Deo dici potest, ut patet ex ratione supra inducta. Si igitur malum de ipso dicatur, non dicetur participative, sed essentialiter. Sic autem malum de nullo dici potest, ut sit essentia alicujus. Ei enim esse deficeret quod bonum est, ut (cap. 37) ostensum est. In malitia autem non potest esse aliquid extraneum admixtum, sicut nec in bonitate. Malum igitur de Deo dici non potest.

Item, malum bono oppositum est. Ratio autem boni in perfectione consistit, ergo ratio mali in imperfectione. Defectus autem vel imperfectio in Deo, qui est vere perfectus, esse non debet, ut supra (cap. 28) ostensum est. In Deo igitur malum esse non potest.

Præterea, perfectum est aliquid secundum quod est actu. Ergo imperfectum erit secundum quod est deficiens ab actu. Ergo malum vel privatio est, vel privationem includit. Privationis autem subjectum est potentia. Hoc autem in Deo esse non potest, igitur nec malum.

Præterea, si bonum est quod ab omnibus appetitur, igitur malum unaquaque natura refugit in quantum hujusmodi; quod autem est alicui contra motum naturalis appetitus, est violentum et præter naturam. Malum igitur in unoquoque est violentum et præter naturam, secundum quod est ei malum, etsi possit ei esse naturale secundum aliquid ejus in rebus compositis. Deus autem compositus non est, nec aliquid esse potest in eo violentum, vel præter naturam, ut ostensum est (cap. 19). Malum igitur in Deo esse non potest.

Hoc etiam sacra Scriptura confirmat. Dicitur enim I Joan., I, 5 : *Deus lux est, et tenebræ in eo non sunt ullæ;* et Job, XXXIV, 10 : *Absit a Deo impietas, et ab Omnipotente iniquitas.*

CAPUT XL.

QUOD DEUS EST OMNIS BONI BONUM.

Ostenditur etiam ex prædictis quod Deus sit omnis boni bonum. Bonitas enim uniuscujusque est perfectio ipsius, ut dictum est (cap. 3). Deus autem cum sit simpliciter perfectus, sua perfectione, omnes rerum perfectiones comprehendit, ut ostensum est (cap. 28). Sua igitur bonitate omnes bonitates comprehendit, et ita est omnis boni bonum.

Item, quod per participationem dicitur aliquale, non dicitur tale nisi in quantum habet quamdam similitudinem ejus quod per essentiam dicitur, sicut ferrum dicitur ignitum in quantum quamdam similitudinem ignis participat : sed Deus est bonus per essentiam, omnia vero alia per participationem, ut ostensum est (cap. 38). Igitur nihil dicetur bonum nisi in quantum habet aliquam similitudinem divinæ bonitatis. Est igitur ipse bonum omnis boni.

Adhuc, cum unumquodque appetibile sit propter finem, boni autem ratio consistat in hoc quod est appetibile, oportet quod unumquodque dicatur bonum, vel quia est finis, vel quia ordinatur ad finem. Finis igitur ultimus est a quo omnia rationem boni accipiunt. Hoc autem Deus est ut infra (cap. 74) probabitur.

Hinc est quod Dominus suam visionem Moysi promittens dicit Exod., XXXIII, 19 : *Ego ostendam tibi omne bonum*; et Sap., VII, 11 dicitur de divina sapientia : *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa.* (I part., q. VI, art. 4.)

CAPUT XLI.

QUOD DEUS SIT SUMMUM BONUM.

Ex hoc autem ostenditur quod Deus sit summum bonum, Nam bonum universale præeminet cuilibet bono particulari, sicut bonum gentis est melius quam bonum unius. Bonitas enim totius et perfectio præeminet bonitati et perfectioni partis. Sed divina bonitas comparatur ad omnia alia, sicut universale bonum ad particulare, quum sit omnis boni bonum, ut ostensum est, est igitur ipse summum bonum.

Præterea, id quod per essentiam dicitur, verius dicitur quam id quod est per participationem dictum : sed Deus est bonus per suam essentiam, alia vero per participationem, ut ostensum est (cap. 38). Est igitur ipse summum bonum.

Item, quod est maximum in unoquoque genere, est causa aliorum quæ sunt in illo genere. Causa enim potior est effectu. Ex Deo autem omnia habent rationem boni, ut ostensum est (cap. præced.). Est igitur ipse summum bonum.

Amplius, sicut albius est quod est nigro impermixtius, ita melius est malo impermixtius; sed Deus est maxime malo impermixtius, quia in eo nec actu, nec potentia malum esse potest, et hoc ei ex sua natura competit, ut ostensum est (cap. 39). Est igitur ipse summum bonum.

Hinc est quod dicitur Exod. II : *Non est sanctus ut est Deus.* (Hic textus non assumitur ex Exod. II, sed I Reg., II, 2.) (I part., q. VI, art. 2.)

CAPUT XLII.

QUOD DEUS EST UNUS.

Hoc autem ostenso, manifestum est Deum non esse nisi unum. Non enim possibile est esse duo summe bona. Quod enim per (Ita codex *superhabundantiam* per *h.*) superhabundantiam dicitur in uno tantum invenitur. Deus autem est summum bonum, ut ostensum est (cap. 41). Deus igitur est unus.

Præterea, ostensum est (cap. 28) Deum esse omnino perfectum, cui nulla perfectio desit. Si igitur sunt plures dii, oportet esse plura hujusmodi perfecta. Hoc autem est impossibile. Nam si nulli eorum deest aliqua perfectio, nec aliqua imperfectio admisceatur, quod requiritur ad hoc quod aliquid sit simpliciter perfectum, non erit in quo ab invicem distinguantur. Impossibile est igitur plures Deos ponere.

Item, quod sufficienter fit, uno posito, melius est per unum fieri quam per multa. Sed rerum ordo est, sicut melius potest esse; non enim potentia agentis primi deest potentiæ, quæ est in rebus ad perfectionem. Sufficienter autem omnia complentur reducendo in unum primum principium. Non est igitur ponere plura principia.

Amplius, impossibile est unum motum continuum (In marg. verba *et regulare,*) et regulare a pluribus motoribus esse; nam si simul moverent, nullus eorum est perfectus motor, sed omnes se habent loco unius perfecti motoris; quod non competit in primo motore, perfectum enim est prius imperfecto. Si autem non simul movent, quilibet eorum est quandoque movens et quandoque non : ex quo sequitur quod motus non sit continuus neque regularis. Motus enim continuus et unus est ab uno motore. Motor etiam qui non semper movet, irregulariter invenitur movere, sicut patet in motoribus inferioribus in quibus motus violentus in principio intenditur et in fine remittitur : motus autem naturalis e converso. Sed primus motus est unus et continuus, ut a philosophis probatum est (Physic. VII, text. comm. 54 et 74). Ergo oportet ejus motorem esse unum.

Adhuc, substantia corporalis ordinatur ad spiritualem sicut ad suum bonum. Nam est illa bonitas plenior cui corporalis substantia intendit assimilari, cum omne quod est, desideret optimum quantum possibile est. Sed omnes motus corporalis creaturæ inveniuntur reduci ad unum primum, præter quem non est alius primus, qui nullo modo reducatur in ipsum. Ergo præter substantiam spiritualem, quæ est finis primi motus, non est aliqua quæ non reducatur in ipsam. Hoc autem nomine Dei intelligimus, non est igitur nisi unus Deus.

Amplius, omnium diversorum ordinatorum ad invicem ordo ad invicem est propter ordinem eorum ad aliquid unum, sicut ordo partium exercitus ad ducem. Nam quod aliqua diversa in habitudine aliqua uniantur, non potest esse ex propriis naturis secundum quod sunt diversa, quia ex hoc magis distinguerentur. Nec potest esse ex diversis ordinantibus, quia non potest esse quod unum ordinem intenderent ex seipsis secundum quod sunt diversi. Et sic vel ordo multorum ad invicem est per accidens, vel oportet reducere ad aliquod unum primum ordinans, qui ad finem quem intendit omnia alia ordinat. Omnes autem partes hujus mundi inveniuntur ordinatæ ad invicem, secundum quod quædam a quibusdam juvantur, sicut corpora inferiora moventur per superiora, et hæc per substantias incorporeas, ut ex prædictis patet. Nec hoc est per accidens, quum sic semper, vel in majori parte. Igitur totus hic mundus non habet nisi unum ordinatorem et gubernatorem; sed præter hunc mundum non est alius. Non est igitur nisi unus omnium rerum gubernator quem Deum dicimus.

Adhuc, si sunt duo quorum utrumque est necesse esse, oportet quod conveniant in intentione necessitatis essendi : oportet igitur quod distinguantur per aliquid quod additur, vel uni tantum, vel utrique. Et sic oportet vel alterum, vel utrumque esse compositum. Nullum autem compositum est necesse esse per se ipsum, sicut supra (cap. 18) ostensum est. Impossibile est igitur esse plura quorum utrumque sit necesse esse; et sic plures Deos.

Amplius, illud in quo differunt (ex quo ponuntur convenire in necessitate essendi), aut requiritur ad complementum necessitatis essendi aliquo modo, aut non. Si non requiritur, ergo est aliquid accidentale : quia omne quod advenit rei, nihil faciens ad esse ipsius, est accidens; ergo hoc accidens habet causam; aut ergo essentiam ejus quod est necesse esse, aut aliquid aliud. Si essentiam ejus, cum ipsa necessitas essendi sit essentia ejus, ut ex prædictis patet (cap. 16), necesitas essendi erit causa illius accidentis, sed necessitas essendi invenitur in utroque; ergo utrumque habebit illud accidens. Et sic non distinguentur secundum illud. Si autem causa illius accidentis sit aliquid aliud, nisi ergo illud aliud esset, hoc accidens non esset, et nisi hoc accidens esset, distinctio prædicta non esset. Ergo nisi esset illud aliud, ista duo quæ ponuntur necesse esse, non essent duo, sed unum. Ergo esse proprium utriusque est dependens ab altero; et sic neutrum est necesse esse per

seipsum. Si autem illud in quo distinguuntur, sit necessarium ad necessitatem essendi complendam, aut hoc erit, quia illud includitur in ratione necessitatis essendi, sicut animatum includitur in definitione animalis; aut hoc erit quia necessitas essendi specificatur per illud, sicut animal completur per rationale. Si primo modo, oportet quod ubicumque sit necessitas essendi, sit illud quod in ejus ratione includitur, sicut cuicumque convenit animal, convenit animatum. Et sic cum ambobus prædictis attribuatur necessitas essendi, secundum illud distingui non poterunt. Si autem secundo modo, hoc iterum esse non potest. Nam differentia specificans genus non complet generis rationem, sed per eam acquiritur generi esse in actu. Ratio enim animalis completa est ante additionem rationalis, sed non potest esse animal actu, nisi sit rationale vel irrationale. Sic ergo aliquid complet necessitatem essendi quantum ad esse in actu, et non quantum ad intentionem necessitatis essendi. Quod est impossibile propter duo. Primo quia ejus quod est necesse esse, sua quidditas est suum esse, ut probatum est (cap. 22). Secundo quia sic necesse esse acquireretur esse per aliquid aliud, quod est impossibile. Non est ergo possibile ponere plura, quorum quilibet sit necesse esse per seipsum.

Adhuc, si sunt duo dii, aut hoc nomen *Deus* de utroque prædicatur univoce, aut æquivoce. Si æquivoce, hoc est præter intentionem præsentem. Nam nihil prohibet rem quamlibet quolibet nomine æquivoce nominari, si usus loquentium admittat. Si autem dicatur univoce, oportet quod de utroque prædicetur secundum unam rationem, et sic oportet quod in utroque sit una natura secundum rationem. Aut igitur hæc natura est in utroque secundum unum esse, aut secundum aliud et aliud. Si secundum unum, ergo non erunt duo, sed unum tantum. Duorum enim non est unum esse, si substantialiter distinguuntur. Si autem est aliud et aliud esse in utroque, ergo neutrum erit sua quidditas, suum esse : sed hoc oportet in Deo ponere, ut probatum est (cap. 22). Ergo neutrum illorum duorum est hoc quod intelligimus nomine Dei. Sic igitur impossibile est ponere duos deos.

Amplius, nihil eorum quæ conveniunt huic signato in quantum est hoc signatum, possibile est alii convenire, quia singularitas alicujus rei non est (cap. 22) alteri præter ipsum singulare; sed ei quod est necesse esse, sua necessitas essendi convenit in quantum est hoc signatum. Ergo impossibile est quod alicui alteri conveniat, et sic impossibile est quod sint plura quorum quodlibet sit necesse esse; et per consequens impossibile est esse plures deos. Probatio mediæ. Si enim illud quod est necesse esse, non est hoc signatum in quantum est necesse esse, oportet quod designatio sui esse non sit necessaria secundum se, sed ex alio dependeat, unumquodque autem secundum hoc quod est actu, est distinctum ab omnibus aliis, quod est esse hoc signatum. Ergo quod est necesse esse dependet ab alio quantum ad hoc quod est esse in actu, quod est contra rationem ejus quod est necesse esse. Oportet igitur quod id quod est necesse esse, sit necesse esse secundum hoc quod est hoc signatum.

Adhuc, natura significata hoc nomine *Deus*, aut est per seipsam individuata in hoc Deo, aut per aliquid aliud. Si per aliud, oportet quod sit ibi compositio. Si per seipsam, ergo impossibile est quod alteri conveniat. Illud enim quod est individuationis principium, non potest esse pluribus commune : impossibile est igitur esse plures deos.

Amplius, si sunt plures dii, oportet quod natura deitatis non sit una numero in utroque : oportet igitur esse aliquid distinguens naturam divinam in hoc et in illo. Sed hoc est impossibile, quia natura divina non recipit additionem neque differentiam rerum essentialium, neque accidentalium, ut supra (cap. 23 et 24) ostensum est. Nec etiam natura divina est forma alicujus materiæ, ut possit dividi ad materiæ divisionem. Impossibile est igitur esse plures deos.

Item, esse proprium cujuslibet rei est tantum unum. Sed ipse Deus est esse suum, ut supra (cap. 22) ostensum est. Impossibile est igitur esse nisi unum Deum.

Adhuc, secundum hunc modum res habent esse, quo possident unitatem. Unde unumquodque suæ divisioni pro posse repugnat, ne per hoc in non esse tendat ; sed divina natura est potissime habens esse. Est igitur in ea maxime unitas. Nullo igitur modo in plura distinguitur.

Amplius, in unoquoque genere videmus multitudinem ab *aliqua* unitate procedere. Et ideo in quolibet genere invenitur unum primum, quod est mensura omnium quæ in illo genere inveniuntur. Quorumcumque igitur invenitur in aliquo uno convenientia, oportet quod ab aliquo uno dependeant : sed omnia in esse conveniunt. Oportet igitur esse unum tantum, quod est rerum principium quod Deus est.

Item, in quolibet principatu ille qui præsidet, unitatem desiderat. Unde inter principatus est potissima monarchia sive regnum; multorum etiam membrorum unum est caput. Ac per hoc evidenti signo apparet, ei cui convenit principatus, unitatem deberi ; unde et Deum qui est omnium causa, oportet unum simpliciter confiteri.

Hanc autem confessionem divinæ unitatis etiam ex sacris eloquiis accipere possumus. Nam Deut., VI, 4, dicitur : *Audi, Israel, Dominus Deus tuus, Deus unus est*; et Exod., XX, 3 : *Non erunt tibi dii alii præter me*; et Ephes. IV, 5 : *Unus Dominus, una fides, etc.*

Hac autem veritate repelluntur gentiles deorum multitudinem confitentes, quamvis plures eorum unum Deum summum esse dicerent, a quo omnes alios, quos deos nominabant, creatos esse asserebant. Omnibus substantiis sempiternis divinitatis nomen adscribentes, et præcipue ratione sapientiæ, et felicitatis, et rerum gubernationis. Quæ quidem consuetudo loquendi etiam in sacra Scriptura invenitur, dum sancti angeli aut etiam homines, vel judices dii nominantur, sicut illud, Ps. LXXXV, 8 : *Non est similis tibi in diis, Domine*; Et alibi, Ps. LXXXI, 6 : *Ego dixi : Dii estis*, et multa hujusmodi per varia Scripturæ loca inveniuntur. Unde magis huic veritati videntur contrarii Manichæi, duo prima ponentes principia, quorum alterum alterius causa non sit. Hanc etiam veritatem Ariani suis erroribus impugnaverunt dum confitentur Patrem et Filium non unum, sed plures deos esse, cum tamen Filium verum Deum auctoritate Scripturæ credere cogantur. (I part., q. XI, art, 2 et 3.)

CAPUT XLIII.

QUOD DEUS EST INFINITUS.

Cum autem infinitum quantitatem sequatur, ut philosophi tradunt (Physic. I, text. comm. 15, 18 et 23), non potest infinitas Deo attribui ratione multitudinis, quum ostensum sit (cap. 42) solum unum Deum esse, nullamque in eo compositionem, vel partium, vel accidentium inveniri. Secundum etiam quantitatem continuam infinitus dici non potest, cum ostensum sit (cap. 20) eum incorporeum esse. Relinquitur igitur investigare an secundum spiritualem magnitudinem esse infinitum conveniat. Quæ quidem spiritualis magnitudo quantum ad duo attenditur, scilicet quantum ad potentiam, et quantum ad propriæ naturæ bonitatem, sive completionem. Dicitur enim aliquid magis vel minus album secundum modum quo in eo sua albedo compleatur. Pensatur etiam magnitudo virtutis ex magnitudine actionis vel factorum. Harum autem magnitudinum una aliam consequitur. Nam ex hoc ipso quod aliquid in actu est, activum est. Secundum igitur modum quo in actu suo completur, est modus magnitudinis suæ virtutis ; et sic relinquitur res spirituales magnas dici

secundum modum suæ completionis. Nam ut Augustinus (De Trinit., vi, 9) dicit quod in his quæ non mole magna sunt, illud omne est majus quod est melius esse. Ostendendum est igitur secundum ejus magnitudinis modum Deum infinitum esse, non autem sic ut infinitum privative accipiatur, sicut in quantitate dimensiva vel numerali; nam hujusmodi quantitas nata est finem habere. Unde secundum subtractionem eorum quæ sunt nata habere, infinite dicuntur. Et propter hoc in eis infinitum imperfectionem designat. Sed in Deo infinitum negative tantum intelligitur, quia nullus est perfectionis suæ terminus, sive finis, sed est summe perfectum ; et sic Deo infinitum attribui debet. Omne namque quod secundum suam naturam finitum est, ad generis alicujus rationem determinatur. Deus autem non est in aliquo genere, sed ejus perfectio omnium generum perfectiones continet, ut supra (cap. 25 et 28) ostensum est : est igitur infinitus.

Amplius, omnis actus alteri inhærens terminationem recipit ex eo in quo est : quia quod est in altero, est in eo per modum recipientis. Actus igitur in nullo exsistens, nullo terminatur. Puta si albedo esset per se exsistens, perfectio albedinis in ea non terminaretur, quominus haberet quicquid de perfectionis albedinis haberi potest. Deus autem est actus nullo modo in alio exsistens, quia nec est forma in materia ut probatum est (cap. 26 et 27) : nec esse suum inhæret alicui formæ vel naturæ, quum ipse sit suum esse, ut supra (cap. 21) ostensum est. Relinquitur igitur ipsum esse infinitum.

Adhuc, in rebus invenitur aliquid quod est potentia tantum, ut materia prima, aliquid quod est actus tantum, ut Deus, sicut supra (cap. 6), ostensum est, aliquid quod est actus et potentia sicut res cæteræ. Sed potentia cum dicatur ad actum non potest actum excedere, sicut nec in unoquoque, ita nec simpliciter. Cum igitur materia prima sit infinita in sua potentialitate, relinquitur quod Deus, qui est actus purus, sit infinitus in sua actualitate.

Item, tanto actus aliquis perfectior est, quanto minus habet potentiæ permixtum. Unde omnis actus cui permiscetur potentia, habet terminum suæ perfectionis. Cui autem non permiscetur aliqua potentia, est absque termino perfectionis. Deus autem est actus purus absque omni potentia. Est igitur infinitus.

Amplius, ipsum esse absolute consideratum, infinitum est. Nam ab infinitis et infinitis modis participari possibile est. Si igitur alicujus esse sit finitum, oportet quod limitetur esse illud per aliquid aliud quod sit aliqualiter causa illius esse, sed esse divini non potest esse aliqua causa, quia ipse est necesse esse per seipsum. Igitur esse suum est infinitum, et ipse infinitus.

Adhuc, omne quod habet aliquam perfectionem, tanto est perfectius quanto illam perfectionem plenius participat. Sed non potest esse aliquis modus, nec etiam cogitari quo plenius habeatur aliqua perfectio quam ab eo quod per suam essentiam est perfectum, et cujus esse est sua bonitas. Hoc autem Deus est. Nullo igitur modo potest cogitari aliquid melius vel perfectius Deo. Est igitur infinitus in bonitate.

Amplius, intellectus noster ad infinitum in intelligendo extenditur, cujus signum est quod, qualibet quantitate finita data, intellectus noster majorem excogitare possit. Frustra autem esset hæc ordinatio intellectus ad infinitum nisi esset aliqua res intelligibilis infinita; oportet igitur esse aliquam rem intelligibilem infinitam, quam oportet esse maximam rerum, et hanc dicimus Deum. Deus igitur est infinitus.

Item, effectus non potest extendi ultra suam causam. Intellectus autem noster non potest esse nisi a Deo, qui est prima omnium causa. Non igitur potest aliquid cogitare intellectus noster majus Deo. Si igitur omni finito potest aliquid majus cogitare, relinquitur autem Deum finitum non esse.

Amplius, virtus infinita non potest esse in essentia finita, quia unum-

quodque agit per suam formam, quæ vel est essentia ejus, vel pars essentiæ, virtus autem principium actionis nominat. Sed Deus non habet virtutem activam finitam. Movet enim in tempore infinito, quod non potest esse nisi a virtute infinita, ut supra (cap. 20) ostensum est. Relinquitur igitur Dei essentiam esse infinitam.

Hæc autem ratio est secundum ponentes æternitatem mundi, qua non posita, adhuc magis confirmatur opinio de infinitate divinæ virtutis. Nam unumquodque agens tanto est virtuosius in agendo, quanto potentiam magis remotam ab actu in actum reducit, sicut majori virtute opus est ad calefaciendum aquam quam aerem. Sed illud quod omnino non est, infinite distat ab actu nec est aliquo modo in potentia. Igitur si mundus factus est postquam omnino prius non erat, oportet factoris virtutem esse infinitam.

Hæc autem ratio etiam secundum eos, qui ponunt æternitatem mundi, valet ad probandum infinitatem divinæ virtutis. Confitentur enim Deum esse causam mundanæ substantiæ, quamvis eam sempiternam arbitrentur, dicentes hoc modo Deum æternum sempiterni mundi causam extare, sicut pes ab æterno fuisset causa vestigii, si ab æterno fuisset impressus in pulvere. Hac autem positione facta secundum rationem prædictam, nihilominus sequitur Dei virtutem infinitam esse nam sive ex tempore secundum nos, sive ab æterno secundum eos res produxerit, nihil esse potest in re, quod non ipse produxerit, cum sit universale essendi principium, et sic, nulla præsupposita materia vel potentia, produxit. Oportet autem proportionem virtutis activæ accipere secundum proportionem potentiæ passivæ. Nam quanto potentia passiva major præexistit, vel præintelligitur, tanto majori virtute activa in actum completur. Relinquitur igitur, cum virtus finita producat aliquem effectum præsupposita potentia materiæ, quod Dei virtus, quæ nullam potentiam præsupponit, non sit finita, sed infinita, et ita essentia infinita.

Amplius, unaquæque res tanto est diuturnior, quanto ejus esse causa est efficacior. Illud igitur cujus diuturnitas est infinita, oportet quod habeat esse per causam efficaciæ infinitæ. Sed diuturnitas Dei est infinita. Ostensum est enim supra (cap. 15) ipsum esse æternum. Cum igitur non habeat aliam causam sui esse præter seipsum, oportet ipsum esse infinitum.

Huic autem veritati sacra Scriptura testimonium perhibet. Ait namque Psalmista: ***Magnus Dominus et laudabilis nimis, et magnitudinis ejus non est finis*** (Psal. CXLIV, 3.)

Huic etiam veritati attestantur antiquissimorum philosophorum dicta, qui omnes posuerunt infinitum primum rerum principium, quasi ab ipsa veritate coacti. Propriam enim vocem ignorabant, æstimantes infinitatem principii ad modum quantitatis discretæ, secundum Democritum, qui posuit atomos infinitos rerum principia, et secundum Anaxagoram, qui posuit infinitas partes consimiles principia rerum ad modum quantitatis continuæ, secundum illos qui posuerunt aliquod elementum, vel confusum aliquod infinitum corpus esse primum omnium principium. Sed cum ostensum sit per sequentium philosophorum studium, quod non est aliquod corpus infinitum, et huic conjungatur, quod oportet est primum principium aliquo modo infinitum, concluditur quod neque est corpus neque virtus in corpore infinitum illud, quod est primum principium. (I part., q. VII, art. 1.)

CAPUT XLIV.

QUOD DEUS EST INTELLIGENS.

Ex præmissis autem ostendi potest quod Deus sit intelligens. Ostensum enim est supra quod in moventibus et motis non est possibile in infinitum

procedere, sed oportet mobilia omnia reducere, ut probatum est (cap. 13) in unum primum movens seipsum. Movens autem seipsum, se movet per appetitum et apprehensionem. Sola enim hujusmodi inveniuntur seipsa movere, utpote in quibus est movere, et non moveri. Pars igitur movens, in primo movente seipsum, oportet quod sit appetens et apprehendens. In motu autem qui est per appetitum et apprehensionem, appetens et apprehendens est movens motum. Apprehensibile autem et apprehensum est movens non motum. Cum igitur id quod est omnium primum movens, quod Deum dicimus, sit movens omnino non motum, oportet quod comparetur ad motorem, qui est primus movens seipsum, sicut appetibile ad appetentem, non autem sicut appetibile sensuali appetitu. Nam appetitus sensualis non est boni simpliciter, sed hujus prædicti boni, cum et apprehensio sensus non sit nisi particularis. Id autem quod est bonum et appetibile simpliciter, est prius eo quod est bonum et appetibile ut hic et nunc. Oportet igitur primum movens esse appetibile, ut intellectum ; et ita oportet movens quod appetit ipsum, esse intelligens. Multo igitur magis et ipsum primum appetibile erit intelligens. Quia appetens ipsum fit intelligens actu per hoc, quod ei tanquam intelligibile unitur. Oportet igitur Deum esse intelligentem, facta suppositione quod primum motum moveat seipsum, ut philosophi (Metaphysic., XII, text. comm. 36) voluerunt.

Adhuc, idem necesse est sequi si fiat reductio mobilium non in aliquod primum movens seipsum, sed in movens omnino immobile. Nam primum movens est universale principium motus. Oportet igitur quod omne movens moveat per aliquam formam quam intendit in movendo, quod forma per quam movet primum movens sit universalis forma et universale bonum. Forma autem per modum universalem non invenitur nisi in intellectu. Oportet igitur primum movens quod Deus est esse intelligens.

Amplius, in nullo ordine moventium invenitur, quod movens per intellectum sit instrumentum ejus quod movet absque intellectu, sed magis e converso. Omnia autem moventia quæ sunt in mundo, comparantur ad primum movens quod Deus est, sicut instrumenta ad agens principale. Cum igitur in mundo inveniantur multa moventia per intellectum, impossibile est quod primum movens moveat absque intellectu. Necesse est igitur Deum esse intelligentem.

Item, ex hoc aliqua res est intelligens, quod est sine materia, cujus signum est quod formæ fiunt intellectæ in actu per abstractionem a materia, unde et intellectus est universalium, et non singularium, quia materia est individuationis principium. Formæ autem intellectæ in actu, fiunt unum cum intellectu actu intelligente. Unde si ex hoc sunt formæ intellectæ in actu, quod sunt sine materia, oportet rem aliquam ex hoc esse intelligentem, quod est sine materia. Ostensum est autem supra (cap. 16 et 20) Deum esse omnino immaterialem. Est igitur intelligens.

Adhuc, Deo nulla perfectio deest, quæ in aliquo genere entium inveniatur, ut supra (cap. 28) ostensum est, nec ex hoc aliqua compositio in eo consequitur, ut etiam ex superioribus (cap. 18) patet. Inter perfectiones autem rerum potissima est quod aliquid sit intellectivum. Nam per hoc ipsum est quodammodo omnia, habens in se omnium perfectiones. Deus igitur est intelligens.

Item, omne quod tendit determinate in aliquem finem, aut ipsum præstituit sibi finem, aut præstituitur ei finis ab alio. Alias non magis in hunc quam in illum finem intenderet. Naturalia autem tendunt in fines determinatos. Non enim a casu naturales utilitates consequuntur. Sic enim non essent semper aut in pluribus, sed raro. Horum enim est casus. Cum ergo ipsa non præstituant sibi finem, quia rationem finis non cognoscunt, oportet quod eis præstituatur finis ab alio, qui sit naturæ institutor. Hic autem est qui præbet omnibus esse, et est per seipsum necesse esse, quem Deum dicimus, ut ex supradictis (cap. 13 et 37) patet.

Non autem posset naturæ finem præstituere nisi intelligeret. Deus igitur est intelligens.

Amplius, omne quod est imperfectum, derivatur ab aliquo perfecto. Nam perfecta naturaliter sunt priora imperfectis, sicut actus potentia. Sed formæ in rebus particularibus existentes sunt imperfectæ, quia particulariter, et non secundum communitatem suæ rationis. Oportet igitur quod deriventur ab aliquibus formis perfectis et non particulatis. Tales autem formæ esse non possunt nisi intellectæ cum non inveniatur aliqua forma in sua universalitate nisi in intellectu, et per consequens oportet eos esse intelligentes, si sint subsistentes. Sic enim solum possunt esse operantes. Deum igitur qui est actus primus subsistens, a quo omnia alia derivantur, oportet esse intelligentem.

Hanc autem veritatem etiam fides catholica confitetur. Dicitur enim Job, IX 4, de Deo : *Sapiens corde est et fortis robore*; et XII, 16 : *Apud ipsum est fortitudo et sapientia*; et in Ps. CXXXVIII, 6 : *Mirabilis facta est scientia tua ex me*; et Rom., XI, 33 : *O altitudo sapientiæ et scientiæ Dei!*

Hujus autem fidei veritas in tantum apud homines invaluit, ut ab intelligendo nomen Dei imponerent. Nam Θεός, quod secundum Græcos *Deum* significat, dicitur a θεᾶσθαι, quod est *considerare* vel *videre*. (I part., q. XIV.)

CAPUT XLV.

QUOD INTELLIGERE DEI EST SUA ESSENTIA.

Ex hoc autem quod Deus est intelligens, sequitur quod suum intelligere est sua essentia. Intelligere enim est actus intelligentis in ipso existens, non in aliquid extrinsecum transiens, sicut calefactio transit in calefactum. Non enim aliquid patitur intelligibile ex hoc quod intelligitur, sed intelligens perficitur. Quicquid autem est in Deo, est divina essentia, et divinum esse, et ipse Deus. Nam Deus est sua essentia et suum esse.

Præterea, intelligere comparatur ad intellectum sicut esse ad essentiam, sed esse divinum est ejus essentia ut supra (cap. 22) probatum est. Ergo intelligere divinum est ejus intellectus. Intellectus autem divinus est Dei essentia, alias esset accidens Deo. Opportet igitur quod intelligere divinum sit ejus essentia.

Amplius, actus secundus est perfectior quam actus primus, sicut consideratio quam scientia. Scientia autem vel intellectus Dei est ipsa ejus essentia, si est intelligens, ut ostensum est (cap. 44), cum nulla perfectio conveniat ei participative, sed per essentiam, ut ex superioribus patet (cap. 22 et 23). Si igitur sua consideratio non sit sua essentia, aliquid erit sua essentia nobilius et perfectius, et sic non erit in fine perfectionis et bonitatis. Unde non erit primum.

Adhuc, intelligere est actus intelligentis. Si igitur Deus intelligens non sit suum intelligere, oportet quod comparetur ad ipsum, sicut potentia ad actum, et ita in Deo erit potentia et actus, quod est impossibile, ut probatum est (cap. 26 et 27).

Item, omnis substantia est propter suam operationem. Si igitur operatio Dei sit aliquid aliud quam divina substantia, erit finis ejus aliquid aliud a se et sic Deus non erit sua bonitas, cum bonum cujuslibet sit finis ejus.

Si autem divinum intelligere est ejus esse, necesse est quod intelligere ejus sit simplex, æternum et invariabile et actu tantum existens, et omnia quæ de divino esse probata sunt. Non est igitur Deus in potentia intelligens, aut de novo aliquid intelligere incipiens, vel quamcumque mutationem aut compositionem in intelligendo habens. (I part., q. XIV, art. 4.)

CAPUT XLVI.

QUOD DEUS PER NIHIL ALIUD INTELLIGIT, QUAM PER SUAM ESSENTIAM.

Ex his autem quæ supra ostensa sunt, evidenter apparet quod intellectus divinus nulla alia specie intelligibili intelligat quam sua essentia. Species enim intelligibilis principium formale est intellectualis operationis, et sic forma cujuslibet agentis principium est propriæ operationis. Divina autem operatio intellectualis est ejus essentia, ut ostensum est (cap. 45). Esset igitur aliquid aliud divinæ essentiæ principium et causa, si alia intelligibili specie quam sua essentia intellectus divinus intelligeret ; quod supra ostensis repugnat.

Adhuc, per speciem intelligibilem fit intellectus intelligens actu, sicut per speciem sensibilem sensus est actu sentiens. Comparatur igitur species intelligibilis ad intellectum sicut actus ad potentiam. Si igitur intellectus divinus aliqua alia specie intelligibili intelligeret quam seipso, esset in potentia respectu alicujus, quod esse non potest, ut supra ostensum est (cap. 16 et 17).

Amplius, species intelligibilis, in intellectu præter essentiam ejus existens, esse accidentale habet, ratione cujus scientia nostra inter accidentia computatur. In Deo autem non potest esse aliquod accidens, ut supra ostensum est (cap. 23). Igitur non est in intellectu ejus aliqua species præter ipsam divinam essentiam.

Adhuc, species intelligibilis similitudo est alicujus intellecti. Si igitur in intellectu divino sit aliqua intellectualis species præter essentiam ipsius, similitudo alicujus intellecti erit : aut igitur divinæ essentiæ, aut alterius rei. Ipsius quidem divinæ essentiæ non potest esse, quia sic divina essentia non esset intelligibilis per seipsam, sed illa species faceret eam intelligibilem. Nec etiam potest esse in intellectu ejus species alia præter essentiam ipsius, quæ sit alterius rei similitudo; illa enim similitudo imprimeretur ei ab aliquo, non autem a seipso, quia sic idem esset agens et patiens. Esset quidem aliquid agens quod non suam, sed alterius similitudinem induceret in patiente, et sic non omne agens sibi simile ageret. Nec ab alio ; esset enim aliquid agens prius eo. Ergo impossibile est quod in ipso sit aliqua species intelligibilis præter ipsius essentiam.

Præterea, intelligere Dei est ejus esse, ut ostensum est (cap. 45). Si igitur intelligeret per aliquam speciem, quæ non sit sua essentia, esset per aliquod aliud a sua essentia, quod est impossibile. Non igitur intelligit per aliquam speciem, quæ non sit sua essentia. (I part., q. XIV, art. 2.)

CAPUT XLVII.

QUOD DEUS PERFECTE INTELLIGIT SEIPSUM.

Ex hoc autem ulterius patet, quod ipse seipsum perfecte intelligit. Cum enim per speciem intelligibilem intellectus in rem intellectam feratur, ex duobus perfectio intellectualis operationis dependet. Unum est, ut species intelligibilis perfecte rei intellectæ conformetur. Aliud est, ut perfecte intellectui conjungatur : quod quidem tanto fit amplius, quanto intellectus in intelligendo majorem efficaciam habet. Ipsa autem divina essentia, quæ est species intelligibilis, qua intellectus divinus intelligit, est ipsi Deo penitus idem, estque intellectui ipsius idem omnino. Seipsum igitur Deus perfectissime cognoscit.

Adhuc, res materialis intelligibilis efficitur per hoc, quod a materia et a materialibus conditionibus separatur. Quod ergo est per sui naturam ab omni materia et omnibus conditionibus materialibus separatum, hoc est intelligibile secundum suam naturam. Sed omne intelligibile intelligitur secundum quod est unum actu cum intelligente. Ipse autem Deus intelligens est, ut probatum est (cap. 44). Igitur cum sit immaterialis omnino, et sibi ipsi maxime sit unum, maxime ergo seipsum intelligit.

Item, ex hoc aliquid actu intelligitur, quod intellectus in actu, et intellectum in actu unum sunt. Divinus autem intellectus est semper intelligens in actu. Nihil enim est in potentia et imperfectum in Deo. Essentia autem Dei secundum seipsam perfecte intelligibilis est, ut ex dictis patet (cap. 44). Cum igitur intellectus divinus et essentia divina sint unum, ut ex dictis (cap. 46), manifestum est, relinquitur quod Deus seipsum perfecte intelligat. Deus enim est et suus intellectus et sua essentia.

Adhuc, omne quod est in aliquo per modum intelligibilem, intelligitur ab eo. Essentiam autem divina est in Deo per modum intelligibilem. Nam esse naturale Dei, et esse intelligibile unum et idem sunt, cum esse suum sit suum intelligere. Deus igitur intelligit essentiam suam ; igitur seipsum, cum ipse sit sua essentia.

Amplius, actus intellectus, sicut et aliarum animæ potentiarum secundum objecta distinguntur. Tanto igitur erit perfectior intellectus operatio, quanto erit perfectius intelligile. Sed perfectissimum intelligibile est essentia divina, cum sit perfectissimus actus et prima veritas. Operatio autem intellectus divini est etiam nobilissima, cum sit ipsum esse divinum, ut ostensum est (cap. 45). Deus igitur seipsum intelligit.

Adhuc, rerum omnium perfectiones in Deo maxime inveniuntur. Inter alias autem perfectiones in rebus creatis inventas, maxima est intelligere Deum ; cum natura intellectualis aliis præemineat, cujus perfectio est intelligere. Nobilissimum autem intelligibile Deus est. Igitur maxime seipsum intelligit.

Hoc autem divina auctoritate confirmatur. Ait namque Apostolus, I Cor., II, 10, quod *Spiritus Dei scrutatur etiam profunda Dei*. (I part., q. XIV, art. 5.)

CAPUT XLVIII.

QUOD DEUS PRIMO ET PER SE SOLUM SEIPSUM COGNOSCIT.

Ex præmissis autem apparet quod Deus primo et per se solum seipsum cognoscit. Illa enim solum res est prima et per se ab intellectu cognita, cujus specie intelligit. Operatio enim formæ quæ est operationis principium proportionatur. Sed id quo Deus intelligit, nihil est aliud quam sua essentia, ut probatum est (cap. 46). Igitur intellectum ab ipso primo et per se nihil est aliud quam ipsemet.

Adhuc, impossibile est simul multa primo et per se intelligere. Una enim operatio non potest simul multis terminari. Deus autem seipsum quandoque intelligit, ut probatum est (cap. 47). Si igitur intelligat aliquid aliud quasi primo et per se intellectum, oportet quod intellectus Dei mutetur de consideratione sui in considerationem illiuś. Id autem est eo ignobilius. Sic igitur intellectus divinus mutatur in pejus, quod est impossibile.

Amplius, operationes intellectus distinguuntur penes objecta : si igitur Deus intelligit se, et aliud a se quasi principale objectum, habebit plures operationes intellectuales ergo vel sua essentia erit in plura divisa, vel aliquam intellectualem operationem habebit, quæ non est sua substantia, quorum utrumque impossibile esse monstratum est (cap. 42 et 44).

Restat igitur nihil a Deo esse cognitum quasi primo et per se intellectum, nisi suam essentiam.

Item, intellectus secundum quod est differens a suo intellecto, est in potentia respectu illius. Si igitur aliquid aliud sit intellectum a Deo primo et per se, sequitur quod ipse sit in potentia respectu alicujus alterius, quod est impossibile, ut ex dictis patet.

Præterea, intellectum est perfectio intelligentis. Secundum enim hoc intellectus perfectus est, quod actu intelligit, quod quidem est per hoc, quod est unum cum eo quod intelligitur. Si igitur aliquid aliud a Deo sit primo intellectum ab ipso, erit aliquid aliud perfectio ipsius, et eo nobilius, quod est impossibile.

Amplius, ex multis intellectis intelligentis scientia integratur. Si igitur sunt multa scita a Deo, quasi principaliter cognita et per se, sequitur quod scientia Dei sit ex multis composita, et sic vel erit essentia divina composita, vel scientia erit accidens Deo, quorum utrumque impossibile esse ex dictis (cap. 18 et 23) manifestum est. Relinquitur igitur quod illud quod est primo et per se intellectum a Deo, nihil est aliud quam sua substantia.

Adhuc, operatio intellectualis speciem et nobilitatem habet, secundum id quod est per se et primo intellectum, cum hoc sit ejus objectum. Si igitur Deus aliud a se intelligeret quasi per se et primo intellectum, ejus operatio intellectualis speciem et nobilitatem haberet, secundum id quod est aliud ab ipso. Hoc autem est impossibile, cum sua operatio sit ejus essentia, ut ostensum est. Sic igitur impossibile est, quod intellectum a Deo primo et per se sit aliud ab ipso. **(I part., q. XIV, art. 5.)**

CAPUT XLIX.

QUOD DEUS COGNOSCIT ALIA A SE.

Ex hoc autem quod Deus seipsum cognoscit primo et per se, quod alia a se in seipso cognoscat etiam ponere oportet. Effectus enim cognitio sufficienter habetur per cognitionem suæ causæ. Unde et scire dicimur unumquodque, cum causam ejus cognoscimus. Ipse autem Deus est per suam essentiam causa essendi aliis. Cum igitur suam essentiam plenissime cognoscat, oportet ponere, quod etiam alia cognoscat.

Adhuc, omnis effectus in sua causa aliqualiter præexistit similitudo, cum omne agens agat sibi simile. Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est. Si igitur Deus aliquarum rerum est causa, cum ipse sit secundum suam naturam intellectualis, similitudo causati sui in eo erit intelligibiliter. Quod autem est in aliquo per modum intelligibilem, ab eo intelligitur. Deus igitur res alias in seipso intelligit.

Amplius, quicumque cognoscit perfecte rem aliquam, cognoscit omnia quæ de re illa vere possunt dici, et quæ ei conveniunt secundum suam naturam. Deo autem secundum suam naturam convenit quod sit aliorum causa. Cum igitur perfecte seipsum cognoscat, cognoscit se esse causam, quod esse non potest nisi cognoscat aliqualiter causatum, quod est aliud ab ipso. Nil enim suiipsius causa est. Ergo Deus cognoscit alia a se.

Colligentes igitur has duas conclusiones, apparet Deum cognoscere seipsum, quasi primo et per se notum, alia vero sicut in essentia sua visa. Quam quidem veritatem expresse Dionysius tradit in 7 cap. *De divinis nominibus,* dicens : Non secundum visionem singulis se immittit, sed secundum causæ continentiam scit omnia. Et infra : Divina sapientia seipsam cognoscens scit alia. Cui etiam sententiæ attestari videtur Scripturæ sacræ auctoritas. Nam in Ps. ci, 20, de Deo dicitur : *Prospexit de excelso sancto suo,* quasi de seipso excelso alia videns. (I part., q. XIV, art. 5.)

CAPUT L.

QUOD DEUS HABET PROPRIAM COGNITIONEM DE REBUS OMNIBUS.

Quia vero quidam dixerunt quod Deus de aliis rebus non habet cognitionem nisi universalem, utpote cognoscens ea in quantum sunt entia, ex hoc quod naturam essendi cognoscit per cognitionem suiipsius, restat ostendendum quod Deus cognoscit omnes alias res, prout ab invicem sunt distinctæ et a Deo : quod est cognoscere res secundum proprias rationes earum. Ad hujus autem ostensionem, Deum esse causam omnis entis, supponatur quod ex supradictis aliquatenus patet, et infra (lib. II, cap. 15) plenius ostendetur. Sic igitur nihil in aliqua re esse potest, quod non sit ab eo causatum, vel mediate vel immediate. Cognita autem causa cognoscitur ejus effectus. Quicquid igitur est in quacumque re, potest cognosci cognito Deo, et omnibus causis mediis, quæ sunt inter Deum et res. Sed Deus seipsum cognoscit, et omnes causas medias, quæ sunt inter ipsum, et rem quamlibet. Quod enim seipsum perfecte cognoscat, jam ostensum est (cap. 47). Seipso autem cognito, cognoscit quod ab ipso immediate est, quo cognito cognoscit iterum quod ab illo mediate est, et sic omnibus causis mediis usque ad ultimum effectum. Ergo Deus cognoscit quicquid est in re, hoc autem est habere propriam et completam cognitionem de re, cognoscere scilicet omnia quæ in re sunt communia et propria. Deus ergo propriam de rebus cognitionem habet secundum quod sunt ab invicem distinctæ.

Adhuc, omne quod agit per intellectum, habet cognitionem de re quam agit, secundum propriam facti rationem, quia cognitio facientis determinat formam facto. Deus autem causa est rerum per intellectum, cum suum esse sit suum intelligere. Unumquodque autem agit in quantum est actu. Cognoscit igitur causatum suum proprie, secundum quod est distinctum ab aliis.

Amplius, rerum distinctio non potest esse a casu. Habet enim ordinem certum. Oportet igitur ex alicujus causæ intentione distinctionem in rebus esse ; non autem ex intentione alicujus causæ per necessitatem naturæ agentis, quia natura determinatur ad unum, et sic nullius rei per naturæ necessitatem agentis intentio potest esse ad multa, in quantum distincta sunt. Restat ergo quod distinctio in rebus provenit ex intentione alicujus cognoscentis. Videtur enim intellectus proprium esse rerum distinctionem considerare. Unde et Anaxagoras (Cf. Aristot. Physic., VIII, text. 77.) distinctionis principium intellectum dixit. Universalis autem rerum distinctio, non potest esse ex intentione alicujus causarum secundarum, quia omnes hujusmodi causæ sunt de universitate causatorum distinctorum. Est igitur hoc primæ causæ quæ per seipsam ab omnibus aliis distinguitur, intendere distinctionem omnium rerum. Deus igitur cognoscit res ut distinctas.

Item, quicquid Deus cognoscit, perfectissime cognoscit, est enim in eo omnis perfectio sicut in simpliciter perfecto, ut supra (cap. 28) ostensum est. Quod autem cognoscitur in communi tantum, non perfecte cognoscitur. Ignorantur enim ea quæ sunt principia illius rei, scilicet ultimæ perfectiones, quibus perficitur proprium esse ejus. Unde tali cognitione magis cognoscitur res in potentia quam in actu. Si igitur Deus cognoscendo essentiam suam, cognoscit omnia in universali, oportet etiam quod propriam habeat cognitionem de rebus.

Adhuc, quicumque cognoscit naturam aliquam. cognoscit per se accidentia illius naturæ. Per se autem accidentia entis, in quantum est ens, sunt unum et multa, ut probatur in quarto *Metaph.* (text. comm. 3, 4). Deus

igitur, si cognoscendo essentiam suam, cognoscit in universali naturam entis, sequitur quod cognoscat multitudinem. Multitudo autem sine distinctione intelligi non potest. Intelligit igitur res prout sunt ab invicem distinctæ.

Amplius, quicumque cognoscit perfecte aliquam naturam universalem, cognoscit modum quo natura illa potest haberi, sicut qui cognoscit albedinem scit quod recipit magis et minus. Sed ex diverso modo essendi constituuntur diversi gradus entium. Si igitur Deus, cognoscendo se, cognoscit naturam universalem entis, non autem imperfecte, quia ab eo omnis imperfectio longe est, ut supra (Cap. 28) probatum est, oportet quod cognoscat omnes gradus entium. Et sic rebus aliis a se habebit propriam cognitionem.

Præterea, quicumque cognoscit perfecte aliquid, cognoscit omnia quæ sunt in illo. Sed Deus cognoscit seipsum perfecte, ergo cognoscit omnia quæ sunt in ipso secundum potentiam activam. Sed omnia secundum proprias formas sunt in ipso secundum potentiam activam, cum sit omnis entis principium. Ipse igitur habet cognitionem propriam de omnibus rebus.

Adhuc, quicumque scit aliquam naturam, scit an illa natura sit communicabilis. Non enim animalis naturam sciret perfecte, qui nesciret eam pluribus communicabilem esse. Divina autem natura communicabilis est per similitudinem. Scit ergo Deus quot modis ejus essentiæ aliquid simile esse potest. Sed ex hoc sunt diversitates formarum, qui divinam essentiam res diversimode imitantur. Unde Philosophus formam naturalem divinum quoddam nominat (Physic., I, text. comm. 10). Deus igitur de rebus habet cognitionem secundum proprias formas.

Præterea, apud homines et alios cognoscentes, habetur cognitio de rebus prout in sua multitudine ab invicem sunt distinctæ. Si igitur Deus res in sua distinctione non cognoscit, sequitur eum insipientissimum esse secundum illos qui ponebant Deum non cognoscere lucem, quam omnes cognoscunt : quod pro inconvenienti habet Philosophus in primo *De anima*, et in tertio *Metaph.* (tex. comm. 15.)

Hoc etiam auctoritate Scripturæ canonicæ edocemur. Dicitur namque Gen., I, 31 : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona* : et Heb., IV, 13 : *Non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus : omnia* (*autem*) *nuda et aperta sunt oculis ejus.* (I part., q. XIV, art. 6.)

CAPUT LI.

RATIONES AD INQUIRENDUM QUALITER MULTITUDO INTELLECTORUM SIT IN INTELLECTU DIVINO.

Sed, ne multitudo intellectorum in intellectum divinum compositionem inducat, investigandus est modus quo ista intellecta sint multa.

Non autem hæc multitudo sic intelligi potest, quasi multa intellecta habeant esse distinctum in Deo. Ista enim intellecta aut essent idem quod essentia divina, et sic in essentia Dei poneretur aliqua multitudino, quod supra (cap. 31) multipliciter est remotum : aut essent superaddita essentiæ divinæ, et sic esset in Deo aliquod accidens, quod supra (cap. 33) impossibile esse ostendimus.

Nec iterum potest poni hujusmodi formas intelligibiles per se existere, quod Plato prædicta inconvenientia vitans, videtur posuisse introducendo *ideas*. Nam formæ rerum naturalium sine materia existere non possunt, cum nec sine materia intelligantur.

Quod etiam si poneretur, nec hoc sufficeret ad ponendum Deum intelligere multitudinem. Nam cum formæ prædictæ sint extra Dei essentiam

si sine his Deus multitudinem rerum intelligere non posset, quod ad perfectionem sui intellectus requiritur, sequeretur quod sua perfectio in intelligendo ab alio dependeret, et per consequens in essendo, cum suum esse sit suum intelligere; cujus contrarium supra ostensum est.

Item, cum omne quod est præter essentiam suam sit causatum ab eo, ut infra ostendetur (lib. II, cap. 15), necesse est, si formæ prædictæ extra Deum sunt, ab eo causatas esse. Ipse autem est causa rerum per intellectum, ut infra (lib. II, cap. 23 et 24) ostendetur. Ergo Deum intelligere hujusmodi intelligibilia, præexigitur ordine naturæ ad hoc quod hujusmodi intelligibilia sint. Non igitur per hoc Deus intelligit multitudinem, quod intelligibilia multa per se existant extra eum.

Adhuc, intelligibile in actu est intellectus in actu, sicut et sensibile in actu est sensus in actu. Secundum vero quod intelligibile ab intellectu distinguitur, est utrumque in potentia, sicut et in sensu patet, nam neque visus est videns actu, neque visibile videtur actu, nisi cum visus informatur visibili specie, ut sic ex visu et visibili unum fiat. Si igitur intelligibilia Dei sunt extra intellectum ipsius, sequitur quod intellectus suus sit in potentia, et similiter intelligibilia ipsius, et sic indigebit aliquo reducente in actu, quod est impossibile. Nam hoc esset eo prius.

Præterea, intellectum oportet esse intelligentem. Non igitur sufficit ponere formas rerum per se existentes extra intellectum divinum, ad hoc quod Deus multitudinem rerum intelligat, sed oportet quod sint in ipso intellectu divino.

CAPUT LII.

RATIONES QUOD HUJUSMODI MULTITUDO INTELLIGIBILIUM NON EST NISI IN INTELLECTU DIVINO.

Ex eisdem etiam rationibus apparet, quod non potest poni quod multitudo intelligibilium prædictorum sit in aliquo alio intellectu præter divinum, vel animæ, vel angeli, sive intelligentiæ. Nam sic intellectus divinus, quantum ad aliquam suam operationem, dependeret ab aliquo posteriori intellectu, quod etiam est impossibile.

Sicut enim res in se subsistentes a Deo sunt, ita etiam quæ a rebus sunt : unde et ad esse prædictorum intelligibilium in aliquo posteriorum intellectuum præexigitur intelligere divinum per quod Deus est causa.

Sequitur etiam intellectum divinum esse in potentia cum sua intelligibilia non sint ei conjuncta.

Sicut etiam unicuique est proprium esse, ita et propria operatio. Non igitur esse potest ut per hoc quod aliquis intellectus ad operandum disponatur, alius operationem intellectualem exequatur, sed ipsemet intellectus apud quem dispositio invenitur, sicut ununquodque est per essentiam suam, non per essentiam alterius. Per hoc igitur quod intelligibilia multa sunt apud aliquem secundorum intellectuum, non poterit esse quod intellectus primus multitudinem cognoscat.

CAPUT LIII.

QUOMODO MULTITUDO INTELLECTORUM SIT IN DEO.

Præmissa autem dubitatio faciliter solvi potest, si diligenter inspiciatur qualiter res intellectæ in intellectu existant. Et ut ab intellectu nostro

ad divini intellectus cognitionem, prout est possibile, procedamus, considerandum est, quod res exterior intellecta a nobis in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam, sed oportet quod species ejus sit in intellectu nostro per quam fit intellectus in actu. Existens autem in actu, per hujusmodi speciem sicut per propriam formam, intelligit rem ipsam. Non autem ita, quod ipsum intelligere sit actio transiens in intellectum. Sicut calefactio transit in calefactum, sed manet in intelligente, secundum quod habet relationem ad rem quæ intelligitur, ex eo quod species prædicta, quæ est principium intellectualis operationis, ut forma, est similitudo illius.

Ulterius autem considerandum est, quod intellectus per speciem rei formatus intelligendo format in seipso quamdam intentionem rei intellectæ, quæ est ratio ipsius, quam significat diffinitio. Et hoc quidem necessarium est, eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et præsentem ; in quo cum intellectu imaginatio convenit. Sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit. Et hoc non posset esse nisi intellectus sibi intentionem prædictam formaret. Hæc autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quæ facit intellectum in actu, quod oportet considerari ut intelligibilis operationis principium : licet utrumque sit rei intellectæ similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis, quæ est forma intellectus, et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illius rei similem. Quia quale est unumquodque, talia operatur, et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando hujusmodi intentionem, rem illam intelligat. Intellectus autem divinus nulla alia specie intelligit quam essentia sua, ut supra (cap. 46) ostensum est; sed tamen essentia sua est similitudo omnium rerum. Per hoc ergo sequitur quod conceptio intellectus divini, prout seipsum intelligit, quæ est verbum ipsius, non solum sit similitudo ipsius Dei intellecti, sed etiam omnium quorum est divina essentia similitudo. Sic ergo per unam speciem intelligibilem, quæ est divina essentia, et per unam intentionem intellectam, quæ est verbum divinum, multa possunt a Deo intelligi.

CAPUT LIV.

QUOMODO DIVINA ESSENTIA UNA EXISTENS SIT PROPRIA SIMILITUDO ET RATIO OMNIUM INTELLIGIBILIUM.

Sed rursus difficile vel impossibile alicui videri potest, quod unum et idem simplex, ut divina essentia, sit propria ratio sive similitudo diversorum. Nam cum diversarum rerum sit distinctio ratione propriarum formarum quod alicui secundum propriam formam simile fuerit, alteri necesse esse, ut dissimile inveniatur. Secundum vero quod diversa aliquid commune habent, nihil prohibet ea similitudinem unam habere, sicut homo et asinus in quantum sunt animalia. Ex quo sequitur quod Deus de rebus propriam cognitionem non habeat, sed communem. Nam secundum modum quo similitudo cogniti est in cognoscente, sequitur cognitionis operatio; sicut et calefactio secundum modum caloris. Similitudo enim cogniti in cognoscente est sicut forma qua agnoscitur.

Oportet igitur, si Deus de pluribus propriam cognitionem habet, quod ipse sit propria ratio singulorum : quod qualiter sit, investigandum est. Ut enim Philosophus dicit in octavo *Metaph.* (text. comm. 10.), formæ et definitiones rerum, quæ eas signant, sunt similes numeris. Nam in numeris una unitate addita vel subtracta, species numeri variatur, ut

patet in binario et ternario. Similiter autem est in definitionibus. Nam una differentia addita vel subtracta variat speciem. Substantia enim sensibilis absque rationali et irrationali addito specie differt. In his autem, quæ in se multa continent, non sic se habet intellectus ut natura. Nam ea quæ ad esse alicujus rei requiruntur, illius rei natura divisa esse non patitur. Non enim remanebit animalis natura si a corpore anima subtrahatur. Intellectus vero ea quæ sunt in esse conjuncta, interdum disjunctim accipere potest, quando unum eorum in alterius rationem non cadit, et per hoc in ternario potest considerari binarium tantum, et in animali rationali id quod est sensibile tantum. Unde intellectus id, quod plura complectitur, potest accipere ut propriam rationem plurimorum, apprehendendo aliqua illorum absque aliis. Potest enim accipere denarium ut propriam rationem novenarii, una unitate subtracta, et similiter ut propriam rationem singulorum numerorum infra inclusorum. Similiter etiam et in homine accipere potest proprium exemplar animalis irrationalis, in quantum hujusmodi, et singularium specierum ejus, nisi aliquas differentias adderet positivas. Propter hoc quidam philosophus, Clemens nomine, dicit, quod nobiliora in entibus sunt minus nobilium exemplaria. Divina autem essentia in se nobilitates omnium entium comprehendit; non quidem per modum compositionis, sed per modum perfectionis, ut supra (cap. 31) ostensum est. Forma autem omnis tam propria quam communis secundum illud quod aliquid ponit, perfectio quædam est, non autem imperfectionem includit, nisi secundum quod deficit a vero esse. Intellectus igitur divinus id, quod est proprium uniuscujusque in essentia sua, conprehendere potest, intelligendo in quo ejus essentia imitatur, et in quo ab ejus perfectione deficit unumquodque; utpote intelligendo essentiam suam ut imitabilem per modum vitæ, et non cognitionis, accipit propriam formam plantæ; si vero ut imitabilem per modum cognitionis et non intellectus, propriam formam animalis, et sic de aliis. Sic igitur patet quod essentia divina in quantum est absolute perfecta, potest accipi ut propria ratio singulorum. Unde per eam Deus propriam cognitionem de omnibus habere potest.

Quia vero propria ratio unius distinguitur a propria ratione alterius, distinctio autem est pluralitatis principium, oportet in intellectu divino distinctionem quamdam et pluralitatem rationum intellectarum considerare, secundum quod id quod est in intellectu divino est propria ratio diversorum. Unde cum hoc sit secundum quod Deus intelligit proprium respectum assimilationis, quam habet unaquæque creatura ad ipsum, relinquitur quod rationes rerum in intellectu divino non sint plures, vel distinctæ, nisi secundum quod Deus agnoscit res pluribus et diversis modis esse assimilabiles sibi, et secundum hoc Augustinus (De div. quæst. LXXXIII, q. 46) dicit, quod Deus alia ratione fecit hominem, et alia equum, et rationes rerum pluriter in mente divina esse dicit. In quo etiam aliqualiter salvatur Platonis opinio (In Parmenide et Timæo passim) ponentis ideas, secundum quas formantur omnia quæ in rebus materialibus existunt.

CAPUT LV.

QUOD DEUS OMNIA SIMUL INTELLIGIT.

Ex his autem ulterius apparet quod Deus omnia simul intelligit. Intellectus noster simul multa actu intelligere non potest. Quia cum intellectus in actu sit intellectum in actu, si plura simul actu intelligeret, sequeretur quod intellectus simul esset plura secundum unum genus, quod est impossibile. Dico autem secundum unum genus, quia nihil prohibet idem subjectum informari diversis formis diversorum generum : sicut idem cor-

pus est figuratum et coloratum. Species autem intelligibiles quibus intellectus formatur ad hoc quod ipsa sint intellecta in actu, omnes sunt unius generis. Habent enim unam rationem essendi secundum esse intelligibile, licet res quarum sunt species, in unam essendi non conveniant rationem : unde nec contrariæ sunt per contrarietatem rerum, quæ sunt extra animam. Et inde est quod, quando aliqua multa accipiuntur, quocumque modo unita, simul intelliguntur. Simul enim intelligit totum continuum, non partem post partem : et similiter simul intelligit propositionem, non prius subjectum, et postea prædicatum : quia secundum unam totius speciem omnes partes cognoscit. Ex his igitur accipere possumus quod quæcumque plura una specie cognoscuntur, simul possunt intelligi : omnia autem quæ Deus cognoscit una specie cognoscit, quæ est sua essentia. Omnia igitur simul intelligere potest.

Item, vis cognoscitiva non cognoscit aliquid actu nisi adsit intentio. Unde et phantasmata in organo conservata, interdum non actu imaginamur, quia intentio non refertur ad ea. Appetitus enim alias potentias in actum movet in agentibus per voluntatem. Multa igitur ad quæ simul intentio non fertur, non simul intuemur. Quæ autem opportet sub una et eadem intentione cadere, oportet simul esse intellecta. Qui enim comparationem duorum considerat, intentionem ad utrumque dirigit, et simul intuetur utrumque. Omnia autem quæ sunt in divina scientia, sub una intentione necesse est cadere. Intendit enim Deus suam essentiam perfecte videre, quod est videre ipsam secundum totam virtutem suam, sub qua omnia concluduntur. Deus igitur videndo essentiam suam, simul omnia intuetur.

Amplius, intellectus successive multa considerantis impossibile est esse unam tantum operationem. Cum enim operationes secundum objecta differant, oportebit diversam esse operationem intellectus qua considerabatur primum, et qua considerabatur secundum. Intellectus autem divini est una operatio, quæ est sua essentia, ut probatum est supra (cap. 45). Non igitur successive, sed simul omnia sua cognita considerat.

Adhuc, successio sine tempore intelligi non potest, nec tempus sine motu : cum tempus sit numerus motus secundum prius et posterius. In Deo autem impossibile est esse motum aliquem, ut ex supradictis (cap. 13) haberi potest. Nulla igitur est in consideratione divina successio, et sic omnia quæ cognoscit, simul considerat.

Item, intelligere Dei est ipsum suum esse, ut ex supradictis (cap. 45) patet. In esse autem divino non est prius et posterius, sed est totum simul, ut supra (Cap. 45) ostensum est. Igitur nec consideratio Dei habet prius et posterius, sed omnia simul intelligit.

Præterea, omnis intellectus intelligens unum post alium, est quandoque potentia intelligens, et quandoque actu. Dum enim intelligit primum in actu intelligit secundum in potentia. Intellectus autem divinus numquam est in potentia, sed semper in actu intelligens. Non igitur intelligit res successive, sed omnia simul intelligit.

Huic autem veritati testimonium sacra Scriptura affert. Dicitur enim Jacobi., I, 17 quod *apud* Deum *non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio.*

CAPUT LVI.

QUOD IN DEO NON EST HABITUALIS COGNITIO.

Ex hoc autem apparet, quod in Deo non est habitualis cognitio. In quibuscumque enim est habitualis cognitio non omnia simul cognoscuntur. Quædam cognoscuntur actu, alia cognoscuntur habitu. Deus autem

omnia simul actu intelligit, ut probatum est (cap. 55). Non est igitur in eo habitualis cognitio.

Præterea, habens habitum et non considerans est quodammodo in potentia, aliter tamen quam antequam intelligeret. Ostensum est autem (cap. 55) quod intellectus divinus nullo modo est in potentia. Nullo igitur modo est in ipso habitualis cognitio.

Adhuc, omnis intellectus habitualiter aliquid cognoscentis est aliud ejus essentia quam sua operatio intellectualis, quæ est ipsa consideratio. Intellectui enim habitualiter cognoscenti deest sua operatio, non autem ejus essentia deesse ei potest. In Deo autem sua essentia est operatio, ut supra (cap. 45) ostensum est. Non est igitur in ejus intellectu habitualis cognitio.

Item, intellectus habitualiter tantum cognoscens non est in sua ultima perfectione, unde nec felicitas quæ est optimum ponitur secundum habitum, sed secundum actum. Si igitur Deus est habitualiter cognoscens per suam substantiam, secundum suam substantiam consideratus, non erit universaliter perfectus, cujus contrarium ostensum est supra (cap. 28).

Amplius, ostensum est (cap. 46) quod ipse est intelligens per essentiam suam, non autem per aliquas species intelligibiles essentiæ superadditas. Omnis autem intellectus in habitu aliquas species intelligit. Nam habitus vel est habilitatio quædam intellectus ad recipiendum species intelligibiles, quibus actu fit intelligens, vel est ordinata aggregatio ipsarum specierum existentium in intellectu, non secundum completum actum, sed medio modo inter potentiam et actum. Non est igitur in ipso habitualis scientia.

Præterea, habitus quædam qualitas est. Deo autem non potest nec qualitas, nec aliquid accidens accidere, ut supra (cap. 23) probatum est; non igitur Deo competit habitualis cognitio.

Quia vero dispositio qua quis est habitu tantum considerans, aut volens vel agens, assimiletur dispositioni dormientis, hinc est quod David, ut habitualem dispositionem a Deo removeret, dicit : *Ecce non dormitabit neque dormiet qui custodit Israel* (Psal. CXX, 4).

Hinc etiam est quod Eccles., XXIII, 28, dicitur : *Oculi Domini multo plus lucidiores super solem*, nam sol semper est in actu lucendi. (I part., q. XIV, art. 1.)

CAPUT LVII.

QUOD COGNITIO DEI NON EST DISCURSIVA.

Ex hoc autem ulterius habetur, quod divina consideratio non est ratiocinativa vel discursiva. Tunc enim ratiocinativa est nostra consideratio, quando ab uno considerato in aliud transimus, sicut syllogizando a principiis in conclusiones. Non enim ex hoc aliquis ratiocinatur vel discurrit, quod inspicit qualiter conclusio ex præmissis sequatur, simul utrumque considerans. Hoc enim contingit non argumentando, sed argumenta judicando : sicut nec cognitio materialis est ex hoc quod materialia dijudicat. Ostensum est autem (cap. 55) quod Deus non considerat unum post alium quasi successive, sed simul omnia : non ergo cognitio ejus est ratiocinativa vel discursiva, quamvis omnem discursum et ratiocinationem cognoscat.

Item, omnis ratiocinans alia consideratione intuetur principia et conclusionem. Non enim oporteret consideratis principiis ad conclusionem procedere, si ex hoc ipso quod principia considerantur conclusiones etiam considerarentur. Deus autem cognoscit omnia operatione una, quæ est sua essentia, ut supra probatum est (cap. 55). Non est igitur sua cognitio ratiocinativa.

Præterea, omnis ratiocinativa cognitio habet aliquid de potentia, et

aliquid de actu. Nam conclusiones in principiis sunt in potentia. In divino autem intellectu potentia locum non habet, ut supra (cap. 16) ostensum est. Non est igitur ejus intellectus discursivus.

Amplius, in omni scientia discursiva oportet aliquid esse causatum. Nam principia sunt quodammodo causa efficiens conclusionis, unde et demonstratio dicitur syllogismus faciens scire. In divina autem scientia nihil potest esse causatum, cum sit ipse Deus, ut ex superioribus (cap. 45) patet. Dei igitur scientia non potest esse discursiva.

Adhuc, ea quæ naturaliter cognoscuntur, absque ratiocinatione nobis sunt nota, sicut patet de primis principiis. Sed in Deo non potest esse cognitio nisi naturalis, imo nisi essentialis. Sua enim scientia est sua essentia, ut supra (cap. 45) probatum est. Dei igitur cognitio non est ratiocinativa.

Præterea, omnem motum necesse est reduci in primum movens, quod est movens tantum, et non motum. Illud igitur a quo est prima origo motus, est omnino esse movens et non motum. Hoc autem est intellectus divinus, ut supra (cap. 31) ostensum est. Oportet igitur intellectum divinum omnino esse moventem non motum. Ratiocinatio autem est quidam motus intellectus transeuntis ab uno in aliud. Non est igitur divinus intellectus ratiocinativus.

Item, quod est supremum in nobis, est inferius eo quod in Deo est. Nam inferius non attingit nisi in sui summo : supremum autem in nostra cognitione est non ratio, sed intellectus qui est rationis origo. Dei igitur cognitio non est ratiocinativa, sed intellectualis tantum.

Amplius, a Deo omnis defectus removendus est, eo quod ipse est simpliciter perfectus, ut supra (cap. 28) ostensum est. Sed ex imperfectione intellectualis naturæ provenit ratiocinativa cognitio. Nam quod per aliud cognoscitur, minus est notum eo quod per se cognoscitur, nec ad id, quod per aliud est notum, natura cognoscentis sufficit sine eo per quod fit notum. In cognitione autem ratiocinativa fit aliquid notum per aliud. Quod autem intellectualiter cognoscitur, per se est notum, et ad ipsum cognoscendum natura cognoscentis sufficit absque exteriori medio, unde manifestum est, quod defectus quidam intellectus est ratiocinatio. Divina igitur scientia non est ratiocinativa.

Adhuc, absque rationis discursu comprehenduntur ea quorum species sunt in cognoscente ; non enim visus discurrit ad lapidem cognoscendum, cujus similitudo in visu est. Divina autem essentia est omnium similitudo, ut supra (cap. 54) probatum est. Non igitur procedit ad aliquid cognoscendum per rationis discursum.

Patet etiam solutio eorum qui discursum in divina scientia inducere videntur : tum ex hoc quod per essentiam suam alia novit, quod quidem ostensum est non fieri discursive, cum ejus essentia se habeat ad alia non sicut principium ad conclusiones, sed sicut species ad res cognitas : tum ex hoc quod inconveniens forte aliquibus videretur si Deus syllogizare non posset. Habet enim syllogizandi scientiam tamquam judicans, et non sic syllogizando discurrens.

Huic autem veritati rationibus probatæ etiam sacra Scriptura testimonium perhibet. Dicitur enim Heb., IV, 13 : *Omnia nuda et aperta sunt oculis ejus*. Quæ enim ratiocinando scimus, non sunt secundum se nobis nuda et aperta, sed ratione aperiuntur et nudantur. (I part., q. XIV, art. 7.)

CAPUT LVIII.

QUOD DEUS NON INTELLIGIT COMPONENDO ET DIVIDENDO.

Per eadem etiam ostendi potest, quod intellectus divinus non intelligit per modum intellectus componentis et dividentis. Cognoscit enim omnia

cognoscendo essentiam suam: essentiam autem suam non cognoscit componendo vel addendo; cognoscit enim seipsum sicut est. In ipso autem nulla est compositio. Non igitur intelligit per modum componentis et dividentis.

Adhuc, ea quæ intellectu componuntur et dividuntur, nata sunt seorsum ab eo considerari: compositione enim et divisione opus non esset, si in hoc ipso quod de aliquo apprehenderetur quod est, haberetur quid ei inesset vel non inesset. Si igitur Deus intelligeret per modum intellectus componentis et dividentis, sequeretur quod non uno intuitu omnia consideraret, sed seorsum unumquodque, cujus contrarium supra ostensum est (cap. 55).

Amplius, in Deo non potest esse prius et posterius. Compositio autem et divisio posterior est consideratione ejus *quod quid est,* quæ est ejus principium. In operatione igitur divini intellectus compositio et divisio esse non potest.

Item, proprium objectum intellectus est *quod quid est,* unde circa hoc non decipitur intellectus, nisi per accidens. Circa compositionem autem et divisionem decipitur, sicut et sensus, qui est propriorum, semper est verus, in aliis autem fallitur. In intellectu autem divino non est aliquid per accidens, sed solum quod per se est. In divino igitur intellectu non est compositio et divisio, sed solum simplex rei acceptio.

Amplius, propositionis per intellectum componentem et dividentem formatæ compositio in ipso intellectu existit, non in re quæ est extra animam. Si igitur intellectus divinus de rebus indicet per modum intellectus componentis et dividentis, erit intellectus ipse compositus, quod est impossibile, ut ex supradictis (cap. 18) patet.

Item, intellectus componens et dividens diversis compositionibus diversa dijudicat. Compositio enim intellectus compositionis terminos non excedit, unde compositione, qua intellectus dijudicat hominem esse animal, non dijudicat triangulum esse figuram. Compositio autem vel divisio operatio quædam intellectus est. Si igitur Deus res considerat componendo et dividendo, sequitur quod suum intelligere non sit unum tantum, sed multiplex, et sic et sua essentia non erit una tantum, cum sua operatio intellectualis sit sua essentia, ut supra (cap. 45) ostensum est.

Non autem propter hoc oportet nos dicere quod enuntiabilia ignorat. Nam essentia sua cum sit una et simplex, exemplar est omnium multiplicium et compositorum, et sic per ipsam Deus omnem multitudinem et compositionem tam naturæ quam rationis cognoscit.

His autem sacræ Scripturæ auctoritas consonat. Dicitur enim Isai., LV, 8: *Non enim cogitationes meæ cogitationes vestræ;* et tamen in Psal. XCIII, 11, dicitur: *Deus scit cogitationes hominum,* quas constat per compositionem et divisionem intellectus procedere. Dionysius etiam dicit cap. 7 *De divinis nominibus:* Igitur divina sapientia seipsam cognoscens, cognoscit omnia et materialia immaterialiter, et indivisibiliter divisibilia et multa unitive. (I part., q. XIV, art. 14.)

CAPUT LIX.

QUOD A DEO NON EXCLUDITUR VERITAS ENUNTIABILIUM.

Ex hoc autem apparet quod licet divini intellectus cognitio non se habeat ad modum componentis et dividentis, non tamen excluditur ab eo veritas, quæ secundum Philosophum (Metaphys., VI, text. comm. 8) solum circa compositionem et divisionem intellectus est. Cum enim veritas intellectus sit adæquatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est, ad id

in intellectu veritas pertinet, quod intellectus dicit, non ad operationem, qua id dicit. Non enim ad veritatem intellectus exigitur ut ipsum intelligere rei æquetur, cum res interdum sit materialis, intelligere vero immateriale; sed illud quod intellectus intelligendo dicit et cognoscit, oportet esse rei æquatum, ut scilicet ita sit in re sicut intellectus dicit. Deus autem sua simplici intelligentia, in qua non est compositio et divisio, cognoscit non solum rerum quidditates, sed etiam enuntiationes, ut ostensum est (cap. 57 et 58). Et sic illud quod intellectus divinus intelligendo dicit, est compositio et divisio. Non ergo excluditur veritas ab intellectu divino ratione suæ simplicitatis.

Amplius, cum aliquod incomplexum vel dicitur vel intelligitur, ipsum quidem incomplexum, quantum est de se, nec est rei æquatum, nec rei inæquale, cum æqualitas et inæqualitas secumdum comparationem dicatur. Incomplexum autem, quantum est de se, non continet aliquam comparationem, vel applicationem ad rem, unde de se nec verum, nec falsum dici potest, sed tantum complexum, in quo designatur comparatio incomplexi ad rem per notam compositionis aut divisionis. Intellectus tamen incomplexus intelligendo *quod quid est*, apprehendit quidditatem rei in quadam comparatione ad rem, quia apprehendit eam ut hujusmodi rei quidditatem. Unde licet ipsum incomplexum, et etiam definitio, non sit per se verum vel falsum, tamen intellectus apprehendens *quod quid est*, dicitur quidem per se semper esse verus, ut patet in tertio *De anima* (text. comm. 26) etsi per accidens possit esse falsus, in quantum vel definitio includit aliquam complexionem vel partium definitionis ad invicem, vel totius definitionis ad definitum : unde definitio dicetur (secundum quod intelligitur ut hujus vel illius rei definitio, secudum quod ab intellectu accipitur) vel simpliciter falsa, si partes definitionis non cohæreant in invicem, ut si dicatur animal insensibile, vel falsa secundum hanc rem, prout definitio circuli accipitur ut trianguli. Dato igitur per impossibile, quod sic intellectus divinus solum incomplexa cognosceret, adhuc esset verus, cognoscendo suam quidditatem, ut suam.

Adhuc, divina simplicitas perfectionem non excludit, quia in suo esse simplici habet quicquid perfectionis in aliis rebus, per quamdam aggregationem perfectionum seu formarum, invenitur, ut supra ostensum est (cap. 28). Intellectus autem noster, apprehendendo incomplexa, nondum pertingit ad ultimam suam perfectionem, quia adhuc est in potentia respectu compositionis seu divisionis, sicut in naturalibus simplicia sunt in potentia respectu mixtorum, et partes respectu totius. Deus igitur secundum suam simplicem intelligentiam illam perfectionem cognitionis habet, quam intellectus noster habet per utramque cognitionem et complexorum et incomplexorum : sed veritas consequitur intellectum nostrum in sui perfecta cognitione, quando jam usque ad compositionem pervenit. Ergo et in ipsa simplici Dei intelligentia est veritas.

Item, cum Deus omnis boni bonum sit, utpote omnes bonitates in se habens, ut supra ostensum est (cap. 40), bonitas intellectus ei deesse non potest. Sed verum est bonum intellectus, ut patet per Philosophum in sexto *Eth.* (cap. 3) ; ergo veritas in Deo est.

Et hoc ex quod dicitur in Psal. (Imo Rom., III, 4) : *Est autem Deus verax*. (I part., q. XIV, art. 14; et q. XXXVI, art. 5, ad 1.)

CAPUT LX.

QUOD DEUS EST VERITAS.

Ex præmissis autem apparet quod ipse Deus est veritas. Veritas enim quædam perfectio est intelligentiæ, sive intellectualis operationis, ut dictum est (cap. 59 in calce). Intelligere autem Dei est sua substantia. Ipsum

etiam intelligere, cum sit divinum esse, ut ostensum est (cap. 45), non superveniente aliqua perfectione perfectum est, sed per seipsum perfectum, sicut et de divino esse, supra ostensum est (cap. 28). Relinquitur igitur quod divina substantia sit ipsa veritas.

Item, veritas est quædam bonitas intellectus secundum Philosophum (Ethic., VI, 3). Deus autem est sua bonitas, ut supra ostensum est (cap. 38). Ergo est etiam sua veritas.

Præterea, de Deo nihil participative dici potest, cum sit suum esse, quod nihil participat. Sed veritas est in Deo, ut supra (cap. 59) ostensum est. Si igitur non dicatur participative, oportet quod dicatur essentialiter. Deus ergo est sua veritas.

Amplius, licet verum proprie non sit in rebus, sed in mente, res tamen interdum vera dicitur secundum quod proprie actum propriæ naturæ consequitur. Unde Avicenna dicit in sua *Metaphysica* (tract. VIII, c. 6), quod « veritas rei est proprietas esse uniuscujusque rei, quod stabilitum est ei », in quantum talis res nata est de se facere veram æstimationem, et in quantum propriam sui rationem quæ est in mente divina imitatur ; sed Deus est sua essentia. Ergo sive de veritate intellectus loquamur, sive de veritate rei, Deus est sua veritas.

Hoc autem confirmatur auctoritate Domini de se dicentis, Joan., XIV, 6 : *Ego sum via, veritas, et vita.* (I part., q. XXVI, art. 1.)

CAPUT LXI.

QUOD DEUS EST PURISSIMA VERITAS.

Hoc autem ostenso, manifestum est quod in Deo est pura veritas, cui nulla falsitas vel deceptio admisceri potest. Veritas enim falsitatem non compatitur, sicut nec albedo nigritudinem. Deus autem non solum est verus, sed est ipsa veritas. Igitur in eo falsitas esse non potest.

Amplius, intellectus non decipitur in cognoscendo *quod quid est*, sicut nec sensus in proprio sensibili. Omnis autem cognitio divini intellectus se habet ad modum intellectus cognoscentis *quod quid est*, ut ostensum est (cap. 58). Impossibile est igitur in divina cognitione errorem sive deceptionem aut falsitatem esse.

Præterea, intellectus in primis principiis non errat, sed in conclusionibus interdum, ad quas ex principiis primis ratiocinando procedit. Intellectus autem divinus non est ratiocinans aut discursivus, ut supra (cap. 57) ostensum est. Non igitur potest esse in ipso falsitas aut deceptio.

Item, quanto aliqua vis cognoscitiva est altior, tanto ejus proprium objectum est universalius, plura sub se continens. Unde id quod visus cognoscit per accidens, hoc sensus communis aut imaginatio apprehendit, ut sub proprio objecto contentum. Sed vis divini intellectus est in fine sublimitatis in cognoscendo : ergo omnia cognoscibilia comparantur ad ipsum, sicut cognoscibilia proprie et per se, et non secundum accidens. In talibus autem virtus cognoscitiva non errat. In nullo igitur cognoscibili possibile est divinum intellectum errare.

Amplius, virtus intellectualis est quædam perfectio intellectus in cognoscendo. Secundum autem virtutem intellectualem non contingit intellectum falsum dicere, sed semper verum. Verum enim dicere est bonus actus intellectus. Virtutis autem est actum bonum reddere : sed divinus intellectus perfectior est per suam naturam quam intellectus humanus per habitum virtutis. Est enim in fine perfectionis. Relinquitur igitur quod in intellectu divino non potest esse falsitas.

Adhuc, scientia intellectus humani a rebus quodammodo causatur. Unde provenit quod scibilia sunt mensura scientiæ humanæ. Ex hoc

enim verum est, quod intellectu dijudicatur, quia res ita se habet, et non e converso. Intellectus autem divinus per suam scientiam est causa rerum, unde oportet quod scientia ejus sit mensura rerum, sicut ars est mensura artificiatorum, quorum unumquodque in tantum perfectum est, in quantum arti concordat. Talis igitur est comparatio intellectus divini ad res, qualis est rerum ad intellectum humanum. Falsitas autem causata ex inæqualitate intellectus humani et rei, non est in rebus, sed in intellectu. Si igitur non esset omnimoda adæquatio intellectus divini ad res, falsitas esset in rebus, non in intellectu divino. Nec tamen in rebus est falsitas, quia quantum unumquodque habet de esse, tantum habet de veritate. Nulla igitur inæqualitas est inter intellectum divinum et res, nec aliqua falsitas in intellectu divino esse potest.

Item, sicut verum est bonum intellectus, ita falsum est malum ipsius. Naturaliter enim appetimus verum cognoscere et refugimus falso decipi. Malum autem in Deo esse non potest, ut probatum est (cap. 39). Non potest igitur in eo esse falsitas.

Hinc est quod dicitur, Rom., III, 4 : *Est autem Deus verax*; Num., XXIII, 19 : *Non est Deus ut homo ut mentiatur*; et Joan., I, 5 : *Deus lux est, et tenebræ in eo non sunt ullæ.*

CAPUT LXII.

QUOD DIVINA VERITAS EST PRIMA ET SUMMA VERITAS.

Ex his autem quæ ostensa sunt, manifeste habetur quod divina veritas sit prima et summa veritas. Sicut enim est dispositio rerum in esse, ita et in veritate, ut patet per Philosophum in secundo *Metaph.* (text. comm. 4). Et hoc ideo, quia verum et ens se invicem consequuntur. Est enim verum, cum dicitur esse quod est, vel non esse quod non est. Sed divinum esse est primum et perfectissimum. Ergo et sua veritas est prima et summa.

Item, quod per essentiam alicui convenit, perfectissime ei convenit : sed veritas Deo attribuitur essentialiter, ut ostensum est (cap. 60) : sua igitur veritas est summa et prima veritas.

Præterea, veritas in nostro intellectu ex hoc est quod adæquatur rei intellectæ. Æqualitatis autem causa est unitas, ut patet in quarto *Metaph.* (text. comm. 20). Cum igitur in intellectu divino sit omnino idem intellectus et quod intelligitur, sua veritas erit prima et summa veritas.

Amplius, illud quod est mensura in unoquoque genere, est perfectissimum illius generis : unde omnes colores mensurantur albo. Sed divina veritas est mensura omnis veritatis. Veritas enim nostri intellectus mensuratur a re, quæ est extra animum. Ex hoc enim intellectus noster verus dicitur, quod consonat rei. Veritas autem rei mensuratur ad intellectum divinum qui est causa rerum ut infra (l. II, c. 24) probabitur, sicut veritas artificiatorum ad artem artificis. Tunc enim vera est arca quando consonat arti. Cum etiam Deus sit primus intellectus et primum intelligibile, oportet quod veritas intellectus cujuslibet ejus veritate mensuretur, si unumquodque mensuratur primo sui generis, ut Philosophus tradit in decimo *Metaph.* (text. comm. 7). Divina igitur veritas est prima summa et perfectissima veritas. (I part., q. XVI, art. 5.)

CAPUT LXIII.

RATIONES VOLENTIUM A DEO SUBTRAHERE COGNITIONEM SINGULARIUM.

Sunt autem quidam qui perfectioni divinæ cognitionis singularium notitiam subtrahere nituntur. Ad quod quidem confirmandum septem viis procedunt.

Prima est ex ipsa singularitatis conditione. Cum enim singularitatis principium sit materia signata, non videtur per aliquam virtutem immaterialem singularia posse cognosci, si omnis cognitio per quamdam assimilationem fiat; unde et in nobis illæ solæ potentiæ singularia apprehendunt, quæ materialibus organis utuntur, ut imaginatio, et sensus et hujusmodi. Intellectus autem noster, quia immaterialis est, singularia non agnoscit. Multo igitur minus intellectus divinus singularium est cognoscitivus, qui maxime a materia recedit; et sic nullo modo videtur quod Deus singularia cognoscere possit.

Secunda est, quod singularia non semper sunt; aut igitur semper scientur a Deo, aut quandoque scientur, et quandoque non scientur. Primum esse non potest, quia de eo quod non est, non potest esse scientia, quæ sola verorum est; ea autem quæ non sunt vera esse non possunt. Secundum etiam esse non potest, quia divini intellectus cognitio est omnino invarialibis, ut supra (cap. 45) ostensum est.

Tertia ex eo quod non omnia singularia de necessitate proveniunt, sed quædam contingenter; unde de eis certa cognitio esse non potest, nisi quando sunt. Certa enim cognitio est, quæ falli non potest. Cognitio autem omnis quæ est de contingenti, cum futurum est, falli potest. Potest enim evenire oppositum ejus quod cognitione tenetur. Si enim non posset oppositum evenire, jam necessarium esset. Unde et de contingentibus futuris non potest esse in nobis scientia, sed conjecturalis æstimatio quædam. Supponere autem oportet omnem Dei cognitionem esse certissimam et infallibilem, ut supra (cap. 61) ostensum est. Impossibile est etiam quod Deus aliquid de novo cognoscere incipiat, propter ejus immutabilitatem, ut dictum est (C. 45 in fin. et 55 et 56). Ex his igitur videtur sequi, quod singularia contingentia non cognoscat.

Quarta est ex hoc, quod quorumdam singularium causa est voluntas. Effectus autem antequam sit non potest nisi in sua causa cognosci. Sic enim solum esse potest, antequam in se esse incipiat. Motus autem voluntatis a nullo possunt per certitudinem cognosci, nisi a volente, in cujus potestate sunt. Impossibile est igitur quod Deus de hujusmodi singularibus quæ causam ex voluntate sumunt, notitiam certam habeat.

Quinta est ex singularium infinitate. Infinitum enim in quantum hujusmodi est ignotum. Nam omne quod cognoscitur, sub cognoscentis comprehensione quodammodo mensuratur, cum mensuratio nihil aliud sit quam certificatio rei mensuratæ. Unde omnis ars infinita repudiat. Singularia autem sunt infinita ad minus in potentia. Impossibile igitur videtur quod Deus singularia cognoscat.

Sexta est ex ipsa vilitate singularium. Cum enim nobilitas scientiæ ex nobilitate scibilis quodammodo pensetur, vilitas etiam scibilis in vilitate scientiæ redundare videtur. Divinus autem intellectus nobilissimus est, non igitur ejus nobilitas patitur quod Deus quædam vilissima inter singularia cognoscat.

Septima est malitia quæ in quibusdam singularibus invenitur. Cum enim cognitum sit aliquo modo in cognoscente, malum autem in Deo esse non possit, ut supra (cap. 39) ostensum est, videtur sequi quod Deus malum et privationem omnino non cognoscat, sed solum intellectus qui est in potentia. Privatio enim nonnisi in potentia esse potest. Ex hoc sequitur quod non habeat Deus de singularibus notitiam, in quibus malum et privatio invenitur.

CAPUT LXIV.

ORDO DICENDORUM CIRCA DIVINAM COGNITIONEM.

Ad hujus autem erroris exclusionem, ut etiam divinæ scientiæ perfectio ostendatur, oportet diligenter veritatem inquirere circa singula

prædictorum, ut ea quæ sunt veritati contraria repellantur. Primo ergo ostendemus quod divinus intellectus singularia cognoscit. Secundo, quod cognoscit ea quæ non sunt in actu. Tertio, quod cognoscit contingentia futura infallibili cognitione. Quarto, quod cognoscit motus voluntatis. Quinto, quod cognoscit infinita. Sexto, quod cognoscit quælibet vilia et minima in entibus. Septimo, quod cognoscit mala et privationes quaslibet vel defectus.

CAPUT LXV.

QUOD DEUS SINGULARIA COGNOSCAT.

Primo igitur ostendamus quod singularium cognitio Deo non potest deesse. Ostensum enim est supra (cap. 49) quod Deus cognoscit alia in quantum est causa eis. Effectus autem divini sunt res singulares ; hoc enim modo Deus causat res in quantum facit eas esse in actu. Universalia autem non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus, ut probatur in septimo *Metaph.* (text. comm. 51). Deus igitur cognoscit res alias a se, non solum in universali, sed etiam in singulari.

Item, cognitis principiis ex quibus constituitur essentia rei, necesse est rem illam cognosci ; sicut cognita anima rationali et corpore tali, cognoscitur homo. Singularis autem in sua essentia constituitur ex materia designata et forma individuata ; sicut Socratis essentia ex hoc corpore et hac anima, ut etiam essentia hominis universalis ex anima et corpore, ut patet in septimo *Metaph.* (text. com. 34). Unde sicut hæc cadunt in definitione hominis universalis, ita illa caderent in definitione Socratis, si posset definiri. Cuicumque igitur adest cognitio materiæ, et eorum per quæ materia designatur, et formæ in materia individuatæ, ei non potest deesse cognitio singularis ; sed Dei cognitio usque ad materiam et accidentia individuantia et formas pertingit. Cum enim suum intelligere sit sua essentia, oportet quod intelligat omnia quæ sunt quocumque modo in ejus essentia, in qua quidem virtute sunt, sicut in prima origine, omnia quæ esse quocumque modo habent (cum sit primum universale essendi principium), a quibus materia et accidens non sunt aliena, cum materia sit ens in potentia, et accidens sit ens in alio. Deo igitur cognitio singularium non deest.

Amplius, natura generis perfecta non potest cognosci nisi differentiæ primæ et passiones propriæ cognoscantur. Non enim perfecte sciretur natura numeri, si par et impar ignoraretur. Sed universale et singulare sunt differentiæ, vel per se passiones entis. Si igitur Deus cognoscendo essentiam suam, perfecte cognoscit naturam communem entis, oportet quod perfecte cognoscat universale et singulare. Sicut autem non perfecte cognosceret universale, si cognosceret intentionem universalitatis, et non cognosceret rem universalem, ut hominem aut animal, ita non perfecte cognosceret singulare, si cognosceret rationem singularitatis, et non cognosceret hoc vel illud singulare. Oportet igitur quod Deus res singulares cognoscat.

Adhuc, sicut Deus est ipsum suum esse, ita et suum cognoscere, ut ostensum est (cap. 45) ; sed ex hoc quod est suum esse, oportet quod in ipso inveniantur omnes perfectiones essendi, sicut in prima essendi origine, ut supra (cap.. 28) habitum est. Ergo oportet quod in ejus cognitione inveniatur omnis cognitionis perfectio, sicut in primo cognitionis fonte. Hoc autem non esset, si ei singularium notitia deesset, cum in hoc aliquorum cognoscentium perfectio consistat. Impossibile est igitur eum singularium notitiam non habere,

Præterea, in omnibus virtutibus ordinatis communiter invenitur, quod virtus superior ad plura se extendit, et tamen est unica : virtus vero

inferior se extendit ad pauciora, et tamen multiplicatur respectu illorum, sicut patet in imagitione et sensu. Nam una vis imagitionis se extendit ad omnia quæ quinque vires sensuum cognoscunt, et ad plura. Sed vis cognoscitiva in Deo est superior quam in homine. Quicquid ergo homo diversis viribus cognoscit intellectu, imagitione, et sensu, hoc Deus uno suo simplici intellectu considerat. Est igitur singularium cognoscitivus, quæ nos sensu et imagitione apprehendimus.

Amplius, divinus intellectus ex rebus cognitionem non sumit sicut noster, sed magis per suam cognitionem est causa rerum, ut infra ostendetur (l. II, c. 24.), et sic ejus cognitio, quam de rebus aliis habet, est ad modum practicæ cognitionis. Practica autem cognitio non est perfecta, nisi ad singularia perveniatur. Nam practicæ cognitionis finis est operatio, quæ in singularibus est. Divina igitur cognitio quam de aliis rebus habet, se usque ad singularia extendit.

Adhuc, primum mobile movetur motore movente per intellectum et appetitum, ut supra ostensum est (cap. 44.). Non autem posset motor aliquis per intellectum causare motum, nisi cognosceret mobile in quantum natum est moveri secundum locum : hoc est, in quantum est hic et nunc, et per consequens in quantum est singulare. Intellectus igitur, qui est motor primi mobilis, cognoscit primum mobile in quantum est singulare, qui quidem motor vel ponitur Deus, et sic habetur propositum, vel aliquid quod est infra Deum, cujus intellectus si potest cognoscere singulare sua virtute, quod intellectus noster non potest, multo magis hoc poterit intellectus Dei.

Item, agens honorabilius est patiente et acto, sicut actus potentia. Forma igitur quæ est inferioris gradus non potest agendo producere suam similitudinem in gradum altiorem ; sed forma superior poterit producere agendo suam similitudinem in gradum inferiorem, sicut ex virtutibus incorruptibilibus stellarum producuntur formæ corruptibiles in istis inferioribus. Virtus autem corruptibilis non potest producere formam incorruptibilem. Cognitio autem omnis fit per assimilationem cognoscentis et cogniti. In hoc tamen differunt, quod assimilatio in cognitione humana fit per actionem rerum sensibilium in vires cognoscitivas humanas. In cognitione autem Dei est e converso, per actionem formæ intellectus divini in res cognitas. Forma igitur rei sensibilis cum sit per suam materialitatem individuata, suæ singularitatis similitudinem producere non potest, in hoc quod sit omnino immaterialis, sed solum usque ad vires quæ organis materialibus utuntur. Ad intellectum autem perducitur per virtutem intellectus agentis, in quantum omnino a conditionibus materiæ exuitur, et sic similitudo singularitatis formæ sensibilis non potest pervenire usque ad intellectum humanum. Similitudo autem formæ intellectus divini, cum pertingat usque ad rerum minima ad quæ pertingit sua causalitas, pervenit usque ad singularitatem formæ sensibilis et materialis. Intellectus igitur divinus potest cognoscere singularia, non autem humanus.

Præterea, sequeretur inconveniens, quod Philosophus (De anima, I, text. com. 80) contra Empedoclem inducit, scilicet Deum esse insipientissimum, si singularia non cognoscit, quæ etiam homines cognoscunt.

Hæc autem probata veritas etiam Scripturæ sacræ auctoritate firmatur. Dicitur enim, Hebr., IV, 13 : *Non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus.* Error etiam contrarius excluditur, Eccli., XVI, 16 : *Non dicas : A Deo abscondar, et ex summo quis mei memorabitur ?*

Patet etiam ex dictis qualiter objectio in contrarium facta non recte concludit. Nam id quo intellectus divinus intelligit, etsi immateriale sit, est tamen et materiæ et formæ similitudo, sicut primum principium productivum utriusque. (1 part., q. XIV, art. 11.)

CAPUT LXVI.

QUOD DEUS COGNOSCIT EA QUÆ NON SUNT.

Secundo ostendum est, quod Deo non deest notitia eorum etiam quæ non sunt. Ut enim ex supradictis (cap. 61) patet, eadem est comparatio scientiæ divinæ ad res scitas, quæ scibilium ad scientiam nostram. Est autem hujusmodi comparatio scibilis ad nostram scientiam, quod scibile potest esse, absque eo, quod ejus scientia a nobis habeatur, ut ponit exemplum Philosophus in *Prædicamentis* (cap. *Ad aliquid*) de circuli quadratura, non autem e converso. Talis ergo erit comparatio divinæ scientiæ ad res alias, quod etiam non existentium esse potest.

Item, cognitio divini intellectus comparatur ad res alias, sicut cognitio artificis ad artificiata, cum per suam scientiam sit causa rerum. Artifex autem suæ artis cognitione etiam ea quæ nondum sunt artificiata cognoscit. Formæ enim artis ex ejus scientia effluunt in exteriorem materiam ad artificiatorum constitutionem; unde nihil prohibet in scientia artificis esse formas quæ nondum exterius prodierunt. Sic igitur nihil prohibet Deum eorum quæ non sunt notitiam habere.

Præterea, Deus cognoscit alia a se per suam essentiam, in quantum est similitudo eorum quæ ab eo procedunt, ut ex dictis (cap. 54) patet. Sed cum essentia Dei sit infinitæ perfectionis, ut supra (cap. 43) ostensum est, quælibet autem alia res habeat esse, et perfectionem terminatam, impossibile est quod universitas rerum aliarum adæquet essentiæ divinæ perfectionem. Extendit igitur se vis suæ repræsentationis ad multo plura quam ad ea quæ sunt. Si igitur Deus totaliter virtutem et perfectionem suæ essentiæ cognoscit, extendit se ejus cognitio non solum ad ea quæ sunt, sed etiam ad ea quæ non sunt.

Amplius, intellectus noster secundum illam operationem qua cognoscit *quod quid est*, notitiam habere potest etiam eorum quæ non sunt actu. Potest enim leonis vel equi essentiam comprehendere, omnibus hujusmodi animalibus interemptis. Intellectus autem divinus cognoscit ad modum cognoscentis *quod quid est*, non solum definitiones, sed etiam enuntiabilia, ut ex supradictis (cap. 59) patet. Potest igitur etiam eorum quæ non sunt, notitiam habere.

Adhuc, effectus aliquis in sua causa prænosci potest, etiam antequam sit, sicut prænoscit astrologus eclipsim futuram, ex consideratione ordinis cœlestium motuum : sed cognitio Dei est de rebus omnibus per causam; se enim cognoscendo, qui est omnium causa, alia quasi effectus suos cognoscit, ut supra (cap. 49) ostensum est. Nihil igitur prohibet quin etiam quæ nondum sunt cognoscat.

Amplius, intelligere Dei successionem non habet, sicut nec ejus esse. Est igitur totum simul, semper manens, quod de ratione æternitatis est. Temporis autem duratio successione prioris et posterioris extenditur. Proportio igitur æternitatis ad totam temporis durationem est sicut proportio indivisibilis ad continuum : non quidem ejus indivisibilis, quod terminus continui est, quod non adest cuilibet parti continui (hujus enim similitudo habet instans temporis); sed ejus indivisibilis, quod extra continum est, cuilibet tamen parti continui, sive puncto in continuo signato coexistit. Nam, cum tempus motum non excedat, æternitas, quæ omnino extra motum est, nihil temporis est. Rursum, cum æterni esse numquam deficiat, cuilibet tempori vel instanti temporis præsentialiter adest æternitas. Cujus exemplum utcumque in circulo est videre. Punctum enim in circumferentia signatum, etsi indivisibile sit, non tamen cuilibet puncto alii secundum situm coexistit simul. Ordo enim situs continuita-

tem circumferentiæ facit. Centrum vero quod est extra circumferentiam ad quodlibet punctum in circumferentia signatum directe oppositionem habet. Quicquid igitur in quacumque parte temporis est, coexistit æterno, quasi præsens eidem, etsi respectu alterius partis temporis sit præteritum vel futurum. Æterno autem non potest aliquid præsentialiter coexistere, nisi toti, quia successionis durationem non habet. Quicquid igitur per totum decursum temporis agitur, divinus intellectus in tota sua æternitate intuetur quasi præsens, nec tamen quod quadam parte temporis agitur, semper fuit existens. Relinquitur igitur, quod eorum quæ secundum decursum temporis nondum sunt, Deus notitiam habet.

Per has igitur rationes apparet, quod Deus non entium notitiam habet: non tamen omnia non entia eamdem habent habitudinem ad ejus scientiam. Ea enim quæ non sunt, nec erunt, nec fuerunt, a Deo sciuntur quasi ejus virtuti possibilia. Unde non cognoscit ea ut existentia aliqualiter in seipsis, sed ut existentia solum in potentia divina : quæ quidem a quibusdam dicuntur a Deo cognosci, secundum notitiam simplicis intelligentiæ. Ea vero quæ sunt præsentia, præterita, vel futura nobis, cognoscit Deus secundum quod sunt in sua potentia, et in propriis causis, et in seipsis. Et horum cognitio dicitur notitia visionis. Non enim Deus rerum quæ apud nos nondum sunt, videt solum esse quod habent in suis causis, sed etiam illud quod habent in seipsis, in quantum ejus æternitas est præsens in sua indivisibilitate omni tempori. Et tamen esse cujuscumque rei Deus cognoscit per essentiam suam. Nam sua essentia est repræsentabilis per multa quæ non sunt, nec erunt, nec fuerunt. Ipsa etiam est similitudo virtutis cujuslibet causæ, secundum quam præexistunt effectus in causis. Esse etiam cujuslibet rei, quod habet in seipsa, est ab ea exemplariter deductum. Sic igitur non entia cognoscit Deus in quantum aliquo modo habent esse, vel in potentia Dei, vel in causis suis, vel in seipsis, quod rationi scientiæ non obsistit.

His autem quæ præmissa sunt etiam sacræ Scripturæ auctoritas testimonium perhibet. Dicitur enim, Eccli., XXIII, 29 : *Domino Deo nostro, antequam crearentur, nota sunt omnia, sicut et post perfectum cognoscit omnia* ; et Jerem., I, 5 : *Priusquam te formarem in utero, novi te.*

Patet autem ex præmissis, quod non cogimur dicere, sicut quidam dixerunt, Deum universaliter singularia cognoscere, quia cognoscit ea in causis universalibus tantum, sicut qui cognosceret eclipsim hanc, non prout hæc, sed prout provenit ex oppositione, cum ostensum sit (cap. 55) quod divina cognitio se extendit ad singularia prout sunt in seipsis. (I part., q. XIV, art. 9.)

CAPUT LXVII.

QUOD DEUS COGNOSCIT SINGULARIA CONTINGENTIA FUTURA.

Ex his autem jam aliqualiter patere potest quod contingentium ab æterno Deus infallibilem scientiam habuit, nec tamen contingentia esse desistunt. Contingens enim certitudini cognitionis non repugnat, nisi secundum quod futurum est, non autem secundum quod præsens est. Contingens enim, cum futurum est, potest non esse, et sic cognitio æstimantis ipsum futurum esse, falli potest. Falleretur enim, si non erit quod futurum esse æstimavit, Ex quo autem præsens est, pro illo tempore, non potest non esse : potest autem in futurum non esse. Sed hoc non jam pertinet ad contingens prout præsens est, sed prout futurum est, unde nihil certitudini sensus deperit, cum quis viderit currere hominem, quamvis hoc dictum sit contingens. Omnis igitur cognitio, quæ supra contingens fertur, prout præsens est, certa esse potest. Divini autem intellectus intuitus ab æterno fertur in unumquodque eorum quæ tem-

poris cursu peraguntur, prout præsens est, ut supra (cap. 66) ostensum est. Relinquitur igitur quod de contingentibus nihil prohibet Deum ab æterno scientiam infallibilem habere.

Item, contingens a necessario differt, secundum quod unumquodque in sua causa est. Contingens enim sic in sua causa est, ut non esse ex ea possit et esse. Necessarium vero ex sua causa non potest non esse. Secundum id vero quod utrumque eorum in se est, non differt quantum ad esse supra quod fundatur verum. Quia in contingenti secundum id quod in se est, non est esse et non esse, sed solum esse, licet in futurum contingens possit non esse. Divinus autem intellectus ab æterno cognoscit res, non solum secundum esse, quod habent in causis suis, sed etiam secundum esse quod habent in seipsis. Nihil igitur prohibet ipsum habere æternam cognitionem de contingentibus infallibilem.

Amplius, sicut ex causa necessaria certitudinaliter sequitur effectus, ita ex causa contingenti completa, si non impediatur. Sed cum Deus cognoscat omnia, ut ex supra dictis (cap. 50) patet, scit non solum causas contingentium, sed etiam ea quibus possunt impediri. Scit igitur per certitudinem an contingentia sint, vel non sint.

Adhuc, effectum excedere suæ causæ perfectionem non contingit ; interdum tamen ab ea deficit, unde, cum in nobis ex rebus cognitio causetur, contingit interdum quod necessaria non per modum necessitatis cognoscimus, sed probabilitatis. Sicut autem apud nos res sunt causæ cognitionis, ita divina cognitio est causa rerum cognitarum. Nihil igitur prohibet ea in se contingentia esse, de quibus Deus necessariam scientiam habet.

Præterea, effectus non potest esse necessarius, cujus causa est contingens. Contingeret enim effectum esse, remota causa. Effectus autem ultimi causa est et proxima et remota. Si igitur proxima fuerit contingens, ejus effectum contingentem oportet esse, etiamsi causa remota necessaria sit, sicut plantæ non necessario fructificant, quamvis motus solis sit necessarius, propter causas medias contingentes. Scientia autem Dei, etsi sit causa rerum scitarum per ipsam, est tamen causa remota eorum. Igitur necessitati scitorum contingentia non repugnat, cum contingat causas intermedias contingentes esse.

Item, scientia Dei vera non esset et perfecta, si non hoc modo res evenirent, sicut Deus eas evenire cognoscit. Deus autem cum sit cognitor totius esse cujus est principium, cognoscit unumquemque effectum, non solum in se, sed etiam in ordine ad quaslibet suas causas. Ordo autem contingentium ad suas causas proximas est ut contingenter ex eis proveniant. Cognoscit igitur Deus aliqua evenire, et contingenter evenire. Sic igitur divinæ scientiæ certitudo et veritas rerum contingentiam non tollit.

Patet igitur ex dictis, quomodo objectio cognitionem contingentium in Deo impugnans sit repellenda. Non enim posteriorum variatio prioribus variabilitatem inducit, cum contingat ex causis necessariis primis effectus ultimos contingentes provenire. Res autem a Deo scitæ, non sunt priores ejus scientia, sicut apud nos est, sed sunt ea posteriores. Non igitur sequitur, si id quod est a Deo scitum variari potest, quod ejus scientia possit falli, vel qualitercumque variari. Secundum consequens igitur decipimur ; sed quia nostra cognitio rerum variabilium variabilis est, propter hoc in omni cognitione hoc necessario accidere putatur.

Rursus, cum dicitur : Deus scit vel scivit hoc futurum, medium quoddam accipitur inter divinam scientiam et rem scitam, scilicet tempus in quo est locutio, respectu cujus id quod a Deo scitum dicitur est futurum : non autem est futurum respectu divinæ scientiæ, quæ in momento æternitatis existens ad omnia præsentialiter se habet ; respectu cujus, si tempus locutionis de medio subtrahatur, non est dicere hoc esse cognitum, quasi non existens, ut locum habeat quæstio qua quæritur : An possit

non esse. Sed sic cognitum diceretur a Deo ut jam in sua esssentia visum : quo posito, non remanet prædictæ questioni locus, quia quod jam est, non potest quantum ad illud instans non esse. Deceptio igitur accidit ex hoc quod tempus in quo loquimur coexistit, æternitati, vel etiam tempus præteritum quod designatur cum dicimus : Deus scivit. Unde habitudo temporis præteriti vel præsentis ad futurum, æternitati attribuitur, quod omnino ei non competit. Et ex hoc accidit secundum accidens falli.

Præterea, si unumquodque a Deo cognoscitur sicut præsentialiter visum, sic necessarium erit esse, quod Deus cognoscit; sicut necessarium est Socratem sedere, ex quod sedere videtur. Hoc autem non necessarium est absolute, velut a quibusdam dicitur, necessitate consequentis, sed sub conditione, vel necessitate consequentiæ. Hæc enim conditionalis est necessaria : « Si videtur sedere, sedet ». Unde, etsi conditionalis in categoricam tansferatur, ut dicatur : « Quod videtur sedere, necesse est sedere »; patet eam de dicto intellectam et compositam esse veram, de re vero intellectam et divisam, esse falsam. Et sic his in omnibus similibus, quæ Dei scientiam circa contingentia oppugnantes argumentantur, secundum compositionem et divisionem falluntur.

Quod autem Deus futura contingentia sciat etiam auctoritate Scripturæ sacræ ostenditur. Dicitur enim, Sap., VIII, 8, de divina Sapientia : *Signa et monstra scit, antequam fiant, et eventus temporum et sæculorum*; et Eccli., XXXIX, 24, 25 : *Non est quicquam absconditum ab oculis ejus, a sæculo usque in sæculum respicit*; et Isai., XLVIII, 5 : *Prædixi tibi ex tunc, antequam venirent indicavi tibi.* (I part., q. XIV, art. 13.)

CAPUT LXVIII.

QUOD DEUS COGNOSCIT MOTUS VOLUNTATIS.

Deinde oportet ostendere quod Deus cogitationes mentium et voluntates cordium cognoscat in virtute et causa, cum ipse sit universale essendi principium. Omne enim quod quocumque modo est, cognoscitur a Deo in quantum suam essentiam cognoscit, ut supra (cap. 49) ostensum est. Ens autem quoddam in anima est, quoddam in rebus extra animam. Cognoscit igitur Deus omnis hujus entis differentias, et quæ sub eis continentur. Ens autem in anima est, quod est in voluntate vel cogitatione. Relinquitur igitur quod Deus ea quæ sunt in cogitatione et voluntate cognoscat.

Amplius, sic Deus cognoscendo suam essentiam alia cognoscit, sicut per cognitionem causæ cognoscuntur effectus. Omnia igitur Deus cognoscit, suam essentiam cognoscendo, ad quæ sua causalitas extenditur. Extenditur autem ad operationes intellectus et voluntatis. Nam, cum res quælibet operetur per suam formam, a qua est aliquod esse rei, oportet fontale principium totius esse, a quo est etiam omnis forma, omnis operationis principium esse, cum effectus causarum secundarum in causas primas principalius reducantur. Cognoscit igitur Deus et cogitationes et affectiones mentis.

Item, sicut esse suum est primum, et per hoc omnis esse causa, ita suum intelligere est primum, et per hoc omnis intellectualis operationis causa. Sicut igitur Deus, cognoscendo suum esse, cognoscit esse cujuslibet rei, ita, cognoscendo suum intelligere et velle, cognoscit omnem cogitationem et voluntatem.

Adhuc, Deus non solum cognoscit res secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quod sunt in causis suis, ut ex supradictis (cap. 66 ad fin.) patet. Cognoscit enim ordinem causæ ad suum effectum. Sed artificialia sunt in artificibus per intellectum et voluntatem artificum, sicut

res naturales sunt in suis causis per virtutes causarum. Sicut enim res naturales assimilant sibi suos effectus per suas virtutes activas, ita artifex per intellectum inducit formam artificiati, per quam assimilatur suæ arti. Et similis ratio est de omnibus quæ a proposito aguntur. Scit igitur Deus et cogitationes et voluntates.

Item, Deus non minus cognoscit substantias intellectuales, quam ipse vel nos substantias sensibiles, cum substantiæ intellectuales sint magis cognoscibiles, puta magis in actu existentes. Informationes autem et inclinationes substantiarum sensibilium cognoscuntur et a Deo et a nobis, Cum igitur cogitatio animæ sit per informationem quamdam ipsius, affectio autem quædam sit inclinatio ipsius ad aliquid, (nam ipsam inclinationem rei naturalis appetitum naturale dicimus), relinquitur quod Deus cogitationes et affectiones cordium cognoscat.

Hoc autem testimonio sacræ Scripturæ confirmatur. Dicitur enim in Ps. VII, 10; *Scrutans corda et renes Deus.* Prov., XV, 11 : *Infernus et perditio coram Domino, quanto magis corda filiorum hominum;* et Joan., II, 25 : *Ipse sciebat quid esset in homine.* Dominium autem quod habet voluntas supra suos actus, per quod in ejus est potestate velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum et molestiam causæ exterius agentis. Non autem excludit influentiam superioris causæ a qua est ei esse et operari, et sic remanet causalitas in causa prima, quæ Deus est, respectu motuum voluntatis, ut sic Deus, seipsum cognoscendo, hujusmodi cognoscere possit. (I part., q. LVII, art. 4.)

CAPUT LXIX.

QUOD DEUS COGNOSCIT INFINITA.

Post hoc ostendendum est quod Deus infinita cognoscit. Cognoscendo enim se esse causam rerum, alia a se cognoscit, ut ex superioribus (cap. 49) patet. Ipse autem est causa infinitorum, si infinita sunt entia. Est enim omnium eorum quæ sunt causa. Est igitur infinitorum cognoscitivus.

Item, Deus suam virtutem perfecte cognoscit, ut ex supradictis (cap. 47 et 49) patet. Virtus autem non potest cognosci perfecte, nisi cognoscantur omnia in quæ potest, cum, secundum ea, quantitas virtutis quodammodo attendatur. Sua autem virtus cum sit infinita, ut ostensum est supra (cap. 43) ad infinita se extendit. Est igitur Deus infinitorum cognitor.

Amplius, si Dei cognitio ad omnia se extendit quæ qualitercumque modo sunt, oportet quod non solum cognoscat ens actu, sed etiam ens potentia. Sed in rebus naturalibus est infinitum in potentia, etsi non actu, ut Philosophus probat in tertio *Physic.* (text. comm. 8) cognoscit igitur Deus infinita, sicut unitas quæ est principium numeri, infinitas species numerorum cognosceret, si cognosceret quicquid est in sua potentia. Est enim unitas potentia omnis numerus.

Adhuc, Deus essentia sua, sicut quodam medio exemplari, alia cognoscit; sed, cum sit perfectionis infinitæ, ut supra (cap. 43) ostensum est, ab ipso exemplari possunt infinita habentia perfectiones finitas, quia nec aliquod unum eorum, nec quælibet plura exemplata perfectionem exemplaris adæquare possunt, et sic semper remanet novus modus quo aliquid exemplatum ipsum imitare possit. Nihil igitur prohibet ipsum per essentiam suam infinita cognoscere.

Præterea, esse Dei est suum intelligere. Sicut igitur suum esse est infinitum, ut ostensum est (cap. 43), ita suum intelligere est infinitum. Sicut autem se habet finitum ad finitum, ita etiam infinitum ad infinitum. Si igitur secundum intelligere nostrum, quod finitum est, finita capere

possumus, et Deus secundum suum intelligere, infinita capere potest.

Amplius, intellectus cognoscens maximum intelligibile, non minus cognoscit minora, sed magis, ut patet per Philosophum in tertio *De anima* (text. comm. 7). Quod ex hoc provenit, quia intellectus non corrumpitur ex excellenti intelligibili, sicut sensus, sed magis perficitur. Sed si accipiantur infinita entia, sive sint ejusdem speciei, ut infiniti homines, sive infinitarum specierum, etiamsi aliqua, vel omnia essent infinita secundum quantitatem, si hoc esset possibile, universum eorum esset minoris infinitatis quam Deus, nam quodlibet eorum, et omnia simul, haberent esse receptum et limitatum ad aliquam speciem, vel genus, et sic secundum aliquid esset finitum, unde deficeret ab infinitate Dei, qui est infinitus simpliciter, ut supra (cap. 43) ostensum est. Cum igitur Deus perfecte seipsum cognoscat, nihil prohibet eum etiam summam infinitorum cognoscere.

Adhuc, quanto aliquis intellectus est efficacior et lucidior in cognoscendo, tanto ex uno potest plura cognoscere : sicut omnis virtus quanto est fortior, tanto est magis unita. Intellectus autem divinus secundum efficaciam sive perfectionem est infinitus, ut ex superioribus (cap. 43) patet. Potest ergo per unum, quod est sua essentia, infinita cognoscere.

Præterea, intellectus divinus est perfectus simpliciter, sicut etiam ejus essentia. Nulla igitur perfectio intelligibilis ei deest, sed id ad quod est in potentia intellectus noster, est ejus perfectio intelligibilis. Est autem in potentia ad omnes species intelligibiles. Species autem hujusmodi sunt infinitæ. Nam etiam numerorum species infinitæ sunt et figurarum. Relinquitur igitur quod Deus omnia hujusmodi infinita cognoscat.

Item, cum intellectus noster sit cognoscitivus infinitorum in potentia, (potest enim in infinitum species numerorum multiplicare), si intellectus divinus non cognosceret infinita etiam actu, sequeretur quod vel plurium esset cognoscitivus intellectus humanus quam divinus, vel quod intellectus divinus non cognosceret omnia actu quorum est cognoscitivus in potentia, quorum utrumque est impossibile, ut ex supradictis (cap. 55 et 56) patet.

Adhuc, infinitum cognitioni repugnat in quantum repugnat numerationi. Nam partes infiniti numerare per se impossibile est, quasi contradictionem implicans. Cognoscere autem aliquid per numerationem suarum partium est intellectus successive cognoscentis partem post partem, non autem intellectus simul diversas partes comprehendentis. Cum igitur divinus intellectus absque successione cognoscat omnia simul, non magis impeditur cognoscere infinita quam finita.

Amplius, omnis quantitas in quadam multiplicatione partium consistit, et propter hoc numerus est prima quantitatum. Ubi ergo pluralitas nullam differentiam operatur, ibi nec aliquid quod quantitatem consequitur aliquam differentiam facit. In cognitione autem Dei plura hoc modo cognoscuntur ut unum, cum non per diversas species, sed per unam speciem, quæ est Dei essentia, cognoscantur : unde et simul multa cognoscuntur a Deo, et ita in Dei cognitione nullam differentiam pluralitas facit. Ergo nec infinitum, quod quantitatem consequitur. Nihil ergo differt ad intellectum divinum infinitorum et finitorum cognitio, et sic, cum cognoscat finita, nihil prohibet eum cognoscere etiam infinita.

Huic autem consonat quod in Ps. CXLVI, 5, dicitur : *Et sapientiæ ejus non est numerus*.

Patet autem ex prædictis quare intellectus noster infinitum non cognoscit sicut intellectus divinus. Differt enim intellectus noster ab intellectu divino quantum ad quatuor, quæ hanc differentiam faciunt. Primum est quod intellectus noster simpliciter finitus est, divinus autem infinitus. Secundum est quod cum intellectus noster diversa per diversas species cognoscat, non potest in infinita secundum unam cognitionem, sicut intellectus divinus. Tertium est ex hoc proveniens, quod intellectus noster,

quia per diversas species diversa cognoscit, non potest simul multa cognoscere, et ita infinita cognoscere non posset, nisi successive ea numerando, quod non est in intellectu divino, qui simul multa intuetur quasi per unam speciem visa. Quartum est quia intellectus divinus est eorum quæ sunt, et eorum quæ non sunt, ut ostensum est (cap. 66).

Patet etiam quomodo verbum Philosophi (Physic., I, text. comm. 35), qui dicit quod infinitum, secundum quod infinitum, est ignotum, præsenti sententiæ non obviat; quia cum infiniti ratio quantitati competat, ut ipse dicit, infinitum ut infinitum cognosceretur, si per mensurationem suarum partium notum esset. Hæc est enim propria cognitio quantitatis. Sic autem Deus non cognoscit: unde, ut ita dicatur, non cognoscit infinitum, secundum quod est infinitum, sed secundum quod ad suam scientiam se habet ac si esset finitum, ut ostensum est.

Sciendum tamen, quod Deus infinita non cognoscit scientia visionis, ut verbis aliorum utamur, quia infinita nec sunt actu, nec fuerunt, nec erunt, cum generatio ex neutra parte sit infinita, secundum fidem catholicam. Scit tamen infinita scientia simplicis intelligentiæ. Scit enim Deus infinita, quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, quæ tamen sunt in potentia creaturæ; et scit etiam infinita, quæ sunt in sua potentia, quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt. Unde, quantum ad quæstionem de cognitione singularium pertinet, responderi potest per interruptionem majoris. Non enim singularia sunt infinita, si tamen essent, nihilominus Deus ea cognosceret. (I part., q. XIV, art. 12.)

CAPUT LXX.

QUOD DEUS COGNOSCIT VILIA.

Hoc autem habito, ostendendum est quod Deus cognoscit vilia, et quod hoc nobilitati ejus scientiæ non repugnat. Quanto enim aliqua virtus activa est fortior, tanto in remotiora suam actionem extendit, ut etiam in sensibilium actionibus apparet. Vis autem divini intellectus, in cognoscendo res, similatur virtuti activæ. Intellectus enim divinus non recipiendo a rebus cognoscit, sed magis per hoc quod eis influit : cum igitur sit infinitæ virtutis in intelligendo, ut ex prædictis (cap. 43) patet, oportet quod ejus cognitio usque ad remotissima extendatur ; sed gradus nobilitatis et vilitatis in omnibus entibus attenditur secundum propinquitatem et distantiam a Deo, qui est in fine nobilitatis. Ergo quantumcumque vilissima in entibus, Deus propter maximam virtutem sui intellectus cognoscit.

Præterea, omne quod, in eo quod est vel quale quidem est, actu est, et similitudo primi actus est, et ex hoc nobilitatem habet, quod etiam potentia est, ex ordine ad actum nobilitatis est particeps, sic enim esse dicitur. Relinquitur igitur quod unumquodque in se consideratum nobile est, sed vile dicitur respectu nobilioris. A Deo autem distant nobilissimæ aliarum rerum, non minus quam ultimæ rerum creatarum distant a supremis. Si igitur hæc distantia impediret divinam cognitionem, multo magis impediret illa, et sic sequeretur quod nihil Deus cognosceret aliud a se, quod supra improbatum est. Si igitur aliquid aliud a se cognosceret, quantumcumque nobilissimum, pari ratione cognosceret quodlibet quantumcumque dicatur vilissimum.

Amplius, bonum ordinis universi nobilius est qualibet parte universi, cum partes singulæ ordinentur ad bonum ordinis, qui est in toto sicut ad finem, ut per Philosophum patet in duodecimo *Metaph.* (text. comm. 52). Si igitur Deus cognoscit aliquam aliam naturam nobilem, maxime cognosceret ordinem universi. Hoc autem cognosci non potest nisi cognoscantur et nobiliora et viliora, in quorum distantiis et habitudinibus ordo universi con-

sistit. Relinquitur igitur quod Deus cognoscit non solum nobilia, sed etiam ea quæ vilia putantur.

Adhuc, vilitas cognitorum in cognoscentem non redundat per se. Hoc est enim de ratione cognitionis, ut cognoscens contineat species cogniti secundum modum suum. Per accidens autem potest redundare in cognoscentem vilitas cognitorum, vel eo quod, dum vilia considerat, a nobilioribus abstrahitur cogitandis, vel eo quod ex consideratione vilium in aliquas indebitas affectiones inclinatur; quod quidem in Deo esse non potest, ut ex dictis (cap. 38 et 39) patet. Non igitur derogat divinæ nobilitati vilium rerum cognitio, sed magis pertinet ad divinam perfectionem, secundum quod omnia in se ipsa habet, ut supra (cap. 31 et 54) ostensum est.

Adhuc, virtus aliqua non judicatur parva, quæ in parva potest, sed quæ ad parva determinatur. Nam virtus quæ in magna potest, etiam potest in parva. Cognitio ergo quæ simul potest in nobilia et vilia, non est judicanda vilis, sed illa quæ in vilia tantum potest, sicut in nobis accidit. Nam alia consideratione consideramus divina et humana, et alia scientia est utriusque, unde comparatione nobilioris inferior vilior reputatur. In Deo autem non est sic; nam eadem scientia et consideratione seipsum et omnia alia considerat. Non igitur ejus scientiæ aliqua vilitas ascribitur ex hoc quod quæcumque vilia cognoscit.

Huic autem consonat quod dicitur, Sap., VII, 24, 25, de divina sapientia, quod *attingit ubique propter suam munditiam, et nihil inquinatum incurrit in illam.*

Patet autem ex prædictis, quod ratio quæ in oppositum objiciebatur, ostensæ veritati non repugnat. Nobilitas enim scientiæ attenditur secundum ea ad quæ principaliter scientia ordinatur, et non ad omnia quæcumque in scientia cadunt. Sub nobilissima enim scientiarum apud nos cadunt non solum suprema in entibus, sed etiam infima. Nam philosophia prima considerationem suam extendit a primo ente usque ad ens in potentia, quod est ultimum in entibus. Sic autem sub divina scientia comprehenduntur infima entium, quasi cum principali cognito simul nota. Divina enim essentia est principale a Deo cognitum, in quo omnia cognoscuntur, ut supra (cap. 49) ostensum est.

Patet etiam quod hæc veritas non repugnat dictis Philosophi in duodecimo *Metaph.* (text. comm. 31). Nam ibi intendit ostendere quod divinus intellectus non cognoscit aliud a se, quod sit sui intellectus perfectio, quasi principale cognitum; et secundum hunc modum dicit quod vilia melius ignorantur quam cognoscantur, quando scilicet est alia cognitio vilium et nobilium, et vilium consideratio considerationem nobilium impedit.
et nobilium, et vilium consideratio considerationem nobilium impedit.
(I part., q. XXII, art. 3 ad 3.)

CAPUT LXXI.

QUOD DEUS COGNOSCIT MALA.

Nunc restat ostendere quod Deus cognoscat etiam mala. Bono enim cognito, malum oppositum cognoscitur. Sed Deus cognoscit omnia particularia bona, quibus mala opponuntur : cognoscit igitur Deus mala.

Præterea, contrariorum rationes in anima non sunt contrariæ : alias non simul essent in anima, nec simul cognoscerentur. Ratio ergo, qua cognoscitur malum, non repugnat bono, sed magis ad rationem boni pertinet. Si igitur in Deo propter suam absolutam perfectionem inveniuntur omnes rationes bonitatis, ut supra (cap. 40) probatum est, relinquitur quod id ipso sit ratio, qua malum cognoscitur, et sic est etiam malorum cognoscitivus.

Item, verum est bonum intellectus. Ex hoc enim aliquis intellectus

dicitur bonus, quod verum cognoscit. Verum autem non solum est bonum esse bonum, sed etiam malum esse malum. Sicut enim verum est esse quod est, ita verum est non esse quod non est. Bonum igitur intellectus etiam in cognitione mali consistit, sed cum divinus intellectus sit perfectus bonitate, non potest illi deesse aliqua intellectualium perfectionum. Adest igitur illi malorum cognitio.

Amplius, Deus cognoscit rerum distinctionem, ut supra (cap. 50) ostensum est : sed in ratione distinctionis est negatio ; distincta enim sunt quorum unum non est aliud, unde et prima quæ seipsis distinguuntur, mutuo sui negationem includunt, ratione cujus negativæ propositiones in eis sunt immediate, ut « nulla quantitas est substantia ». Cognoscit igitur Deus negationem. Privatio autem negatio quædam est in subjecto determinato, ut in quarto *Metaph.* (text. comm. 4) ostenditur. Agnoscit igitur privationem, et per consequens malum, quod nihil est aliud quam privatio debitæ perfectionis.

Præterea, si Deus cognoscit omnes species rerum, ut supra (cap. 49 et 50) probatum est, et etiam a quibusdam philosophis conceditur, et probatur, oportet quod cognoscat contraria, tum quia quorumdam generum species sunt contrariæ, tum quia differentiæ generum sunt contrariæ, ut patet in decimo *Metaph.* (text. comm. 13); sed in contrariis includitur oppositio formæ et privationis, ut ibidem habetur, ergo oportet quod Deus cognoscat privationem, et per consequens malum.

Adhuc, Deus cognoscit non solum formam, sed etiam materiam, ut supra (cap. 65) ostensum est. Materia autem, cum sit ens in potentia, cognosci perfecte non potest, nisi cognoscatur ad quæ ejus se extendit, sicut etiam in omnibus aliis potentiis accidit. Extendit autem se potentia materiæ ad formam et privationem. Quod enim potest esse, potest etiam non esse. Ergo Deus cognoscit privationem, et sic cognoscit per consequens malum.

Item, si Deus cognoscit aliquid aliud a se, maxime cognoscet quod est optimum. Hoc autem est ordo universi, ad quem sicut ad finem omnia particularia bona ordinantur. In ordine autem universi sunt quædam, quæ sunt ad removendum nocumenta, quæ possent ex quibusdam aliis provenire, ut patet in his quæ dantur animalibus ad defensionem. Ergo hujusmodi nocumenta Deus cognoscit. Cognoscit igitur mala.

Præterea, in nobis malorum cognitio nunquam vituperatur, secundum id quod per se scientiæ est, id est secundum judicium quod habetur de malis, sed per accidens, secundum quod per malorum considerationem interdum aliquis ad mala inclinatur. Hoc autem non est in Deo, quia immutabilis est, ut supra (cap. 13) ostensum est. Nihil igitur prohibet quin Deus malum cognoscat.

Huic autem consonat quod dicitur, Sap., VII, 30, quod Dei *sapientiam non vincit malitia*; Prov., XV, 11, dicitur : *Infernus et perditio coramDomino;* et in Ps. LXVIII, 6 : *Delicta mea a te non sunt abscondita*; et Job, XI, 11, dicitur : *Ipse enim novit hominum vanitatem, et videns iniquitatem nonne considerat !*

Sciendum autem quod circa cognitionem mali et privationis aliter se habet intellectus divinus, atque aliter intellectus noster. Nam cum intellectus noster per singulas species proprias cognoscat et diversas, id quod est in actu, cognoscit per speciem intelligibilem, per quam fit intellectus in actu. Unde et potentiam cognoscere potest, in quantum in potentia ad talem speciem quandoque se habet, ut sicut actum cognoscit per actum, ita etiam potentiam per potentiam cognoscat. Et quia potentia est de ratione privationis (nam privatio est negatio cujus subjectum est ens in potentia), sequitur quod intellectui nostro competat aliquo modo cognoscere privationem in quantum est natus esse in potentia. Licet etiam dici possit quod ex ipsa cognitione actus sequitur cognitio potentiæ et privationis, intellectus autem divinus, qui nullo modo est in potentia,

non cognoscit modo prædicto privationem, nec aliquid aliud. Nam si cognosceret aliquid per speciem, quæ non est ipse, sequeretur de necessitate quod proportio ejus ad illam speciem esset sicut proportio potentiæ ad actum. Unde oportet, quod ipse intelligat solum per speciem, quæ est sua essentia, et per consequens, quod intelligat se tantum sicut primum intellectum. Intelligendo tamen se, cognoscit alia, sicut supra (cap. 46) ostensum est, non solum autem actus, sed potentias et privationes, et hic est sensus verborum quem Philosophus ponit in tertio *De anima* (text. comm. 25) dicens, aut quomodo malum cognoscit, aut nigrum. Contraria enim quodammodo cognoscit. Oportet autem potentia esse cognoscentem, et esse in ipso. Si vero alicui non inest contrarium, scilicet in potentia, seipsum cognoscit et actu est, et separabilis. Nec oportet sequi expositionem Averrois qui vult quod ex hoc sequatur quod intellectus, qui est tantum in actu, nullo modo cognoscat privationem ; sed sensus est quod non cognoscat privationem per hoc, quod est in potentia ad aliquid aliud, sed per hoc quod cognoscit seipsum, et est semper in actu.

Rursus, sciendum quod, si Deus hoc modo seipsum cognosceret, quod, cognoscendo se, non cognosceret alia entia, quæ sunt particularia bona, nullo modo cognosceret privationem aut malum, quia bono, quod est ipse, non est aliqua privatio opposita, cum privatio et suum oppositum sint nata esse circa idem. Et sic ei quod est actus purus, nulla privatio opponitur, et per consequens nec malum. Unde, posito quod Deus se solum cognoscat, cognoscendo bona, quæ est ipse, non cognosceret malum ; sed, quia cognoscendo se cognoscit entia in quibus natæ sunt esse privationes, necesse est ut cognoscat privationes oppositas, et mala opposita particularibus bonis.

Sciendum etiam quod, sicut Deus absque discursu intellectus, cognoscendo se, cognoscit alia, ut supra ostensum est, ita non oportet quod ejus cognitio sit discursiva, si per bona cognoscit mala : nam bonum est quasi cognitionis mali. Unde cognoscuntur mala per bona, sicut res per suas definitiones, non sicut conclusiones per principia.

Nec etiam ad imperfectionem cognitionis divinæ cadit, si mala per privationem bonorum cognoscat. Quia malum non dicitur esse, nisi in quantum est privatio boni : unde secundum hunc solum modum est cognoscibile. Nam unumquodque quantum habet de esse, tantum habet de cognoscibilitate. (I part., q. XIV, art. 10.)

CAPUT LXXII.

QUOD DEUS EST VOLENS.

Expeditis his quæ ad divini intellectus cognitionem pertinent, nunc restat considerare de Dei voluntate. Ex hoc enim, quod Deus est intelligens, sequitur quod sit volens. Cum enim bonum intellectus sit objectum proprium voluntatis, opportet quod bonum intellectum, in quantum hujusmodi, sit volitum. Intellectum autem dicitur ad intelligentem. Necesse est igitur, quod intelligens bonum, in quantum hujusmodi, sit volens. Deus autem intelligit bonum. Cum enim sit perfecte intelligens, ut ex supradictis patet, intelligit ens simul cum ratione boni. Est igitur volens.

Adhuc, cuicumque inest aliqua formarum, habet per illam formam habitudinem ad ea quæ sunt in rerum natura, sicut lignum album per suam albedinem est aliquibus simile, et quibusdam dissimile. In intelligente autem et sentiente est forma rei intellectæ et sensatæ, cum omnis cognitio sit per aliquam similitudinem. Oportet igitur esse habitudinem intelligentis et sentientis ad ea, quæ sunt intellecta et sensata, secundum quod sunt in rerum natura : non autem hoc est per hoc, quod intelli-

gunt et sentiunt. Nam per hoc magis attenderetur habitudo rerum ad intelligentem et sentientem, quia intelligere et sentire est secundum quod res sunt in intellectu et sensu, secundum modum utriusque. Habet autem habitudinem sentiens et intelligens ad rem quæ est extra animam per voluntatem et appetitum. Unde omnia sentientia et intelligentia appetunt et volunt. Voluntas tamen proprie in intellectu est. Cum igitur Deus sit intelligens, oportet quod sit volens.

Amplius, illud quod consequitur omne ens, convenit enti, in quantum est ens. Quod autem est hujusmodi, oportet quod in eo maxime inveniatur, quod est primum ens. Cuilibet autem enti competit appetere suam perfectionem et conservationem sui esse, unicuique tamen secundum suum modum : intellectualibus quidem per voluntatem, animalibus per sensibilem appetitum, carentibus vero sensu per appetitum naturalem. Aliter tamen, quæ habent et quæ non habent. Nam ea quæ non habent, appetitiva virtute sui generis desiderio tendunt ad acquirendum quod eis deest; quæ autem habent quietantur in ipso. Hoc igitur primo enti, quod Deus est, deesse non potest. Cum igitur ipse sit intelligens, inest sibi voluntas qua placet sibi suum esse et sua bonitas.

Item, intelligere quanto perfectius est, tanto delectabilius intelligenti ; sed Deus intelligit, et suum intelligere est perfectissimum, ut supra (cap. 44) ostensum est. Ergo intelligere est ei delectabilissimum. Delectatio intelligibilis est per voluntatem, sicut delectatio sensibilis est per concupiscentiæ appetitum. Est igitur in Deo voluntas.

Præterea, forma per intellectum considerata non movet, nec aliquid causat nisi mediante voluntate, cujus objectum est finis, et bonum a quo movetur aliquis ad agendum, unde intellectus speculativus non movet, neque imaginatio pura absque æstimatione. Sed forma intellectus divini est causa motus et esse in aliis. Agit enim res per intellectum, ut infra ostendetur et sic oportet quod ipse sit volens.

Item, in virtutibus motivis et habentibus intellectum prior invenitur voluntas. Nam voluntas omnem potentiam applicat ad suum actum. Intelligimus enim quia volumus ; imaginamur quia volumus, et sic de aliis. Et hoc habet, quia objectum ejus est finis, quamvis intellectus non secundum modum causæ efficientis et moventis, sed secundum modum causæ finalis moveat voluntatem, proponendo sibi suum objectum, quod est finis. Primo igitur moventi convenit maxime habere voluntatem.

Præterea, liberum est quod sui causa est, et sic liberum habet rationem ejus quod est per se. Voluntas autem prima habet libertatem in agendo. In quantum enim voluntarie agit quis, dicitur libere agere quamcumque actionem. Primo igitur agenti maxime competit per voluntatem agere, cui maxime competit per se agere.

Amplius, finis et agens ad finem semper unius ordinis inveniuntur in rebus : unde finis proximus, qui est proportionatus agenti, incidit in idem specie cum agente, tam in naturalibus quam in artificialibus. Nam forma artis per quam artifex agit, est species formæ, quæ est in materia, quæ est finis artificis, et forma ignis generantis, qua agit, est ejusdem speciei cum forma ignis generali, quæ est finis generationis. Deo autem nihil coordinatur quasi ejusdem ordinis, nisi ipse, alias essent plura prima, cujus contrarium supra (cap. 13) ostensum est. Ipse est igitur principium agens propter finem, qui est ipsemet. Ipse igitur non solum est finis appetibilis, sed appetens, ut ita dicam, se finem et appetitu intellectuali, cum sit intelligens, qui est voluntas. Est igitur in Deo voluntas.

Hanc autem Dei voluntatem Scripturæ sacræ testimonia confitentur. Dicitur enim in Ps. CXXXIV, 6 : *Omnia quæcumque voluit Dominus fecit*; et Rom., IX, 19 : *Voluntati ejus quis resistit ?* (I part., q. XIX, art. 1.)

CAPUT LXXIII.

QUOD VOLUNTAS DEI SIT EJUS ESSENTIA.

Ex hoc autem apparet quod sua voluntas non est aliud quam sua essentia. Deo enim convenit esse volentem in quantum est intelligens, ut ostensum est (cap. 44 et 45). Est autem intelligens per essentiam suam, ut supra probatum est. Ergo et volens. Est igitur voluntas Dei ipsa ejus essentia.

Adhuc, sicut intelligere est perfectio intelligentis, ita et velle volentis. Utrumque enim est actio in agente manens, non autem transiens in aliquod passum, sicut calefactio. Sed intelligere Dei est ejus esse, ut supra (cap. 28) probatum est, eo quod, cum esse divinum secundum se sit perfectissimum, nullam supervenientem perfectionem admittit, ut supra ostensum est. Est igitur divinum velle esse ipsius. Ergo voluntas Dei est ejus essentia.

Amplius, cum omne agens agat in quantum actu est, oportet quod Deus, qui est actus purus, per suam essentiam agat. Velle autem est quædam Dei operatio. Oportet igitur quod Deus per essentiam suam sit volens : Sua igitur voluntas est sua essentia.

Amplius, si voluntas esset aliquid additum divinæ substantiæ, cum divina substantia sit quid completum in esse, sequeretur quod voluntas adveniret ei quasi accidens subjecto : sequeretur etiam quod divina substantia compararetur ad ipsam quasi potentia ad actum, et quod esset compositio in Deo; quæ omnia supra (cap. 16, 18 et 22) improbata sunt. Non est igitur possibile quod divina voluntas sit aliquid additum divinæ essentiæ. (I part., q. XIX, art. 1 ad 3, et q. XX, art. 3 ad 2.)

CAPUT LXXIV.

QUOD PRINCIPALE VOLITUM DEI EST DIVINA ESSENTIA.

Ex hoc autem ulterius apparet quod principale divinæ voluntatis volitum est ejus essentia. Bonum enim intellectum est objectum voluntatis, ut dictum est (cap.72). Illud autem quod a Deo principaliter intelligitur, est divina essentia, ut supra probatum est (cap. 48). Divina igitur essentia est id de quo principaliter est divina voluntas.

Item, appetibile comparatur ad appetitum, sicut movens ad motum, ut supra dictum est, et similiter se habet volitum ad volentem, cum voluntas sit de genere appetitivarum potentiarum. Si igitur voluntatis divinæ sit aliud principale volitum, quam ipsa Dei essentia, sequetur quod aliquid aliud sit superius divina voluntate, quod ipsam movet, cujus contrarium ex prædictis (cap. 44) patet.

Præterea, principale volitum est unicuique volenti causa volendi. Cum enim dicimus : « Volo ambulare ut saner », causam nos reddere arbitramur. Et si quæratur : « Quare vis sanari? » procedetur in assignatione causarum quousque perveniatur ad finem ultimum, qui est principale volitum, quod est causa volendi per seipsum. Si igitur Deus aliquid aliud principaliter velit quam seipsum, sequetur quod aliquid aliud sit ei causa volendi. Sed suum velle est suum esse, ut ostensum est (cap. 73). Ergo aliquid aliud erit ei causa essendi. Quod est contra rationem primi entis.

Adhuc, unicuique volenti principale volitum est suus ultimus finis. Nam finis est per se volitus, et per quem alia fiunt volita. Ultimus autem finis est ipse Deus, quia ipse est summum bonum, ut ostensum est (cap. 41). Ipse igitur est principale volitum suæ voluntatis.

Amplius, unaquæque virtus ad suum objectum principale secundum æqualitatem proportionatur. Nam virtus rei secundum objecta mensuratur, ut patet per Philosophum in primo *De cœlo et mundo* (text. comm. 117). Voluntas igitur essentiæ ex æquo proportionatur principali objecto, et similiter intellectus, et etiam sensus. Divinæ autem voluntati nihil ex æquo proportionatur nisi ejus essentia. Igitur principale objectum divinæ voluntatis est essentia divina.

Cum autem divina essentia sit Dei intelligere et omnia alia quæ in ipso esse dicuntur, manifestum est ulterius quod eodem modo principaliter vult se intelligere, se velle, se esse unum. Et quicquid aliud est hujusmodi. (I part., q. XIX, art. 1 ad 3; et *De potent.*, q. III, art. 17 ad 14.)

CAPUT LXXV

QUOD DEUS, VOLENDO SE, VULT ETIAM ALIA A SE.

Hinc autem ostendi potest quod Deus, volendo se, vult etiam alia. Cujus est enim velle finem principaliter, ejus est velle ea quæ sunt ad finem ratione finis. Est autem ipse Deus ultimus rerum finis, ut ex prædictis (cap. præced.) aliquatenus patet. Ex hoc igitur quod vult se esse, etiam alia vult, quæ in ipsum sicut in finem ordinantur.

Item, unusquisque ejus quod est propter seipsum ab ipso volitum et amatum, perfectionem desiderat. Quæ enim propter se amamus, volumus esse optima et semper meliora, et multiplicari, quantum possibile est. Ipse autem Deus essentiam suam propter seipsam vult et amat; non autem secundum se augmentabilis et multiplicabilis est, ut ex supradictis (cap. 42) est manifestum; sed solum multiplicabilis est secundum suam similitudinem, quæ a multis participatur. Vult igitur Deus rerum multitudinem, ex hoc quod suam essentiam et perfectionem vult et amat.

Amplius, quicumque amat aliquid secundum se et propter ipsum vult per consequens omnia in quibus illud invenitur; ut qui amat dulcedinem propter ipsam, oportet quod omnia dulcia amet. Sed Deus suum esse secundum se et propter ipsum vult et amat, ut supra (cap. præced.) ostensum est. Omne autem aliud esse est quædam sui esse secundum similitudinem participatio, ut ex prædictis (cap. 29) aliquatenus patet. Relinquitur igitur quod Deus ex hoc ipso quod vult et amat se, vult et amat alia.

Adhuc, Deus, volendo se, vult omnia quæ in ipso sunt. Omnia autem quodammodo præexistunt in ipso per proprias rationes, ut supra (cap. 28 et 54) ostensum est. Deus igitur, volendo se, etiam alia vult.

Item, quanto aliquid est perfectioris virtutis, tanto sua causalitas ad plura se extendit, et in magis remota, ut supra (cap. 70) dictum est. Causalitas autem finis in hoc consistit quod propter ipsum alia desiderantur. Quanto igitur finis est perfectior et magis volitus, tanto voluntas volentis finem ad plura extenditur ratione finis illius. Divina autem essentia est perfectissima in ratione bonitatis et finis. Igitur diffundet suam causalitatem maxine ad multa, ut propter ipsam multa sint volita, et præcipue a Deo, qui eam secundum totam suam virtutem perfecte vult.

Præterea, voluntas consequitur intellectum; sed Deus intellectu suo intelligit se principaliter, et in se intelligit omnia alia. Igitur similiter principaliter vult se, et, volendo se, vult omnia alia.

Hoc autem auctoritate sacræ Scripturæ confirmatur. Dicitur enim, Sap., XI, 25 : *Diligis omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti.* (I part., q. XIX, art. 2.)

CAPUT LXXVI.

QUOD DEUS UNO ACTU VOLUNTATIS SE ET OMNIA ALIA VELIT.

Hoc autem habito, sequitur quod Deus uno actu voluntatis se et alia velit. Omnis enim virtus una operatione, vel uno actu fertur in objectum et in rationem formalem objecti, sicut eadem visione videmus lumen et colorem qui fit visibilis actu per lumen. Cum autem aliquid velimus propter finem tantum, illud quod propter finem desideratur, accipit rationem voliti ex fine ; et sic finis comparatur ad ipsum, sicut ratio formalis ad objectum, ut lumen ad calorem. Cum igitur Deus omnia alia velit propter se, sicut propter finem, ut ostensum est (cap. 75), uno actu voluntatis vult se et alia.

Amplius, quod perfecte cognoscitur et desideratur, secundum totam suam virtutem cognoscitur et desideratur. Finis autem virtus est, non solum secundum quod in se desideratur, sed etiam secundum quod alia fiunt appetibilia propter ipsum. Qui igitur perfecte desiderat finem, utroque modo ipsum desiderat ; sed non est ponere aliquem actum Dei volentis, quo velit se, et non velit se perfecte, cum in eo nihil sit imperfectum. Quolibet igitur actu quo Deus vult se, vult se et alia propter se absolute: alia vero a se non vult nisi in quantum vult se, ut probatum est (cap.75). Relinquitur igitur quod se et alia, non alio et alio actu voluntatis vult, sed uno et eodem.

Adhuc, sicut ex supradictis (cap. 54) patet, in actu cognoscitivæ virtutis discursus attenditur, secundum quod semotim cognoscimus principia, et ex eis in conclusiones venimus. Si enim in ipsis principiis intueremur conclusiones, ipsa principia cognoscendo, non esset discursus, sicut nec quando aliquid videmus in speculo. Sicut autem principia se habent ad conclusiones in speculativis, ita finis ad ea quæ sunt ad finem in operativis et appetitivis. Nam sicut conclusiones cognoscimus per principia, ita ex fine procedit et appetitus et operatio eorum quæ sunt ad finem. Si igitur aliquis semotim velit finem, et ea quæ sunt ad finem, erit quidem discursus in ejus voluntate. Hoc autem in Deo esse est impossibile, cum sit extra omnem motum. Relinquitur igitur quod simul et eodem actu voluntatis Deus vult se et alia.

Item, cum Deus semper velit se, si alio actu vult se, et alio alia, sequetur quod simul sint in eo duo actus voluntatis, quod est impossibile. Nam unius simplicis potentiæ non sunt simul duæ operationes.

Præterea, in omni actu voluntatis volitum comparatur ad volentem, ut movens ad motum. Si igitur sit aliqua actio voluntatis ex qua vult alia a se, diversa a voluntate qua vult se, in illa erit aliquid aliud movens divinam voluntatem, quod est impossibile.

Amplius, velle Dei est suum esse, ut probatum est (cap. 73) : sed in Deo non est nisi unum esse. Ergo non est nisi unum velle.

Item, velle competit Deo, secundum quod est intelligens. Sicut igitur uno actu intelligit se et alia, in quantum essentia sua est exemplar omnium, ita uno actu vult se et alia, in quantum sua bonitas est ratio omnis bonitatis. (I part., q. XIX, art. 2 ad 4.)

CAPUT LXXVII.

QUOD MULTITUDO VOLITORUM NON REPUGNAT SIMPLICITATI DIVINÆ SUBSTANTIÆ.

Ex hoc autem sequitur quod volitorum multitudo non repugnat unitati et simplicitati divinæ substantiæ. Nam actus secundum objecta distinguun-

tur. Si igitur volita plura quæ Deus vult, inducerint in ipso aliquam multitudinem, sequeretur quod non esset in eo una tantum operatio voluntatis, quod est contra præostensa.

Item, ostensum est quod Deus alia vult in quantum vult bonitatem suam. Hoc igitur modo comparantur aliqua ad voluntatem Dei, quo comprehenduntur a bonitate ejus; sed omnia in bonitate ejus unum sunt. Sunt enim aliqua in ipso secundum modum ejus, scilicet materialia immaterialiter et multa unite, ut ex supradictis (cap. 55 et 58) patet. Relinquitur igitur quod multitudo volitorum non multiplicat divinam substantiam.

Præterea, divinus intellectus et voluntas sunt æqualis simplicitatis, quia utrumque est divina substantia, ut probatum est (cap. 45 et 72). Multitudo autem intellectorum non inducit multitudinem in essentia divina, neque compositionem in intellectu ejus. Ergo neque multitudo volitorum inducit aut diversitatem in essentia divina, aut compositionem in ejus voluntate.

Amplius, hoc inter cognitionem et appetitum interest, quod cognitio fit secundum quod cognitum est aliquo modo in cognoscente; appetitus autem non, sed e contra secundum quod appetitus refertur ad rem appetibilem in quantum appetens quærit in quo quiescat, et propter hoc bonum et malum, quæ respiciunt appetitum, sunt in rebus : verum autem et falsum, quæ respiciunt cognitionem, sunt in mente, ut Philosophus dicit in sexto *Metaph.* (text. comm. 8). Quod autem aliquid ad multa se habeat, non repugnat simplicitati ejus, cum et unitas sit multorum numerorum principium. Multitudo ergo volitorum a Deo non repugnat ejus simplicitati. (I part., q. XIX, art. 2.)

CAPUT LXXVIII.

QUOD DIVINA VOLUNTAS AD SINGULARIA BONA SE EXTENDIT.

Ex quo etiam apparet, quod non oportet nos dicere, ad conservandam simplicitatem divinam, quod velit alia bona in quadam universalitate, in quantum vult se esse principium bonorum, quæ possunt ab ipso fluere, non autem velit ea in particulari. Nam velle est secundum comparationem voluntatis ad rem volitam. Non autem prohibet divina simplicitas quin possit comparari ad multa, etiam particularia. Dicitur enim Deus optimum, vel primum respectu singularium. Ergo sua simplicitas non prohibet quin in speciali vel particulari alia a se velit.

Item, voluntas Dei ad alia comparatur in quantum bonitatem participant ex ordine ad bonitatem divinam, quæ est ratio volendi Deo : sed non solum universitas bonorum, sed et singulum eorum a bonitate divina bonitatem sortitur, sicut et esse. Voluntas igitur Dei ad singula bonorum se extendit.

Amplius, secundum Philosophum in duodecimo *Metaph.* (text. comm. 52) duplex bonum ordinis invenitur in universo : unum quidem secundum quod totum universum ordinatur ad id quod est extra universum, sicut exercitus ordinatur ad ducem; aliud secundum quod partes universi ordinantur ad invicem, sicut etiam partes exercitus. Secundus autem ordo est propter primum. Deus autem ex hoc quod vult se, ut finis est, vult alia, quæ ordinantur in ipsum ut in finem, sicut probatum est (cap. 75). Vult igitur bonum ordinis totius universi in ipsum, et bonum ordinis universi secundum partes suas ad invicem. Bonum autem ordinis consistit ex singulis bonis. Vult igitur etiam singula bona.

Præterea, si Deus non vult singula bona ex quibus constat universum, sequitur quod in universo sit a casu ordinis bonum. Non enim est possibile quod aliqua pars universi omnia particularia bona componat in

ordinem universi, sed sola universalis causa totius universi, quæ Deus est, qui per suam voluntatem agit, ut infra (lib. II, cap. 23) ostendetur. Quod autem ordo universi sit casualis, est impossibile, quia sequeretur quod multo magis alia posteriora essent a casu. Relinquitur igitur quod Deus et singula bonorum vult.

Adhuc, bonum intellectum, in quantum hujusmodi, est volitum. Sed Deus intelligit etiam particularia bona, ut supra (cap. 65) probatum est. Vult igitur etiam particularia bona.

Hoc autem auctoritate Scripturæ confirmatur, quæ ad singula opera complacentiam divinæ voluntatis ostendit, dicens, Gen., I, 4 : *Vidit Deus lucem quod esset bona,* et similiter de aliis operibus; et postea de omnibus simul, ibid., 31 : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona.*

CAPUT LXXIX.

QUOD DEUS VELIT ETIAM QUÆ NONDUM SUNT.

Si autem velle est per comparationem volentis ad volitum, forte alicui potest videri quod Deus non velit nisi ea quæ sunt. Nam relativa oportet simul esse, ut, uno interempto, interimatur alterum, ut Philosophus docet. Si igitur velle est per comparationem volentis ad volitum, nullus potest velle nisi ea quæ sunt.

Præterea, voluntas dicitur ad volita, sicut et creatura et creator. Non autem potest dici etiam Deus esse creator, vel dominus, vel pater, nisi eorum quæ sunt. Ergo non potest dici velle nisi ea quæ sunt.

Ex hoc autem posset ulterius concludi, si divinum velle est invariabile, sicut et suum esse, et non vult nisi ea quæ actu sunt, quod nihil velit quod non semper sit.

Dicunt autem ad hoc quidam quod ea quæ non sunt in seipsis, sunt in Deo, et in ejus intellectu; unde nihil prohibet ea quæ non sunt in seipsis Deum velle secundum quod in eo sunt.

Hoc autem non videtur sufficienter dictum. Nam secundum hoc dicitur quilibet volens aliquid velle, quod voluntas sua refertur ad volitum. Si igitur divina voluntas non refertur ad volitum, quod non est nisi secundum quod est in ipso, vel in ejus intellectu, sequitur quod Deus non velit illud aliter, nisi quia vult illud esse in se, vel in ejus intellectu. Hoc autem non intendunt loquentes, sed quod Deus hujusmodi quæ nondum sunt velit esse etiam in seipsis.

Rursus, si voluntas comparetur ad rem volitam per suum objectum, quod est bonum intellectum ; (intellectus autem non solum intelligit bonum esse in se, sed etiam in propria natura), et voluntas comparabitur ad volitum non solum secundum quod est in cognoscente, sed etiam secundum quod est in seipso.

Dicamus igitur quod, quum bonum apprehensum moveat voluntatem, oportet quod ipsum velle sequatur conditionem apprehensionis, sicut et motus aliorum mobilium sequuntur conditiones moventis, quod est causa motus. Relatio autem apprehendentis ad apprehensum est consequens ad apprehensionem ipsam ; per hoc enim refertur apprehendens ad apprehensum, quod apprehendit ipsum. Non autem solum apprehendens apprehendit rem secundum quod est in seipso, sed secundum quod est in propria natura ; quia non solum cognoscimus rem intelligi a nobis (quod est eam esse in intellectu), sed eam esse vel fuisse vel futuram esse in propria natura. Licet igitur tunc res illa non sit nisi in cognoscente, relatio tamen consequens apprehensionem est ad eam, non prout est in cognoscente, sed prout est secundum propriam naturam quam apprehendit apprehendens. Voluntatis igitur divinæ relatio est ad rem non

exsistentem, secundum quod est in propria natura secundum aliquod tempus, et non solum secundum quod est in Deo cognoscente; vult enim Deus rem, quæ non est nunc, esse secundum aliquod tempus; et non solum vult secundum quod ipse eam intelligit.

Nec est simile de relatione volentis ad volitum et creantis ad creatum et facientis ad factum aut domini ad subjectam creaturam. Nam velle est actio in volente manens; unde non contingit intelligi aliquid extra exsistens actu. Sed facere et creare et gubernare significant actionem terminatam ad exteriorem effectum, sine cujus existentia hujusmodi actio non potest intelligi. (*De verit.*, q. XXIII, art. 1 ad 9.)

CAPUT LXXX.

QUOD DEUS DE NECESSITATE VULT SUUM ESSE ET SUAM BONITATEM.

Ex his autem quæ supra (cap. 74) ostensa sunt, sequitur quod Deus de necessitate velit suum esse et suam bonitatem, nec possit contrarium velle.

Ostensum est enim supra quod Deus vult suum esse et suam bonitatem ut principale objectum, quod est sibi ratio volendi alia. In omni igitur volito suum esse et suam bonitatem vult, sicut visus in omni colore videt lumen. Impossibile est autem Deum non velle aliquid actu; esset enim volens in potentia tantum; quod est impossibile, quum suum velle sit suum esse. Necesse igitur est quod velit suum esse et suam bonitatem.

Item, quilibet volens, de necessitate vult suum ultimum finem; sicut homo de necessitate vult suam beatitudinem, nec potest velle miseriam. Sed Deus vult se esse sicut ultimum finem, ut ex prædictis (cap. 75) patet. Necessario igitur vult se esse, nec potest velle se non esse.

Amplius, in appetitivis et in operativis, finis hoc modo se habet sicut principium indemonstrabile in speculativis; sicut enim ex principiis concluduntur in speculativis conclusiones, ita in activis et appetitivis ratio omnium agendorum et appetendorum ex fine sumitur. Sed in speculativis intellectus de necessitate assentit primis principiis indemonstrabilibus, quorum contrariis nullo modo potest assentire. Ergo voluntas necessario inhæret fini ultimo, ut non possit contrarium velle. Et sic, si divinæ voluntati non est alius finis quam ipse, de necessitate vult se esse.

Adhuc, omnia, in quantum sunt, assimilantur Deo, qui est primo et maxime ens. Omnia autem, in quantum sunt, suo modo naturaliter diligunt suum esse. Multo igitur magis Deus suum esse diligit naturaliter. Natura autem ejus est per se necesse esse, ut supra (cap. 13) probatum est. Deus igitur ex necessitate vult se esse.

Præterea, omnis perfectio et bonitas, qui in creaturis est, Deo convenit essentialiter, ut supra (cap. 28) probatum est. Diligere autem Deum est summa perfectio rationalis creaturæ, quum per hoc quodammodo Deo uniatur. Ergo in Deo essentialiter est; ergo ex necessitate diligit se, et sic vult se esse. (I part., q. XIX, art. 3.)

CAPUT LXXXI.

QUOD DEUS NON DE NECESSITATE VULT ALIA A SE.

Si autem divina voluntas est divinæ bonitatis et divini esse ex necessitate, posset alicui videri quod etiam aliorum ex necessitate est, quum

omnia alia velit volendo suam bonitatem, ut supra (cap. 75) probatum est. Sed tamen recte considerantibus apparet quod non est aliorum ex necessitate.

Est enim aliorum ut ordinatorum ad finem suæ bonitatis. Voluntas autem non ex necessitate fertur in ea quæ sunt ad finem, si finis sine his esse possit; non enim habet necesse medicus, ex suppositione voluntatis quam habet de sanando, illa medicamenta adhibere infirmo sine quibus potest nihilominus infirmum sanare. Quum igitur divina bonitas sine aliis esse possit, quinimo nec per alia ei aliquid accrescat, nulla inest ei necessitas ut alia velit, ex hoc quod vult suam bonitatem.

Adhuc, quum bonum intellectum sit proprium objectum voluntatis, cujuslibet per intellectum concepti potest esse voluntas, ubi salvatur ratio boni; unde, quamvis esse cujuslibet, in quantum hujusmodi, bonum sit, non esse autem malum, ipsum tamen non esse alicujus potest cadere sub voluntate, ratione alicujus boni adjuncti quod salvatur, licet non ex necessitate; est enim bonum aliquid esse, etiam alio non exsistente. Solum igitur illud bonum voluntas, secundum sui rationem, non potest velle non esse, quo non exsistente, tollitur totaliter ratio boni. Tale autem nullum est, præter Deum. Potest igitur voluntas, secundum sui rationem, velle non esse quamcumque rem, præter Deum. Sed in Deo est voluntas secundum totam suam facultatem; omnia enim in ipso sunt universaliter perfecta. Potest igitur Deus velle non esse quamcumque rem aliam præter se. Non igitur de necessitate vult esse alia a se.

Amplius, Deus, volendo bonitatem suam, vult etiam alia a se, prout bonitatem ejus participant. Quum autem divina bonitas sit infinita et infinitis modis participabilis (etiam aliis modis quam ab his creaturis quæ nunc sunt participetur), si ex hoc quod vult bonitatem suam, vellet de necessitate ea quæ ipsam participant, sequeretur quod vellet esse infinitas creaturas infinitis modis participantes suam bonitatem; quod patet esse falsum, quia, si vellet, essent, quum sua voluntas sit principium essendi rebus, ut infra (lib. II, cap. 23) ostendetur. Non igitur ex necessitate vult etiam ea quæ nunc sunt.

Item, sapientis voluntas, ex hoc quod est de causa, est de effectu qui ex causa de necessitate sequitur : stultum enim esset velle solem exsistere super terram, et non esse diei claritatem ; sed effectum, qui non ex necessitate sequitur ex causa, non est necesse aliquem velle, ex hoc quod vult causam. A Deo autem procedunt alia non ex necessitate, ut infra (lib. II, cap. 23) ostendetur. Non igitur necesse est quod Deus alia velit, ex hoc quod vult se.

Amplius, res procedunt a Deo, sicut artificiata ab artifice, ut infra (lib. II, cap. 24) ostendetur. Sed artifex, quamvis velit se habere artem, non tamen ex necessitate vult artificiata producere. Ergo nec Deus ex necessitate vult alia a se esse.

Est ergo considerandum quare Deus alia a se ex necessitate sciat, non autem ex necessitate velit, quum tamen, ex hoc quod intelligit et vult se, intelligat et velit alia. Hujus autem ratio est. Quod enim intelligens intelligat aliquid, ex hoc est quod intellectus se habet quodammodo ; ex hoc enim quod aliquid actu intelligitur, est ejus similitudo in intelligente. Sed quod volens aliquid velit, ex hoc est quod volitum aliquo modo se habet ; volumus enim aliquid, vel quia est finis, vel quia ad finem ordinatur. Esse autem omnia in Deo, ut in eo intelligi possint, ex necessitate requirit divina perfectio ; non autem divina bonitas ex necessitate requirit alia esse, quæ in ipsam ordinentur ut in finem; et ob hocnecesse est Deum alia scire, non autem velle. Unde nec omnia vult quæ ad bonitatem ipsius ordinem habere possent; omnia autem scit quæ ad essentiam ejus, per quam intelligit, qualemcumque ordinem habent. (I part., q. XIX, art. 3.)

CAPUT LXXXII.

RATIONES CONTRA PRÆMISSA, ET EARUM SOLUTIONES.

Videntur tamen sequi inconvenientia, si Deus ea quæ vult non ex necessitate velit.

Si enim Dei voluntas, respectu aliquorum volitorum, non determinetur quantum ad illa, videtur se ad utrumlibet habere. Omnis autem virtus quæ est ad utrumlibet est quodammodo in potentia; nam *ad utrumlibet* species est possibilis contingentis. Erit ergo Dei voluntas in potentia; non igitur erit Dei substantia, in qua nulla est potentia, ut supra (cap. 16) ostensum est.

Adhuc, si ens in potentia, in quantum hujusmodi, natum est moveri, quia quod potest esse, potest non esse, sequitur ulterius divinam voluntatem esse variabilem.

Præterea, si naturale est Deo aliquid circa causata sua velle, necessarium est. Innaturale autem nihil in eo esse potest; non enim in ipso potest esse aliquid per accidens, neque violentum, ut supra (cap. 19 et 23) ostensum est.

Item, si quod est ad utrumlibet, indifferenter se habens, non magis in unum quam in aliud tendit, nisi ab alio determinetur, oportet quod Deus vel nihil eorum velit ad quæ ad utrumlibet se habet, cujus contrarium supra (cap. 81) ostensum est; vel quod ab alio determinetur ad unum, et sic erit aliquid eo prius quod ipsum determinet ad unum.

Horum autem nullum necesse est sequi.

Ad utrumlibet enim esse alicui virtuti potest convenire dupliciter: uno modo, ex parte sui; alio modo, ex parte ejus ad quod dicitur. Ex parte quidem sui, quando nondum consecuta est suam perfectionem, per quam ad unum determinetur; unde hoc in imperfectionem virtutis redundat, et ostenditur esse potentialitas in ipsa, sicut patet in intellectu dubitantis, qui nondum assecutus est principia ex quibus ad alterum determinetur. Ex parte autem ejus ad quod dicitur, invenitur aliqua virtus ad utrumlibet esse, quando perfecta operatio virtutis a neutro dependet, sed tamen utrumque esse potest. Sicut ars quæ diversis instrumentis uti potest ad idem opus æqualiter perficiendum. Hoc autem ad imperfectionem virtutis non pertinet, sed magis ad ejus eminentiam, in quantum utrumlibet oppositorum excedit, et ob hoc determinatur ad neutrum, se ad utrumlibet habens. Sic autem est in divina voluntate respectu aliarum a se. Nam finis ejus a nullo aliorum dependet, cum tamen ipsa fini suo perfectissime sit unita. Non igitur oportet potentialitatem aliquam in divina voluntate poni.

Similiter autem nec mutabilitatem. Si enim in divina voluntate nulla est potentialitas, non sic absque necessitate alterum oppositorum præaccipit circa sua causata, quasi consideretur in potentia ad utrumque, ut primo sit volens potentia utrumque, et postmodum volens actu (sed semper est volens actu, quicquid vult, non solum circa se, sed etiam circa causata); sed quia volitum non habet necessarium ordinem ad divinam bonitatem, quæ est proprium objectum divinæ voluntatis, per modum quo non necessaria, sed possibilia enuntiabilia dicimus, quando non est necessarius ordo prædicati ab subjectum. Unde cum dicitur: « Deus vult hoc causatum », manifestum est esse enuntiabile non necessarium sed possibile, illo modo quo dicitur aliquid possibile, non secundum aliquam potentiam, sed quod non necesse est esse, nec impossibile est esse, ut Philosophus tradit in quinto *Metaph.* (text. comm. 17); sicut « triangulum habere duo latera æqualia » est enuntiabile possibile, non tamen secundum

aliquam potentiam, cum in mathematicis non sit potentia neque motus. Exclusio igitur necessitatis prædicatæ immutabilitatem divinæ voluntatis non tollit, quod etiam Scriptura sacra profitetur, I Reg., XV, 29 : *Triumphator in Israel pœnitudine non flectetur.*

Quamvis autem divina voluntas ad sua causata non determinetur, non tamen oportet dicere, quod nihil eorum velit, aut quod ad volendum ab aliquo exteriori determinetur. Cum enim bonum apprehensum voluntatem sicut proprium objectum determinet, intellectus autem divinus non sit extraneus ab ejus voluntate, cum utrumque sit sua essentia, si voluntas Dei ad aliquid volendum per sui intellectus cognitionem determinetur, non erit determinatio voluntatis divinæ per aliquid extraneum facta. Intellectus enim divinus, apprehendit non solum divinum esse, quod est bonitas ejus, sed etiam alia bona, ut supra (cap. 49) ostensum est : quæ quidem apprehendit, ut similitudines quasdam divinæ bonitatis et essentiæ, non ut ejus principia : et sic voluntas divina in illa tendit, ut suæ bonitati convenientia, non ut ad suam bonitatem necessaria. Sic autem et in nostra voluntate accidit, quæ, cum ad aliquid inclinatur, quasi necessarium simpliciter ad finem, quadam necessitate movetur in illud; cum autem tendit in aliquid solum propter convenientiam, non necessario in illud tendit. Unde nec divina voluntas tendit in sua causata necessario.

Nec etiam oportet propter præmissa innaturale aliquid in Deo ponere. Voluntas namque sua uno et eodem actu vult se et alia; sed habitudo ejus ad se est necessaria et naturalis. Habitudo autem ejus ad alia est secundum convenientiam quamdam, non quidem necessaria et naturalis, neque violenta aut innaturalis, sed voluntaria. Quod enim voluntarium est neque violentum neque necesse est esse. (I part., q. XIX, art. 3.)

CAPUT LXXXIII.

QUOD DEUS VULT ALIQUID ALIUD A SE NECESSITATE SUPPOSITIONIS

Ex his autem haberi potest quod, licet Deus circa causata nihil necessario velit absolute, vult tamen aliquid necessario ex conditione vel suppositione. Ostensum enim est (cap. 82) divinam voluntatem immutabilem esse. In quolibet autem immutabili, si semel est aliquid, non potest postmodum non inesse. Hoc enim moveri dicimus, quod aliter se habet nunc et prius. Si igitur divina voluntas est immutabilis, posito quod aliquid velit, necesse est ex suppositione eum hoc velle.

Item, omne æternum est necessarium. Deum autem velle aliquid causatum esse est æternum; sicut enim esse suum, ita et velle æternitate mensuratur. Est ergo necessarium, sed non absolute consideratum, quia voluntas Dei non habet necessariam habitudinem ad hoc volitum. Est ergo necessarium ex suppositione.

Præterea, quicquid Deus potuit, potest. Virtus enim ejus non minuitur, sicut nec ejus essentia ; sed non potest nunc non velle quod proponitur voluisse, quia non potest mutari sua voluntas. Ergo nunquam potuit non velle quicquid voluit. Est ergo necessarium ex suppositione eum voluisse quicquid voluit, sicut et velle : neutrum autem necessarium absolute, sed modo prædicto.

Amplius, quicumque vult aliquid, necessario vult ea quæ necessario requiruntur ad illud, nisi sit ex parte ejus defectus, vel propter ignorantiam, vel quia a recta electione ejus quod est ad finem, interdum abducitur per aliquam passionem : quæ de Deo dici non possunt. Si igitur, volendo se, vult aliquid aliud a se, necessarium est eum velle omne illud quod ad volitum ab eo ex necessitate requiritur, sicut necessarium est Deum velle animam rationalem esse, supposito quod velit hominem esse.

CAPUT LXXXIV.

QUOD VOLUNTAS DEI NON EST IMPOSSIBILIUM SECUNDUM SE.

Ex hoc apparet quod voluntas Dei non potest esse eorum quæ sunt secundum se impossibilia. Hujusmodi enim sunt quæ in seipsis repugnantiam habent, ut hominem esse asinum, in quo includitur rationale esse irrationale. Quod autem repugnat alicui excludit aliquid eorum quæ ad ipsum requiruntur, sicut esse asinum excludit hominis rationem. Si igitur necessario vult ea quæ requiruntur ad hoc quod supponitur velle, impossibile est eum velle ea quæ eis repugnant; et sic impossibile est eum velle quæ sunt impossibila simpliciter.

Item, sicut supra (cap. 75) ostensum est, Deus, volendo suum esse, quod est sua bonitas, vult omnia alia, in quantum habent ejus similitudinem. Secundum hoc autem aliquid repugnat rationi entis, in quantum hujusmodi, non potest in eo salvari similitudo primi esse, scilicet divini, quod est fons essendi. Non potest igitur Deus velle aliquid quod repugnet rationi entis, in quantum hujusmodi. Sicut autem rationi hominis, in quantum est homo, repugnat esse irrationale, ita rationi entis in quantum hujusmodi, repugnat quod aliquid sit simul ens et non ens. Non potest igitur Deus velle quod affirmatio et negatio sint simul veræ. Hoc autem includitur in omni per se impossibili, quod ad seipsum repugnantiam habet, in quantum contradictionem implicat. Voluntas enim non potest esse per se impossibilium.

Amplius, voluntas non est nisi alicujus boni intellecti ; illud igitur quod non cadit in intellectu non potest cadere in voluntate : sed ea quæ sunt secundum se impossibilia non cadunt in intellectum, cum sibiipsis repugnent, nisi forte per errorem non intelligentis rerum proprietatem. Quod de Deo dici non potest. In divinam igitur voluntatem non possunt cadere quæ secundum se sunt impossibilia.

Adhuc, secundum quod unumquodque se habet ad esse, ita se habet ad bonitatem; sed impossibilia sunt quæ non possunt esse. Ergo non possunt esse bona. Ergo nec volita a Deo, qui non vult nisi ea quæ sunt, vel possunt esse bona.

CAPUT LXXXV.

QUOD DIVINA VOLUNTAS NON TOLLIT CONTINGENTIAM A REBUS.

Ex prædictis autem haberi potest quod divina voluntas contingentiam non tollit, nec necessitatem absolutam rebus imponit. Vult enim Deus omnia quæ requiruntur ad rem quam vult, ut dictum est. Sed aliquibus rebus secundum modum suæ naturæ competit, quod sint contingentes, non necessariæ. Igitur vult aliquas res esse contingentes. Efficacia autem divinæ voluntatis exigit, ut non solum sit quod Deus vult esse, sed etiam ut hoc modo sit, sicut Deus vult illud esse. Nam et in agentibus naturalibus, cum virtus agens est fortis, assimilat sibi suum effectum, non solum quantum ad speciem, sed etiam quantum ad accidentia, quæ sunt quidam modi ipsius rei. Igitur efficacia divinæ voluntatis contingentiam non tollit.

Amplius, Deus principalius vult bonum universitatis suorum effectuum, quam aliquid bonum particulare, quanto in illo completior invenitur suæ bonitatis similitudo. Completio autem universi exigit, ut sint aliqua con-

tingentia; alias non omnes gradus entium in universo continerentur. Vult igitur Deus aliqua esse contingentia.

Adhuc, bonum universi in quodam ordine consideratur, ut patet in duodecimo *Metaph.* (text. comm. 52). Requirit autem ordo universi aliquas causas esse variabiles, cum corpora sint de perfectione universi, quæ non movent nisi mota. A causa autem variabili effectus contingentes sequuntur; non enim potest esse effectus firmioris esse quam sua causa. Unde videmus, quamvis causa remota sit necessaria, si tamen causa proxima sit contingens, effectum contingentem esse; sicut patet in his quæ circa inferiora corpora accidunt: quæ quidem contingentia sunt propter causarum proximarum contingentiam, quamvis causæ remotæ, quæ sunt motus cœlestes, sint ex necessitate. Vult igitur Deus aliqua contingenter evenire.

Præterea, necessitas ex suppositione in causa non potest concludere necessitatem absolutam in effectu. Deus autem vult aliquid in creatura non necessitate absoluta, sed solum necessitate quæ est ex suppositione, ut supra (cap. 83) ostensum est. Ex voluntate igitur divina non potest concludi in rebus creatis necessitas absoluta. Hæc autem sola excludit contingentiam. Nam etiam contingentia ad utrumque extenditur ex suppositione necessaria; sicut Socratem moveri, si currit, est necessarium. Divina igitur voluntas non excludit a rebus volitis contingentiam. Non igitur sequitur, si Deus vult aliquid, quod illud de necessitate eveniat; sed hoc quod hæc conditionalis sit vera et necessaria: « Si Deus aliquid vult, illud erit ». Consequens tamen non oportet esse necessarium. (I part., q. XIX, art. 8.)

CAPUT LXXXVI.

QUOD DIVINÆ VOLUNTATIS POTEST RATIO ASSIGNARI.

Colligere autem ex prædictis possumus quod divinæ voluntatis ratio assignari potest. Finis autem est ratio volendi ea quæ sunt ad finem. Deus autem vult bonitatem suam tanquam finem: omnia autem alia vult, tanquam ea quæ sunt ad finem: sua igitur bonitas est ratio quare vult alia quæ sunt diversa ab ipso.

Rursus, bonum particulare ordinatur ad bonum totius sicut ad finem, ut imperfectum ad perfectum. Sic autem cadunt aliqua sub divina voluntate, secundum quod se habent in ordine boni. Relinquitur igitur quod bonum universi sit ratio quare Deus vult unumquodque bonum particulare in universo.

Item, sicut supra (cap. 83) ostensum est, supposito quod Deus aliquid velit, sequetur ex necessitate, quod velit ea quæ ad illud requiruntur. Quod autem aliis necessitatem imponit est ratio quare illud sit. Ratio igitur quare Deus vult ea quæ requiruntur ad unumquodque, est ut sit illud ad quod requiritur.

Sic igitur procedere possumus in assignanda divinæ voluntatis ratione. Deus vult hominem habere rationem ad hoc, quod homo sit. Vult autem hominem esse ad hoc quod completio universi sit. Vult autem bonum universi esse, quia decet bonitatem ipsius.

Non tamen prædicta triplex ratio secundum eamdem habitudinem procedit. Nam bonitas divina neque dependet a perfectione universi, neque ex eadem aliquid sibi accrescit. Perfectio autem universi, licet ex aliquibus particularibus bonis ex necessitate dependent, quæ sunt essentiales partes universi, ex quibusdam tamen non dependet ex necessitate; sed tamen ex eis aliqua bonitas vel decor accrescit universo: sicut ex his quæ sunt solum ad munimentum, vel decorem aliarum partium universi. Particulare autem bonum dependet ex necessitate ex his quæ ad ipsum absolute requiruntur, licet et hæc etiam habeant quædam,

quæ sunt propter melius ipsius. Aliquando igitur ratio divinæ voluntatis continet solam decentiam, aliquando utilitatem, aliquando etiam necessitatem, quæ est ex suppositione: necessitatem vero absolutam solum cum vult seipsum. (I part., q. XIX, art. 5.)

CAPUT LXXXVII.

QUOD DIVINÆ VOLUNTATIS NIHIL POTEST ESSE CAUSA.

Quamvis autem aliqua ratio divinæ voluntatis assignari possit, non tamen sequitur quod voluntatis ejus sit aliqua causa. Voluntati enim causa volendi est finis; finis autem divinæ voluntatis est sua bonitas: ipsa igitur est Deo causa volendi, quæ est etiam ipsum suum velle. Aliorum autem a Deo volitorum nullum est Deo causa volendi, sed unum eorum est alteri causa ut ordinem habeant ad divinam bonitatem, et sic intelligitur Deus propter unum eorum aliud velle. Patet tamen quod non oportet discursum aliquem ponere in Dei voluntate. Nam ubi est unus actus non consideratur discursus, ut supra (cap. 57) circa intellectum ostensum est. Deus autem uno actu vult suam bonitatem et omnia alia, cum sua actio sit sua essentia.

Per prædicta autem excluditur error quorumdam dicentium omnia procedere a Deo secundum simplicem voluntatem, ut de nullo oporteat rationem reddere, nisi quia Deus vult. Quod etiam Scripturæ divinæ contrariatur, quæ Deum perhibet secundum ordinem sapientiæ suæ omnia fecisse, secundum illud Ps. III, 24: *Omnia in sapientia fecisti*; et Eccli., I, 10, dicitur quod Deus *effudit sapientiam super omnia opera sua.* (I part., q. XIX, art. 5; et *De verit.*, q. VI, art. 2.)

CAPUT LXXXVIII.

QUOD IN DEO EST LIBERUM ARBITRIUM.

Ex prædictis autem ostendi potest, quod in Deo liberum arbitrium invenitur. Nam liberum arbitrium dicitur respectu eorum quæ non necessitate quis vult, sed propria sponte. Unde in nobis est liberum arbitrium respectu ejus quod volumus currere vel ambulare. Deus autem alia a se non ex necessitate vult, ut supra (cap. 81) ostensum est. Deo igitur liberum arbitrium habere competit.

Adhuc, voluntas divina in his ad quæ non secundum naturam suam determinatur, inclinatur quodammodo per suum intellectum, ut supra (cap. 82) ostensum est: sed ex hoc homo dicitur præ cæteris animalibus liberum arbitrium habere, quia ad volendum judicio rationis inclinatur, non impetu naturæ sicut bruta. Ergo in Deo est liberum arbitrium.

Item, secundum Philosophum, in tertio *Eth.* (cap. 7), voluntas est finis; electio autem, eorum quæ ad finem sunt. Cum igitur Deus seipsum tanquam finem velit, alia vero sicut quæ ad finem sunt, sequitur, quod respectu sui habeat voluntatem tantum, respectu autem aliorum electionem. Electio autem semper per liberum arbitrium fit. Deo igitur liberum arbitrium competit.

Præterea, homo per hoc quod habet liberum arbitrium, dicitur suarum actionum dominus. Hoc autem maxime competit primo agenti, cujus actus ab alio non dependet. Ipse igitur Deus liberum arbitrium habet.

Hoc etiam ex ipsa nominis ratione haberi potest. Nam liberum est quod sui causa est, secundum Philosophum in principio *Metaph.* Hoc autem nulli magis competit, quam primæ causæ, quæ Deus est. (I part., q. XIX, art. 10, et I *Sent.*, dist. 25, et *De verit.* q. XXIV, art. 3.)

CAPUT LXXXIX.

QUOD IN DEO NON SUNT PASSIONES AFFECTUUM

Ex præmissis autem sciri potest, quod passiones affectuum in Deo non sunt. Secundum enim intellectivam affectionem non est aliqua passio; sed solum secundum sensitivam, ut probatur in sexto *Phys.* (text. comm. 58) nulla autem talis affectio in Deo esse potest, cum desit sibi sensitiva cognitio, ut per supradicta (cap. 44 et 65) est manifestum. Relinquitur igitur quod in Deo non sit affectiva passio.

Præterea, omnis affectiva passio secundum aliquam transmutationem corporalem fit, puta secundum constrictionem vel dilatationem cordis, aut secundum aliquid hujusmodi: quorum nullum in Deo possibile est accidere, eo quod non sit corpus, neque virtus in corpore, ut supra (cap. 20) ostensum est. Non est igitur in ipso affectiva passio.

Item, in omni affectiva passione patiens aliqualiter trahitur extra suam conditionem essentialem vel connaturalem dispositionem, cujus signum est, quod hujusmodi passiones, si intendantur, animalibus inferunt mortem. Sed non est possibile Deum extra suam naturalem conditionem aliqualiter trahi, cum sit omnino immutabilis, ut supra (cap. 13) ostensum est. Patet igitur quod in Deo hujusmodi passiones esse non possunt.

Amplius, omnis affectio quæ est secundum passionem determinate in unum fertur secundum modum et mensuram passionis. Passio enim impetum habet ad aliquid unum, sicut et natura, et, propter hoc ratione oportet eam reprimi et regulari; divina autem voluntas non determinatur secundum se ad unum in his quæ creata sunt, nisi ex ordine suæ sapientiæ, ut supra ostensum est. Non est igitur in ipso passio secundum affectionem aliquam.

Adhuc, omnis passio est alicujus in potentia existentis: Deus autem est omnino liber a potentia, cum sit purus actus. Est igitur agens tantum, ut nullo modo aliqua passio in ipso locum habeat.

Sic igitur omnis passio ratione generis a Deo removetur. Quædam autem passiones removentur a Deo, non solum ratione sui generis, sed etiam ratione speciei. Omnis enim passio ex objecto speciem recipit: cujus igitur objectum omnino est Deo incompetens, talis passio a Deo removetur et secundum rationem propriæ speciei. Talis autem est tristitia et dolor: nam ejus objectum est malum jam inhærens, sicut gaudii objectum est bonum præsens et habitum. Tristitia igitur et dolor ex ipsa sui ratione in Deo esse non possunt.

Adhuc, ratio objecti alicujus passionis non solum sumitur ex bono et malo, sed etiam ex hoc quod aliqualiter quis se habet ad alterum horum: sic enim spes et gaudium differunt. Si igitur modus ipse se habendi ad objectum, qui in ratione passionis includitur, Deo non competit, nec ipsa passio Deo convenire potest, etiam ex ratione propriæ speciei; spes autem, quamvis habeat objectum bonum, non tamen bonum obtentum, sed obtinendum, quod quidem in Deo non potest competere, ratione suæ perfectionis, quæ tanta est, quod ei additio fieri non potest: spes igitur in Deo esse non potest, etiam ratione suæ speciei, et similiter nec desiderium alicujus non habiti.

Amplius, sicut divina perfectio impedit potentiam additionis alicujus boni obtinendi a Deo, ita etiam multo amplius excludit potentiam ad malum. Timor autem respicit malum quod potest imminere, sicut spes bonum obtinendum. Duplici igitur ratione suæ speciei timor a Deo excluditur, et quia non est nisi existentis in potentia, et quia habet objectum malum quod potest inesse.

Item, pœnitentia mutationem affectus importat. Igitur et ratio pœnitentiæ Deo repugnat, non solum quia species tristitiæ est, sed etiam quia mutationem voluntatis importat

Præterea, absque errore cognitivæ virtutis esse non potest, ut illud quod est bonum apprehendatur ut malum, nec est nisi in particularibus bonis, ut alterius malum possit bonum existere alteri, in quibus corruptio unius est generatio alterius : universali autem bono ex nullo particulari bono aliquid deperit, sed per unumquodque repræsentatur. Deus autem est universale bonum, cujus similitudinem participando omnia dicuntur bona : nullius igitur malum sibi potest esse bonum; nec potest esse etiam ut id quod est simpliciter bonum, et non est sibi malum, apprehendat ut malum, quia sua scientia est absque errore, ut supra (cap. 61) ostensum est. Invidiam igitur in Deo impossibile est esse, etiam secundum suæ speciei rationem, non solum quia invidia species tristitiæ est, sed etiam quia tristatur de bono alterius, et sic accipit bonum alterius tanquam sibi malum.

Adhuc, ejusdem rationis est tristari de bono, et appetere malum; nam primum est ex hoc, quoc bonum æstimatur malum, secundum vero est ex quod malum æstimatur bonum. Ira autem est appetitus mali alicujus ad vindictam, ira igitur a Deo longe est secundum rationem suæ speciei, non solum quia effectus tristitiæ est, sed etiam quia est appetitus vindictæ, propter tristitiam ex injuria illa conceptam.

Rursus, quæcumque aliæ passiones harum specierum sunt, vel ab eis causantur, pari ratione a Deo excluduntur.

CAPUT XC.

QUOD IN DEO SIT DELECTATIO ET GAUDIUM.

Sunt autem quædam passiones, quæ licet Deo non conveniant, secundum quod passiones, nihil tamen ex ratione suæ speciei important repugnans divinæ perfectioni. Harum autem est gaudium et delectatio. Est enim gaudium præsentis boni. Neque igitur ratione objecti, quod est bonum, neque ratione modi se habendi ab objectum, quod est actu habitum, gaudium secundum suæ speciei rationem divinæ perfectioni repugnat.

Ex hoc autem manifestum est, quod gaudium vel delectatio proprie in Deo sit. Sicut enim bonum et malum apprehensum sunt objectum appetitus sensibilis, ita appetitus intellectivi (utriusque enim est per se prosequi bonum et fugere malum, vel secundum veritatem, vel secundum æstimationem), nisi quod objectum intellectivi appetitus est communius quam sensitivi, quia intellectivus appetitus respicit bonum vel malum simpliciter, appetitus autem sensitivus bonum vel malum secundum sensum, sicut etiam et intellectus objectum est communius quam sensus. Sed operationes appetitus speciem ex objectis sortiuntur. Inveniuntur igitur in appetitu intellectivo, qui est voluntas, similes operationes, secundum rationem speciei, operationibus appetitus sensitivi, in hoc differentes, quod in appetitu sensitivo sunt passiones propter communicationem ejus ad organum corporale, in intellectivo autem sunt operationes simplices. Sicut enim per passionem timoris, quæ est in appetitu sensitivo, refugit quis malum futurum, ita sine passione intellectivus appetitus idem operatur. Cum igitur gaudium et delectatio Deo non repugnent secundum suam speciem, sed solum in quantum passiones sunt, in voluntate autem sint secundum suam speciem, non autem ut passiones, relinquitur quod etiam divinæ voluntati non desint.

Item, gaudium et delectatio est quædam quietatio voluntatis in suo volito. Deus autem in seipso, qui est suum principale volitum, maxime

quietatur, utpote in se omnem sufficientiam habens. Ipse igitur per suam voluntatem in se maxime gaudet et delectatur.

Præterea, delectatio est quædam operationis perfectio, ut patet per Philosophum in decimo *Eth.* (cap. 4); perficit enim operationem, sicut pulchritudo juventutem; sed Deus perfectissimam operationem habet in intelligendo, ut ex prædictis patet. Si igitur nostrum intelligere propter suam perfectionem est delectabile, divinum intelligere erit sibi delectabilissimum.

Amplius, unumquodque naturaliter in suo simili gaudet, quasi in convenienti, nisi per accidens, in quantum est impeditivum propriæ utilitatis; sicut figuli ad invicem corrixantur pro eo quod unum impedit lucrum alterius. Omne autem bonum est divinæ bonitatis similitudo, ut ex prædictis (cap. 40) patet, nec ex aliquo bono sibi aliquid deperit. Relinquitur igitur quod Deus de omni bono gaudet. Est igitur in eo proprie gaudium et delectatio.

Differunt autem gaudium et delectatio ratione. Nam delectatio provenit ex bono realiter conjuncto; gaudium autem hoc non requirit, sed sola quietatio voluntatis, et voluntas sufficit ad gaudii rationem. Unde delectatio est solum de conjuncto bono, si proprie sumatur; gaudium autem de exteriori. Ex quo patet quod Deus proprie in se ipso delectatur. Gaudet autem et in se et in aliis.

CAPUT XCI.

QUOD IN DEO SIT AMOR.

Similiter autem oportet et amorem in Deo esse secundum actum voluntatis ejus. Hoc est enim de ratione amoris, quod amans bonum amati velit. Deus autem vult bonum suum et aliorum, ut ex dictis (cap. 75) patet. Secundum hoc igitur Deus et se et alia amat.

Adhuc, ad veritatem amoris requiritur quod bonum alicujus, prout est ejus, velit. Cujus enim bonum aliquis vult solum prout in alterius bonum cedit, per accidens amatur, sicut qui vult vinum conservari, ut illud bibat, aut hominem ut sibi sit utilis aut delectabilis, per accidens amat vinum aut hominem; per se autem seipsum. Sed Deus vult bonum uniuscujusque secundum quod est ejus; vult enim unumquodque esse secundum quod in se bonum est, licet etiam unum ordinet in utilitatem alterius. Deus igitur vere amat et se et alia.

Amplius, cum unumquodque naturaliter velit et appetat suo modo proprium bonum, si hoc habet amoris ratio, quod amans velit aut appetat bonum amati, consequens est quod amans ad amatum se habeat sicut ad id quod est cum eo aliquo modo unum. Ex quo videtur propria ratio amoris consistere in hoc, quod affectus unius tendat in alterum, sicut in unum cum ipso, aliquo modo. Propter quod dicitur a Dionysio (De divin. nomin., c. 4) quod *amor est unitiva virtus.* Quanto igitur id, unde amans est unum cum amato, est majus, tanto est amor intensior : magis enim amamus quos nobis unit generationis origo, aut conversationis usus, aut aliquid hujusmodi, quam res quas solum nobis unit humanæ naturæ societas. Et rursus quanto id ex quo est unio, est magis intimum amanti, tanto amor fit firmior, unde interdum amor qui est ex aliqua passione, fit intensior amore qui est ex naturali origine, vel ex aliquo habitu, sed facilius transit. Id autem unde omnia Deo uniuntur, scilicet ejus bonitas quam omnia imitantur, est maximum et intimum Deo, cum ipse sit sua bonitas. Est igitur in Deo amor non solum verus, sed etiam perfectissimus et firmissimus.

Item, amor ex parte objecti non importat aliquid repugnans Deo, cum sit boni; nec ex modo se habendi ad objectum, nam amor est alicujus

rei, non minus cum habetur; sed magis quia bonum aliquod fit nobis affinius, cum habetur, unde motus ad finem in rebus naturalibus ex propinquitate finis intenditur. Quandoque autem contrarium per accidens accidit, utpote quando in amato experimur aliquid quod repugnat amori, tunc enim minus amatur quando habetur. Non igitur amor repugnat divinæ perfectioni secundum rationem suæ speciei. Est igitur in Deo.

Præterea, amoris est ad invicem movere, ut Dionysius dicit. Cum enim propter similitudinem vel convenientiam amantis et amati, affectus amantis sit quodammodo unitus amato, tendit appetitus in perfectionem unionis, ut scilicet unio quæ jam inchoata est in affectu, compleatur in actu : unde et amicorum proprium est mutua præsentia et convictu et collationibus gaudere. Deus autem movet omnia alia ad unionem ; in quantum enim dat esse et alias perfectiones, unit ea sibi per modum quo possibile est. Deus igitur et se et alia amat.

Adhuc, omnis affectionis principium est amor. Gaudium enim et desiderium non est nisi amati boni. Timor et tristitia non est nisi de malo, quod contrariatur bono amato. Ex his autem omnes aliæ affectiones oriuntur : sed in Deo est gaudium et delectatio, ut supra (cap. 90) ostensum est. Ergo in Deo est amor.

Posset autem alicui videri quod Deus non magis hoc quam illud amet. Si enim intensio et remissio naturæ mutabilis est, proprie Deo competere non potest, a quo omnis mutabilitas procul est.

Rursus, nullum aliorum quæ de Deo per modum operationis dicuntur, secundum magis et minus de ipso dicuntur. Neque enim magis aliquid alio cognoscitur, neque magis de hoc quam de illo gaudet.

Sciendum itaque, quod cum aliæ operationes animæ sint circa unum solum objectum, solus amor ad duo objecta ferri videtur. Per hoc enim quod intelligimus vel gaudemus, ad aliquod objectum aliqualiter nos habere oportet. Amor vero aliquid alicui vult. Hoc enim amare dicimus, cui aliquid bonum volumus secundum modum prædictum ; unde et ea quæ concupiscimus, simpliciter quidem et proprie desiderare dicimur, non autem amare, sed potius nos ipsos, quibus ea concupiscimus ; et ex hoc ipsa per accidens, non proprie, dicimur amare. Aliæ igitur operationes, secundum solum actionis vigorem, secundum magis et minus dicuntur : quod in Deo accidere non potest. Nam vigor actionis secundum virtutem qua agitur, mensuratur. Omnis autem divina actio unius et ejusdem virtutis est. Amor autem secundum magis et minus dupliciter dici potest : uno quidem modo, ex bono quod alicui volumus, secundum quod autem magis diligere dicimur, cui volumus magis bonum; alio modo ex vigore actionis, secundum quod dicimur illum magis diligere, cui, etsi non majus bonum, æquale tamen bonum ferventius et efficacius volumus. Primo quidem igitur modo nihil prohibet dici, quod Deus aliquid alio magis diligat, secundum quod ei majus vult bonum; secundo autem modo dici non potest eadem ratione quæ de aliis dicta est.

Patet igitur ex prædictis, quod de nostris affectionibus nulla est quæ in Deo proprie esse possit, nisi gaudium et amor, quamvis hæc etiam in eo non secundum passionem, sicut in nobis, sint. Quod autem in Deo sit gaudium vel delectatio auctoritate sacræ Scripturæ confirmatur. Dicitur enim in Ps. XV, 11 : *Delectationes in dextera tua usque in finem*; Prov., VIII, 30 : *Delectabar per singulos dies, ludens coram eo,* dicit divina sapientia, quæ Deus est, ut ostensum est. Luc., XV, 10 : *Gaudium est in cælo super uno peccatore pœnitentiam agente.* Philosophus etiam dicit septimo *Ethic.* (cap. 14) quod Deus semper gaudet una et simplici delectatione.

Amorem etiam Dei Scriptura commemorat, Deut., XXXIII, 3 : *Dilexit populos*; Jer., XXXI, 3 : *In caritate perpetua dilexi te;* Joan., XVI, 27 : *Ipse enim Pater amat vos.* Philosophi etiam quidam posuerunt rerum principium Dei amorem, cui consonat Dionysii verbum (cap. 4 *De divinis nominibus*) dicentis, quod divinus amor non permisit ipsum sine germine esse.

Sciendum tamen etiam alias perfectiones, quæ secundum speciem suam divinæ perfectioni repugnant, in sacra Scriptura de Deo dici, non quidem proprie, ut probatum est, sed metaphorice, propter similitudinem vel effectuum, vel alicujus affectionis præcedentis.

Dico autem effectuum, quia interdum voluntas ex sapientiæ ordine in illum effectum tendit, in quem aliquis ex passione defectiva inclinatur. Judex enim ex justitia punit, sicut et iratus ex ira. Dicitur igitur aliquando Deus iratus, in quantum ex ordine suæ sapientiæ aliquem vult punire, secundum illud Ps. II, 13 : *Cum exarserit in brevi ira ejus.* Misericors vero dicitur, in quantum ex sua benevolentia miserias hominum tollit, sicut et nos propter misericordiæ passionem facimus idem. Unde in Ps. CII, 8 : *Miserator et misericors Dominus patiens et multum misericors.* Pœnitens etiam interdum dicitur in quantum secundum æternum et immutabilem providentiæ suæ ordinem facit quæ prius destruxerat, vel destruit quæ prius fecit, sicut et pœnitentia moti facere inveniuntur. Unde Gen., VI, 6 : *Pœnitet me fecisse hominem*, quod autem hoc proprie intelligi non possit, patet per hoc quod habetur I Reg., VI, 29 : *Triumphator in Israel non parcet, pœnitudine non flectetur.*

Dico autem per similitudinem affectionis præcedentis. Nam amor et gaudium, quæ in Deo proprie sunt, principia sunt omnium affectionum : amor quidem per modum principii moventis : gaudium vero per modum finis. Unde etiam irati punientes gaudent, quasi finem assecuti. Dicitur enim Deus tristari, in quantum accidunt aliqua contraria his quæ ipse amat et approbat, sicut et in nobis tristitia est de his quæ nobis nolentibus accidunt. Et hoc patet Isa., LIX, 15, 16 : *Vidit Dominus, et malum apponit in oculis ejus, quia non est judicium. Et vidit Deus quia non est vir, et aporiatus est, quia non est qui occurrat.*

Ex prædictis autem excluditur error quorumdam Judæorum attribuentium Deo iram, tristitiam, pœnitentiam, et omnes hujusmodi passiones, secundum proprietatem, non distinguentes quid in Scripturis sacris proprie, et quid metaphorice dicatur. (I part., q. XX, art. 1.)

CAPUT XCII.

QUOMODO IN DEO PONANTUR ESSE VIRTUTES.

Consequens est autem ex dictis ostendere, quomodo virtutes in Deo ponere oportet. Oportet enim, sicut esse ejus est universaliter perfectum, omnium entium perfectiones in se quodammodo comprehendens, ita et bonitatem ejus omnium bonitates in se quodammodo comprehendere. Virtus autem est bonitas quædam. Virtuosus namque secundum eam dicitur bonus, et opus ejus bonum. Oportet ergo bonitatem divinam omnes virtutes suo modo continere, unde nulla earum secundum habitum in Deo dicitur, sicut in nobis. Deo enim non convenit bonum esse per aliquid aliud ei superadditum, sed per essentiam suam, cum sit omnino simplex. Nec etiam per aliquid suæ essentiæ additum agit, cum sua actio sit suum esse, ut ostensum est (cap. 45). Non est igitur virtus in Deo aliquis habitus, sed sua essentia.

Item, habitus imperfectus actus est quasi medius inter potentiam et actum ; unde et habentes habitum dormientibus comparantur. In Deo autem est actus perfectissimus. Actus igitur in eo non est sicut habitus et scientia, sed sicut considerare, quod est actus ultimus et perfectus.

Adhuc, habitus potentiæ alicujus perfectivus est : in Deo autem nihil est secundum potentiam, sed solum secundum actum. In eo igitur habitus esse non potest.

Præterea, habitus de genere accidentis est, quod in Deo omnino non

est, ut supra (cap. 23) ostensum est. Igitur nec virtus aliqua in Deo, secundum habitum dicitur, sed solum secundum essentiam.

Cum autem virtutes humanæ sint quibus humana vita dirigitur; humana autem vita est duplex, contemplativa et activa; quæ quidem ad activam vitam virtutes pertinent, prout hanc vitam perficiunt, Deo competere non possunt. Vita enim activa hominis in usu corporalium bonorum consistit. Unde et virtutes activam vitam dirigunt, quibus his bonis recte utimur. Hujusmodi autem Deo convenire non possunt. Igitur nec hujusmodi virtutes, prout hanc vitam dirigunt.

Adhuc, hujusmodi virtutes mores hominum secundum politicam conversationem perficiunt. Unde illis, qui politica conversatione non utuntur, convenire non multum videntur. Multo igitur minus Deo convenire possunt, cujus conversatio et vita longe est a modo humanæ vitæ.

Harum etiam virtutum quæ circa activam vitam sunt, quædam circa passiones nos dirigunt quas in Deo ponere non possumus. Virtutes enim quæ circa passiones sunt, ex ipsis passionibus speciem sortiuntur sicut ex propriis objectis; unde et temperantia a fortitudine differt, in quantum hæc circa concupiscibile, illa vero circa timores et audacias. In Deo autem passiones non sunt, ut ostensum est (cap. 89). Igitur nec hujusmodi virtutes in Deo esse possunt.

Item, hujusmodi virtutes, non in parte intellectiva animæ sunt, sed in parte sensitiva, in qua sola passiones esse possunt, ut probatur in septimo *Physic.* (text. comm. 18). In Deo autem non est sensitiva pars, sed solus intellectus. Relinquitur igitur quod in Deo hujusmodi virtutes esse non possint, etiam secundum proprias rationes.

Passionum autem circa quas virtutes sunt, quædam sunt secundum inclinationem appetitus in aliquod corporale bonum, quod est delectabile secundum sensum, sicut sunt cibi et potus, et venerea, circa quorum concupiscentias est sobrietas, castitas, et universaliter temperantia et continentia; unde, quia corporales delectationes omnino a Deo remotæ sunt, virtutes prædictæ nec proprie Deo conveniunt, cum circa passiones sint, nec etiam metaphorice de Deo dicuntur in Scripturis, quia non est accipere similitudinem ipsarum in Deo secundum similitudinem alicujus effectus. Quædam vero passiones sunt secundum inclinationem appetitus in aliquod spirituale bonum, sicut est honor, dominium, victoria, vindicta, et alia hujusmodi : circa quorum species et audacias et omnino appetitus sunt fortitudo, magnanimitas, mansuetudo et aliæ hujusmodi virtutes. Quæ quidem in Deo proprie esse non possunt, eo quod circa passiones sunt. Dicuntur tamen in Scriptura metaphorice de Deo propter similitudinem effectus, ut est illud I Reg., II, 2 : *Non est fortis sicut Deus noster*; et Sophon., II, 3 : *Quærite justum, quærite mansuetum.*

CAPUT XCIII.

QUOD IN DEO SUNT VIRTUTES QUÆ SUNT CIRCA ACTIONES.

Sunt autem virtutes aliquæ vitam activam hominis dirigentes, quæ non circa passiones, sed circa actiones sunt, ut veritas, justitia, liberalitas, magnificentia, prudentia, ars. Cum autem virtus ex objecto vel materia speciem sortiatur, actiones autem quæ sunt harum virtutum materiæ vel objecta, divinæ perfectioni non repugnant, nec hujusmodi virtutes, secundum propriam speciem, habent aliquid propter quod a divina perfectione excludantur.

Item, hujusmodi virtutes perfectiones quædam voluntatis et intellectus sunt, quæ sunt principia operationum absque passione. In Deo autem est voluntas et intellectus nulla carens perfectione. Igitur hæc Deo deesse non possunt.

Amplius, eorum omnium quæ a Deo in esse procedunt, ratio propria in divino intellectu est, ut supra (cap. 82) ostensum est. Ratio autem rei fiendæ in mente facientis ars est. Unde Philosophus dicit in sexto *Eth.* (cap. 5) quod ars est recta ratio factibilium. Est igitur proprie ars in Deo, et ideo dicitur, Sap., VII, 21 : *Omnium artifex docuit me sapientia.*

Item, divina voluntas in his quæ sunt alia ab ipso, determinatur ad unum per cognitionem suam, ut supra (cap. 82) ostensum est. Cognitio autem ordinans voluntatem ad agendum prudentia est; quia, secundum Philosophum in sexto *Eth.* (cap. 6), prudentia est recta ratio agibilium. Est igitur in Deo prudentia, et hinc est quod dicitur, Job, XII, 13 : *Apud ipsum est prudentia et fortitudo.*

Adhuc, ostensum est supra (cap. 83) quod ex hoc quod Deus vult aliquid, vult illa quæ requiruntur ad ipsum. Quod autem ad perfectionem alicujus requiritur est debitum unicuique. Est igitur in Deo justitia, cujus est unicuique quod suum est distribuere. Unde in Ps. X, 8, dicitur : *Justus Dominus, et justitiam dilexit.*

Amplius, sicut supra (cap. 74 et 75) ostensum est, finis ultimus propter quem Deus vult omnia, nullo modo dependet ab his quæ sunt ad finem, nec quantum ad esse, nec quantum ad perfectionem aliquam : unde non vult alicui suam bonitatem communicare ad hoc ut sibi exinde aliquid accrescat, sed quia ipsum communicare est sibi conveniens, sicut fonti bonitatis. Dare autem, non propter aliquod commodum ex datione expectatum, sed propter ipsam bonitatem et convenientiam dationis, est actus liberalitatis, ut patet per Philosophum in quarto *Eth.* (cap. 6). Deus igitur est maxime liberalis, et, ut Avicenna dicit (l. II, c. 28 et 29), ipse solus liberalis proprie dici potest. Nam omne aliud agens præter ipsum ex sua actione aliquid bonum acquirit, quod est finis intentus. Hanc autem ejus liberalitatem Scriptura ostendit dicens, in Ps. CIII, 28 : *Aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate*; et Jacob., I 5 : *Qui dat omnibus affluenter, et non improperat.*

Item, omnia quæ a Deo esse accipiunt, necesse est ut ipsius similitudinem gerant, in quantum sunt, et bona sunt, et proprias rationes in divino intellectu habent, ut supra (cap. 14) ostensum est. Hoc autem ad virtutem veritatis pertinet, ut per Philosophum in quarto *Eth.* patet, ut in suis factis et dictis aliquis talem se exhibeat qualis est. Est igitur in Deo veritatis virtus, unde Rom., III, 4 : *Est autem Deus verax;* et in Ps. CXVIII, 151 : *Omnes viæ tuæ veritas.*

Si quæ autem virtutes sunt, quæ ad aliquas actiones ordinantur, quæ sunt subjectorum ad superiora, talia Deo convenire non possunt, sicut obedientia, latria, vel aliquid hujusmodi, quod superiori debetur.

Si etiam aliquarum ex prædictis virtutibus sint aliqui imperfecti actus, secundum illos, Deo attribui dictæ virtutes non possunt, sicut prudentia quantum ad actum bene consiliandi, Deo non competit. Cum enim consilium sit quædam quæstio, ut dicitur sexto *Eth.* (cap. 10), divina autem cognitio non sit inquisitiva, ut supra ostensum est, non potest sibi consiliari esse conveniens. Unde Job, XXVI, 3 : *Cui dedisti consilium? forsitan ei qui non habet intelligentiam?* Et Isa., XL, 14 : *Cum quo iniit consilium, et instruxit eum?* Secundum autem actum illum qui est de consiliatis judicare et approbata eligere, nihil prohibet prudentiam de Deo dici. Dicitur tamen interdum consilium de Deo, vel propter similitudinem occultationis, nam consilia occulte aguntur : unde quod est in divina sapientia occultum, per similitudinem consilium dicitur, ut patet Isa., XXV, 1, secundum aliam litteram : *Consilium tuum antiquum verum fiat*; vel in quantum consulentibus satisfiat; est enim etiam sine discursu intelligentis instruere inquirentes.

Similiter etiam justitia, quantum ad commutationis actum, Deo competere non potest, cum ipse a nullo aliquid accipiat. Unde Rom., XI, 35 : *Quis prior dedit illi, et retribuetur ei?* et Job, XL, 1 2 : *Quis ante dedit mihi,*

ut reddam ei? Per similitudinem tamen aliquam Deo dare dicimur, in quantum nostra data Deus acceptat. Non igitur sibi competit commutativa justitia, sed solum distributiva. Unde Dionysius dicit, cap. 8 *De divinis nominibus*, quod « justitia laudatur Deus, sicut omnibus secundum dignitatem distribuens », secundum illud Matth., XXV, 15 : *Dedit unicuique secundum propriam virtutem.*

Scire autem oportet quod actiones circa quas sunt prædictæ virtutes, secundum suas rationes ex rebus humanis non dependent. Non enim de agendis judicare, aut aliquid dare, vel distribuere solius hominis est, sed cujuslibet intellectum habentis : secundum tamen quod ad res humanas contrahuntur, ex his quodammodo speciem sumunt, sicut curvum in naso facit speciem simi. Virtutes igitur prædictæ, secundum quod ordinant humanam vitam activam, ad has actiones ordinantur, prout ad res humanas contrahuntur, ab eis speciem sumentes, secundum quem modum Deo convenire non possunt. Secundum vero quod actiones prædictæ in sua communitate accipiuntur, possunt etiam rebus divinis aptari. Sicut enim homo rerum humanarum, ut pecuniæ, vel honoris, distributor est, ita et Deus omnium bonitatum universi. Sunt igitur prædictæ virtutes in Deo universalioris extensionis quam in homine. Nam, sicut justitia hominis se habet ad civitatem vel domum, ita justitia Dei se habet ad totum universum. Unde et divinæ virtutes nostrarum exemplares dicuntur. Nam quæ sunt contracta et particulata similitudines quædam absolutorum entium sunt, sicut lumen candelæ se habet ad lumen solis. Aliæ vero virtutes quæ Deo proprie non conveniunt, non habent exemplar in divina natura, sed solum in divina sapientia, quæ omnium entium proprias complectitur rationes, sicut et de aliis corporalibus rebus. (I part., q. XXI, art. 1 et 2; q. LXI, art. 5.)

CAPUT XCIV.

QUOD IN DEO SUNT VIRTUTES CONTEMPLATIVÆ.

De contemplativis autem virtutibus dubium esse non potest, quin Deo maxime conveniant. Si enim sapientia in cognitione altissimarum causarum consistit, secundum Philosophum in principio *Metaph.*, ipse autem Deus præcipue seipsum cognoscit, nec aliquid cognoscit nisi cognoscendo seipsum, ut probatum est, qui est omnium prima causa, manifestum est quod sibi potissime sapientia debet adscribi. Unde Job, IX, 4 : *Sapiens corde est;* et Eccli., I, 1 : *Omnis sapientia a Domino Deo est, et cum illo fuit semper.* Philosophus etiam dicit in principio *Metaph.* (cap. 2) quod (sapientia) est divina possessio, non humana.

Item, si scientia est rei cognitio per propriam causam, ipse autem omnium causarum et effectuum ordinem cognoscit, et per hoc singularum proprias causas novit, ut supra (cap. 65 et 67) ostensum est, manifestum est quod in ipso proprie scientia est ; non tamen quæ sit per ratiocinationem causata, sicut scientia nostra ex demonstratione causatur, unde I Reg., II, 3 : *Deus scientiarum Dominus est.*

Adhuc, si immaterialis cognitio aliquarum rerum absque discursu intellectus est, Deus autem hujusmodi cognitionem de omnibus habet, ut supra ostensum est, in ipso igitur est intellectus. Unde Job, XII, 13 : *Ipse habet consilium et intelligentiam.*

Hæc etiam virtutes in Deo sunt exemplares nostrarum, sicut perfectum imperfecti.

CAPUT XCV.

QUOD DEUS NON POTEST VELLE MALUM.

Ex his autem quæ dicta sunt ostendi potest quod Deus non potest velle malum. Virtus enim rei est secundum quam aliquid bene operatur. Omnis autem operatio Dei est operatio virtutis, cum sua virtus sit sua essentia, ut supra (cap. 92) ostensum est. Non potest igitur malum velle.

Item, voluntas nunquam ad malum fertur, nisi aliquo errore in ratione existente, ad minus in particulari eligibili. Cum enim voluntatis objectum sit bonum apprehensum, non potest voluntas ferri in malum, nisi aliquo modo proponatur sibi ut bonum; et hoc sine errore esse non potest. In divina autem cognitione non potest esse error, ut supra (cap. 61) ostensum est. Non igitur voluntas ejus potest ad malum tendere.

Amplius, Deus est summum bonum, ut supra (cap. 41) probatum est: summum autem bonum non patitur aliquod consortium mali, sicut nec summe calidum permixtionem frigidi. Divina igitur voluntas non potest flecti ad malum.

Præterea, cum bonum habeat rationem finis, malum non potest incidere in voluntatem nisi per aversionem a fine. Voluntas autem divina a fine averti non potest, cum nihil possit velle nisi volendo seipsum, ut (cap. 75) ostensum est. Non potest igitur velle malum, et sic patet quod liberum arbitrium in ipso naturaliter stabilitum est in bono. Hoc autem est quod dicitur, Deut., XXXIII, 4 : *Deus fidelis est, et absque iniquitate*; et Habac., I, 13 : *Mundi sunt oculi tui, Domine, et respicere ad iniquitatem non poteris*.

Per hoc autem confutatur error Judæorum qui in Talmut dicunt Deum quandoque peccare, et a peccato purgari, et Luciferianorum, qui dicunt Deum in Luciferi dejectione peccasse. (I part., q. XIX, art. 9.)

CAPUT XCVI.

QUOD DEUS NIHIL ODIT.

Ex his autem apparet quod odium alicujus rei Deo convenire non potest. Sicut enim amor se habet ad bonum, ita et odium se habet ad malum. Nam his quos amamus bonum volumus; his vero quos odimus, malum. Si igitur voluntas Dei ad malum inclinari non potest, ut ostensum est, impossibile est quod ipse rem aliquam odio habeat.

Item, voluntas Dei in alia a se fertur, ut supra (cap. 75) ostensum est, in quantum, volendo et amando suum esse et suam bonitatem, vult eam diffundi, secundum quod possibile est, per similitudinis communicationem. Hoc igitur est quod Deus in rebus aliis a se vult, ut in eis sit suæ bonitatis similitudo. Hoc autem est bonum uniuscujusque rei, ut similitudinem divinam participet. Nam quælibet bonitas alia, non est nisi similitudo quædam primæ bonitatis. Igitur Deus uniuscujusque rei vult bonum. Nihil igitur odit.

Adhuc, a primo ente omnia alia originem essendi sumunt. Si igitur aliquid eorum quæ sunt, odio habet, vult illud non esse, quia hoc est unicuique bonum. Vult igitur actionem suam non esse, quia illud in esse producitur vel mediate vel immediate; ostensum est enim supra (cap. 83), quod, si Deus aliquid vult, oportet quod illa velit quæ ad illud requirun-

tur. Hoc autem est impossibile. Quod quidem patet, si res per voluntatem ipsius in esse procedant, quia tunc oportet actionem qua res producuntur esse voluntariam. Similiter, si naturaliter sit rerum causa, quia, sicut placet sibi sua natura, sic placet sibi omne illud quod sua natura requirit. Nullam igitur rem Deus odit.

Præterea, illud quod invenitur in omnibus causis activis naturaliter, præcipue in primo agente necesse est inveniri. Omnia autem agentia suo modo suos effectus amant secundum quod hujusmodi, sicut parentes filios, poetæ poenata, artifices sua opera. Multo igitur magis Deus nullam rem odit, cum ipse sit omnium causa.

Hoc autem est quod dicitur, Sap., XI, 25 : *Diligis omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti.*

Dicitur autem Deus aliqua odire similitudinarie, et hoc dupliciter : Primo modo ex hoc quod Deus amando res, volens eorum bonum esse, vult contrarium malum non esse ; unde malorum odium habere dicitur. Nam quæ non esse volumus dicimur odio habere, secundum illud Zach., VIII, 17 : *Unusquisque malum contra amicum suum ne cogitetis in cordibus vestris, et juramentum mendax ne diligatis. Omnia enim hæc sunt quæ odi, dicit Dominus.* Hæc autem non sunt effectus, ut res subsistentes, quorum proprie est odium vel amor. Alius autem modus est, ex hoc quod Deus vult aliquod majus bonum, quod esse non potest sine privatione minoris boni, et sic dicitur odire, cum magis hoc sit amare. Sic enim in quantum vult bonum justitiæ, vel ordinis universi, quod esse non potest sine punitione vel corruptione aliquorum, diceretur illa odire quorum privationem vult, vel corruptionem, secundum illud Malach., I, 3 : *Esau odio habui*, et illud Ps. V, 7 : *Odisti omnes qui operantur iniquitatem, perdes omnes qui loquuntur mendacium : virum sanguinum et dolosum abominabitur Dominus.*

CAPUT XCVII.

QUOD DEUS EST VIVENS.

Ex his autem quæ supra (cap. 44 et 72) jam ostensa sunt de necessitate habetur quod Deus est vivens. Ostensum est enim Deum esse intelligentem et volentem ; intelligere autem et velle nonnisi viventis est. Est igitur Deus vivens.

Adhuc, vivere secundum hoc aliquibus attributum est, quod visa sunt per se, non ab alio, moveri. Et propter hoc illa quæ videntur per se moveri, quorum motores vulgus non percipit, per similitudinem dicimus vivere, sicut aquam vivam fontis fluentis, non autem cisternæ vel stagni stantis, et argentum vivum, quod motum quemdam habere videtur. Proprie enim illa sola per se moventur, quæ movent seipsa, composita ex motore et moto, sicut animata. Unde hæc sola proprie vivere dicimus. Alia vero omnia ab aliquo exteriori moventur, vel generante vel removente prohibens, vel impellente. Et, quia operationes sensibiles cum motu sunt, ulterius omne illud quod agit se ad proprias operationes, quamvis non sit cum motu, dicitur vivere. Unde intelligere, et appetere, et sentire, actiones vitæ sunt. Sed Deus maxime non ab alio, sed a seipso, operatur, cum sit prima causa agens : maxime igitur ei competit vivere.

Item, divinum esse omnem perfectionem essendi comprehendit, ut supra (cap. 28) ostensum est. Vivere autem est quoddam esse perfectum : unde viventia in ordine entium non viventibus præferuntur. Divinum igitur esse est vivere. Ipse igitur est vivens.

Hoc etiam auctoritate divinæ Scripturæ confirmatur. Dicitur enim, Deut., XXXII, 40 : *Et dicam : Vivo ego in æternum*; et in Ps. LXXXIII, 2 : *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.* (I part., q. XIX, art. 1.)

CAPUT XCVIII.

QUOD DEUS SIT SUA VITA.

Ex hoc autem ulterius patet quod Deus sit sua vita. Vita enim viventis est ipsum vivere in quadam abstractione significatum, sicut cursus non est secundum rem aliud quam ipsum currere. Vivere autem viventium, est ipsum esse eorum, ut patet per Philosophum in secundo *De anima* (text. comm. 73); cum enim ex hoc animal dicatur vivens, quod habet animam, secundum quam habet esse, utpote secundum propriam formam, oportet quod vivere nihil sit aliud quam tale esse ex tali forma proveniens. In Deo autem est suum esse, ut supra (cap. 28) probatum est. Est ergo suum vivere et sua vita.

Item, ipsum intelligere est quoddam vivere, ut patet per Philosophum in secundo *De anima* (text. comm. 13). Nam vivere est actus viventis. Deus autem est suum intelligere, sicut supra (cap. 45) ostensum est. Est igitur suum vivere, et sua vita.

Amplius, si Deus non esset sua vita, cum sit vivens, ut ostensum est (cap. 97), sequeretur quod esset vivens per participationem vitæ. Omne autem quod est per participationem, reducitur ad id quod est per seipsum. Deus igitur reduceretur in aliquod prius, per quod viveret, quod est impossibile, ut ex dictis (cap. 13) patet.

Adhuc, si sit vivens Deus, ut ostensum est (cap. 97), oportet in ipso esse vitam. Si igitur non sit ipse sua vita, erit aliquid in ipso quod non est ipse, et sic erit compositus, quod supra improbatum est. Est igitur Deus sua vita.

Et hoc est quod dicitur, Joan., XIV, 6 : *Ego sum vita.* (I part., q. XVIII, art. 3, ad 2.)

CAPUT XCIX.

QUOD VITA DEI EST SEMPITERNA.

Ex hoc autem apparet quod vita ejus sit sempiterna. Nihil enim desinit vivere, nisi per separationem vitæ. Nihil autem a seipso separari potest; omnis enim separatio fit per divisionem alicujus ab alio. Impossibile est igitur quod Deus desinat vivere, cum ipse sit sua vita, ut ostensum est (cap. 98).

Item, omne illud quod quandoque est et quandoque non est, est per aliquam causam; nihil enim seipsum de non esse in esse adducit, quia quod nondum est non agit. Divina autem vita non habet aliquam causam, sicut nec divinum esse. Non igitur quandoque est vivens, et quandoque non vivens, sed semper vivit. Est igitur vita ejus sempiterna.

Adhuc, in qualibet operatione operans manet, licet interdum operatio transeat secundum successionem : unde et in motu mobile manet idem subjecto in toto motu, licet non secundum rationem. Ubi igitur actio est ipsum agens, oportet quod nihil ibi per successionem transeat, sed totum simul maneat. Intelligere autem et vivere Dei est ipse Deus, ut ostensum est (cap. 45 et 98). Ergo ejus vita non habet successionem, sed est tota simul. Est igitur sempiterna.

Amplius, Deus omnino immobilis est, ut supra (cap. 13) ostensum est. Quod autem incipit, aut desinit vivere, vel in vivendo successionem patitur, mutabile est. Nam vita alicujus incipit per generationem, desinit autem per corruptionem. Successio autem propter motum aliquem est.

Deus igitur neque incepit vivere, neque desinet vivere, neque in vivendo successionem patitur. Est igitur ejus vita sempiterna.

Hinc est quod dicitur, Deut., XXXII, 40 : *Vivo ego in æternum;* et I Joan., v. 20 : *Hic est verus Deus, et vita æterna.*

CAPUT C.

QUOD DEUS EST BEATUS.

Restat autem ex præmissis ostendere Deum esse beatum. Cujuslibet enim intellectualis naturæ proprium bonum est beatitudo. Cum igitur Deus sit intelligens, suum proprium bonum erit beatitudo. Non autem comparatur ad proprium bonum, sicut quod in proprium bonum nondum habitum tendit (hoc enim est naturæ mobilis, et in potentia existentis), sed sicut quod proprium bonum jam obtinet. Igitur beatitudinem non solum desiderat, sicut et nos, sed ea fruitur. Est igitur beatus.

Amplius, illud est maxime desideratum vel volitum ab intellectuali natura, quod est perfectissimum in ipsa: et hoc est ejus beatitudo. Perfectissimum autem in unoquoque est operatio perfectissima ejus; nam potentia et habitus per operationem perficiuntur; unde et Philosophus dicit felicitatem esse perfectam operationem. Perfectio autem operationis dependet ex quatuor. *Primo,* ex suo genere, ut sic sit manens in ipso operante; dico autem operationem in ipso manentem, per quam non fit aliud præter ipsam operationem, sicut videre et audire. Hujusmodi enim sunt perfectiones eorum quorum sunt operationes, et possunt esse ultimæ, quia non ordinantur ad aliquod factum, quod sit finis ; operatio vero vel actio ex qua sequitur aliquid actum præter ipsam, est perfectio operati, non operantis, et comparatur ad ipsum sicut ad finem. Et ideo talis operatio intellectualis non est beatitudo, sive felicitas. *Secundo,* ex principio operationis, ut sit altissimæ potentiæ. Unde secundum operationem sensus, non est in nobis felicitas, sed secundum operationem intellectus et per habitum perfecti. *Tertio,* ex operationis objecto, et propter hoc in nobis ultima felicitas est in intelligendo altissimum intelligibile. *Quarto,* ex forma operationis, ut scilicet perfecte, faciliter, et delectabiliter operetur. Talis autem est Dei operatio, cum sit intelligens et suus intellectus altissima virtutum sit, nec indiget habitu perficiente, quia in seipso perfectus est, ut supra (cap. 28) ostensum est. Ipse autem seipsum intelligit, qui est summum intelligibilium perfecte, absque omni difficultate et delectabiliter. Est ergo beatus.

Adhuc, per beatitudinem desiderium omne quietatur, quia, ea habita, non restat aliud desiderandum, cum sit ultimus finis. Oportet igitur eum esse beatum qui perfectus est, quantum ad omnia quæ desiderare potest. Unde Boetius dicit (De cons., l. III, 2), quod beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus ; sed talis est divina perfectio, quæ omnem perfectionem in quadam simplicitate comprehendit, ut supra (cap. 28 et 54) ostensum est. Ipse igitur est vere beatus.

Item, quamdiu alicui deest aliquid quo indigeat, nondum beatus est, quia ejus desiderium nondum est quietatum. Quicumque igitur sibi sufficiens est, nullo indigens, ille beatus est. Ostensum autem est supra (cap. 81), quod Deus non indiget aliis, cum a nullo exteriori sua perfectio dependeat, nec alia vult propter se, sicut propter finem, quasi eis indigeat, sed solum quia hoc est conveniens suæ bonitati. Est igitur ipse beatus.

Præterea, ostensum est supra (cap. 84) quod Deus non potest velle aliquod impossibile. Impossibile est autem ei aliquid advenire quod nondum habeat, cum ipse nullo modo sit in potentia, ut ostensum est. Igitur

non potest velle se habere quod non habet. Quidquid igitur vult, habet; nec aliquid mali vult, ut supra (cap. 16) ostensum est. Est igitur beatus, secundum quod a quibusdam beatus esse perhibetur, qui habet quicquid vult, et nihil mali vult.

Ejus enim beatitudinem sacræ Scripturæ protestantur, I Tim. VI, 15 : *Quem ostendet suis temporibus beatus et solus potens.*

CAPUT CI.

QUOD DEUS SIT SUA BEATITUDO.

Ex his autem apparet quod Deus sit sua beatitudo. Beatitudo enim ejus est intellectualis operatio ipsius, ut ostensum est. Supra autem ostendimus (cap. 45) quod ipsum Dei intelligere sit sua substantia. Ipse igitur est sua beatitudo.

Item, beatitudo, cum sit ultimus finis, est id quod quilibet natus est habere, vel habens principaliter vult. Ostensum est autem supra (cap. 74) quod Deus principaliter vult suam essentiam. Sua igitur essentia est ejus beatitudo.

Adhuc, unusquisque in beatitudinem suam ordinat quicquid vult. Ipsa enim est quæ propter aliud non desideratur, et ad quam terminatur motus desiderii unum propter aliud desiderantis, ne sit infinitus. Cum igitur Deus omnia alia velit propter suam bonitatem, quæ est sua essentia, oportet quod ipse, sicut est sua essentia et sua bonitas, ita sit sua beatitudo.

Præterea, duo summa bona esse est impossibile. Si enim aliquid utrique deesset, quod alterum haberet, neutrum summum et perfectum esset. Deus autem ostensus est supra summum bonum. Beatitudo etiam summum bonum ostenditur esse ex hoc quod est ultimus finis : ergo beatitudo et Deus sunt idem. Est igitur Deus sua beatitudo. (I part., q. LXII, art. 2, ad 1.)

CAPUT CII.

QUOD DIVINA BEATITUDO PERFECTISSIMA EST OMNEMQUE ALIAM BEATITUDINEM EXCEDIT.

Ulterius autem ex præmissis considerari potest beatitudinis divinæ excellentia. Quanto enim aliquid propinquius est beatitudini, tanto perfectius beatum est. Unde et sic aliquis propter spem beatitudinis obtinendæ beatus dicitur, nullo modo sua beatitudo comparatur ejus beatitudini qui eam jam actu consecutus est. Propinquissimum autem est beatitudini, quod est ipsa beatitudo, quod de Deo ostensum est (cap. 101). Ipse est igitur singulariter perfecte beatus.

Item, cum delectatio ex amore causetur, ut ostensum est, ubi est major amor, et major delectatio in consecutione amati. Sed unumquodque, cæteris paribus, plus se amat quam aliquid aliud; cujus signum est quod quanto aliquid est alicui propinquius, magis naturaliter amatur. Plus igitur delectatur Deus in sua beatitudine, quæ est ipsemet, quam alii beati in beatitudine, quæ non est, quod ipsi sunt. Magis igitur desiderium Dei quiescit et perfectior est beatitudo.

Præterea, quod per essentiam est, potius est eo quod per participationem dicitur; sicut natura ignis perfectius invenitur in ipso igne quam in rebus ignitis. Deus autem per essentiam suam beatus est, quod nulli alii competere potest. Nihil enim aliud præter ipsum potest esse summum

bonum, ut ex prædictis (cap. 61) patere potest : et sic oportet ut quicumque alius ab ipso beatus est, participative beatus dicatur. Divina igitur beatitudo omnem aliam beatitudinem excedit.

Amplius, beatitudo perfecta in operatione intellectus consistit, ut ostensum est (cap. 100). Nulla autem alia intellectualis operatio ejus operationi comparari potest : quod patet non solum ex hoc quod est operatio subsistens, sed quia una operatione Deus seipsum ita perfecte intelligit, sicut est, et omnia alia quæ sunt et quæ non sunt, bona et mala. In aliis autem intelligentibus intelligere ipsum non est subsistens, sed actus subsistentis. Nec ipsum Deum, qui est summum intelligibile, aliquis ita perfecte potest intelligere sicut ipse perfectus est, cum nullius esse perfectum sit sicut esse divinum, nec alicujus operatio possit esse perfectior quam sua substantia. Nec est aliquis alius intellectus qui omnia, etiam quæ Deus facere potest, cognoscat, quia sic divinam potentiam comprehenderet. Illa etiam, quæ intellectus alius cognoscit, non omnia una et eadem operatione cognoscit. Incomparabiliter igitur Deus super omnia beatus est.

Item, quanto aliquid magis unitum est, tanto ejus virtus et bonitas perfectior est. Operatio autem successiva secundum diversas partes temporis dividitur. Nullo igitur modo ejus perfectio potest comparari perfectioni operationis quæ est absque successione tota simul ; et præcipue si non in momento transeat, sed in æternum maneat. Divinum autem intelligere est absque successione totum simul æternaliter existens ; nostrum autem intelligere successionem habet, in quantum adjungitur ei, per accidens, continuum et tempus. Divina igitur beatitudo in infinitum excedit humanam, sicut duratio æternitatis excedit nunc temporis fluens.

Adhuc, fatigatio et occupationes variæ, quibus necesse est contemplationem nostram in hac vita interpolari (in qua consistit præcipue humana felicitas, si qua est præsentis vitæ), et errores et dubitationes et casus varii, quibus subjacet præsens vita, ostendunt omnino incomparabilem esse humanam felicitatem, præcipue hujus vitæ, divinæ beatitudini.

Amplius, perfectio divinæ beatitudinis considerari potest ex hoc quod omnes beatitudines complectitur secundum perfectissimum modum ; de contemplativa quidem felicitate, habet perfectissimam sui et aliorum perpetuam considerationem ; de activa vero vita, non unius hominis aut domus, aut civitatis, aut regni, sed totius universi gubernationem. Falsa enim felicitas et terrena non habet nisi quamdam umbram illius felicitatis perfectissimæ. Consistit enim in quinque, secundum Boetium (cap. 51), scilicet in voluptate, divitiis, potestate, dignitate et fama. Habet etiam Deus excellentissimam delectationem de se, et universale gaudium de omnibus bonis, absque contrarii admixtione. Pro divitiis vero, habet omnimodam sufficientiam in seipso omnium bonorum, ut supra ostensum est. Pro potestate, habet infinitam virtutem. Pro dignitate, habet omnium entium primatum et regimen. Pro fama, admirationem omnis intellectus ipsum utcumque cognoscentis.

Ipsi igitur, qui singulariter beatus est, honor sit et gloria, in sæcula sæculorum. Amen. (I part., q. XXVI, art. 4.)

LIBER SECUNDUS

CAPUT I.

CONTINUATIO SEQUENTIUM AD PRÆCEDENTIA.

Meditatus sum in omnibus operibus tuis : in factis manuum tuarum meditabar (Psal. CXLII, 5).

Rei cujuslibet perfecta cognitio haberi non potest, nisi ejus operatio cognoscatur. Ex modo enim operationis et specie mensura et qualitas virtutis pensatur. Virtus vero naturam rei monstrat; secundum hoc enim unumquodque natum est operari, quod actu talem naturam sortitur.

Est autem duplex rei operatio, ut Philosophus tradit (Metaphys. IX, text. comm. 16) : una quidem, quæ in ipso operante manet et est ipsius operantis perfectio, ut sentire, intelligere et velle ; alia vero, quæ in exteriorem rem transit, quæ est perfectio facti quod per ipsam constituitur, ut calefacere, secare et ædificare.

Utraque autem dictarum operationum competit Deo : prima quidem, in eo quod intelligit, vult, gaudet et amat; alia vero, in eo quod res in esse producit et eas conservat et regit. Quia vero prima operatio perfectio operantis est, secunda vero perfectio facti, agens autem naturaliter prius facto est et causa ipsius, oportet quod prima dictarum operationum sit ratio secundæ et eam præcedat naturaliter, sicut causa effectum ; quod quidem in rebus humanis manifeste apparet; consideratio enim et voluntas artificis principium est et ratio ædificationis. Prima igitur dictarum operationum, tanquam simplex operantis perfectio, *operationis* vindicat sibi nomen vel etiam *actionis;* secunda vero, eo quod sit perfectio facti, *factionis* nomen assumit ; unde manufacta dicuntur quæ, per actionem hujusmodi, ab artifice in esse procedunt.

De prima autem Dei operatione in præcedenti libro (a cap. 44 usque ad fin.) jam diximus, ubi est actum de cognitione et voluntate divina. Unde, ad completam divinæ veritatis considerationem, restat nunc de secunda operatione tractare, per quam scilicet res producuntur et gubernantur a Deo.

Quem quidem ordinem ex præmissis verbis sumere possumus. Præmittit (Psalmista) namque primæ operationis meditationem, quum dicit : *Meditatus sum in omnibus operibus tuis,* ut operatio ad divinum intelligere vel velle referatur. Subjungit vero factionis meditationem, quum dicit : *In factis manuum tuarum meditabar,* ut, per facta manus ipsius, intelligamus cœlum et terram et omnia quæ procedunt in esse a Deo, sicut ab artifice manufacta procedunt.

CAPUT II.

QUOD CONSIDERATIO CREATURARUM UTILIS EST AD FIDEI INSTRUCTIONEM.

Hujusmodi quidem divinorum factorum meditatio ad fidem humanam instruendam de Deo necessaria est.

Primo quidem, quia, ex factorum meditatione, divinam sapientiam utcumque possumus et admirari et considerare. Ea enim quæ arte fiunt ipsius artis sunt repræsentativa, utpote ad similitudinem artis facta. Deus autem sua sapientia res in esse produxit, propter quod dicitur : *Omnia in sapientia fecisti* (Psal. CIII, 24). Unde, ex factorum consideratione, divinam sapientiam colligere possumus, sicut in rebus factis per quamdam communicationem suæ similitudinis impressam ; dicitur enim : *Effudit illam* (sapientiam) *super omnia opera sua* (Eccli. I, 10). Unde Psalmista, quum diceret : *Mirabilis facta est scientia tua ex me : confortata est, et non potero ad eam* (CXXXVIII, 6), et adjungeret divinæ illuminationis auxilium, quum dicit : *Nox illuminatio mea in deliciis meis* (CXXXVIII, 11), ex consideratione divinorum operum se adjutum ad divinam sapientiam cognoscendam confitetur, dicens : *Mirabilia opera tua, et anima mea cognoscit nimis* (CXXXVIII, 14.)

Secundo, hæc consideratio in admirationem altissimæ Dei virtutis ducit, et per consequens in cordibus hominum reverentiam Dei parit. Oportet enim quod virtus facientis eminentior rebus factis intelligatur ; et ideo dicitur : *Si virtutem et opera eorum*, scilicet cœli et stellarum et elementorum mundi, *mirati sunt*, scilicet philosophi, *intelligant quoniam qui fecit hæc fortior est illis* (Sap., XIII, 4) ; et dicitur : *Invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque ejus virtus et divinitas* (Rom., I, 20). Ex hac autem admiratione Dei timor procedit et reverentia ; unde dicitur : *Magnum est nomen tuum in fortitudine : quis non timebit te, Rex gentium?* (Jerem., X, 6, 7.)

Tertio, hæc consideratio animos hominum in amorem divinæ bonitatis accendit. Quidquid enim bonitatis et perfectionis in diversis creaturis particulariter distributum est, totum in ipso universaliter est adunatum sicut in fonte totius bonitatis, ut ostensum est (l. I, c. 28). Si igitur creaturarum bonitas, pulchritudo et suavitas sic animos hominum allicit, ipsius Dei fons bonitatis, rivulis bonitatum in singulis creaturis repertis diligenter comparatus, animos hominum inflammatos totaliter ad se trahet. Unde dicitur : *Delectasti me, Domine, in factura tua, et in operibus manuum tuarum exsultabo* (Psal. XCI, 5) ; et alibi de filiis hominum dicitur : *Inebriabuntur ab ubertate domus tuæ,* quasi totius creaturæ, et sic *torrente voluptatis tuæ potabis eos, quoniam apud te est fons vitæ* (Psal. XXXV, 9, 10) ; et dicitur contra quosdam : *De his quæ videntur bona*, scilicet creaturis, quæ sunt bona per quamdam participationem, *non potuerunt intelligere eum qui est* (Sap., XIII, 1), scilicet vere bonus, imo ipsa bonitas, ut ostensum est (l. I, 37, 38).

Quarto, hæc consideratio homines in quamdam similitudinem divinæ perfectionis constituit. Ostensum est enim (l. I, c. 48 et 49) quod Deus, cognoscendo seipsum, in se omnia alia intuetur. Quum igitur christiana fides hominem de Deo principaliter instruit, et per lumen divinæ revelationis eum creaturarum cognitorem facit, fit in homine quædam divinæ sapientiæ similitudo. Hinc est quod dicitur : *Nos vero omnes, revelata facie gloriam Domini speculantes, in eamdem imaginem transformamur* (II Cor. III, 18).

Sic igitur patet quod consideratio creaturarum pertinet ad instructionem fidei christianæ. Et ideo dicitur : *Memor ero operum Domini, et quæ vidi annuntiabo. In sermonibus Domini opera ejus* (Eccli., XLII, 15).

CAPUT III.

QUOD COGNITIO CREATURARUM VALET AD DESTRUCTIONEM ERRORUM QUI SUNT CIRCA DEUM.

Est etiam necessaria creaturarum consideratio, non solum ad veritatis instructionem, sed etiam ad errores excludendos. Errores namque qui

circa creaturam sunt, interdum a fidei veritate abducunt, secundum quod veræ Dei cognitioni repugnant. Hoc autem multipliciter contingit.

Primo quidem, ex hoc quod creaturarum naturam ignorantes in hoc pervertuntur quandoque, quod id, quod non potest nisi ab alio esse, primam causam et Deum constituunt, nihil ultra creaturas, quæ videntur, æstimantes ; sicut fuerunt illi qui corpus quodcumque Deum æstimaverunt, de quibus dicitur : *Sed aut ignem, aut spiritum, aut citatum aerem, aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem et lunam... deos putaverunt* (Sap., XIII, 2).

Secundo, ex hoc quod illud quod Dei solius est, creaturis aliquibus adscribunt ; quod etiam ex errore circa creaturas contingit. Quod enim natura rei alicujus non patitur, ei non attribuitur, nisi quia ejus natura ignoratur; sicut si homini attribueretur habere tres pedes. Quod autem solius Dei est natura creaturæ non patitur ; sicut quod solius hominis est non patitur alterius rei natura. Ex hoc ergo quod natura creaturæ ignoratur, prædictus error contingit. Et contra hunc errorem dicitur : *Incommunicabile nomen lapidibus et lignis imposuerunt* (Sap., XIV, 21). In hunc errorem labuntur qui rerum creationem, vel futurorum cognitionem, vel miraculorum operationem aliis causis quam Deo adscribunt.

Tertio vero, ex hoc quod divinæ virtuti in creaturas operanti aliquid detrahitur per hoc quod creaturæ natura ignoratur; sicut patet in his qui duo rerum principia constituunt, et qui res, non ex divina voluntate, sed ex necessitate naturæ, a Deo procedere asserunt, et in illis etiam qui res vel omnes vel quasdam divinæ Providentiæ subtrahunt, aut eam posse præter solitum cursum operari negant ; hæc enim omnia divinæ derogant potestati. Contra quos dicitur : *Quasi nihil posset facere Omnipotens, æstimabant eum* (Job, XXII, 17) ; et : *Virtutem enim ostendis tu, qui non crederis esse in virtute consummatus* (Sap., XII, 17).

Quarto, homo qui per fidem in Deum ducitur sicut in ultimum finem, ex hoc quod ignorat naturas rerum et per consequens gradum sui ordinis in universo, aliquibus creaturis se putat esse subjectum, quibus superior est ; ut patet in illis qui voluntates hominum astris supponunt, contra quos dicitur : *A signis cœli nolite metuere, quæ timent gentes* (Jerem., X, 2) ; et in illis qui angelos creatores animarum existimant, et animas hominum esse mortales, et si qua similia hominum derogant dignitati.

Sic ergo patet falsam esse quorumdam sententiam, qui dicebant nihil interesse ad fidei veritatem quid de creaturis quisque sentiret, dummodo circa Deum recte sentiatur, ut Augustinus narrat (De origine animæ, c. 4 et 5). Nam error circa creaturas redundat in falsam de Deo scientiam, et hominum mentes a Deo abducit, in quem fides dirigere nititur, dum ipsas quibusdam aliis causis supponit. Et ideo illis qui circa creaturas errant, pœnas, sicut infidelibus, Scriptura comminatur, dicens : *Quoniam non intellexerunt opera Domini et in opere manuum ejus, destrues illos et non ædificabis eos* (Psal. XXVII, 5) ; et : *Hæc cogitaverunt, et erraverunt* (Sap., II, 21) ; et subjungitur : *Nec judicaverunt honorem animarum sanctarum* (Ibid. 22).

CAPUT IV.

QUOD ALITER CONSIDERAT DE CREATURIS PHILOSOPHUS, ET ALITER THEOLOGUS.

Manifestum est autem, ex prædictis, quod considerationem circa creaturas habet doctrina fidei christianæ, in quantum in eis resultat quædam Dei similitudo, et in quantum error in ipsis inducit in divinorum errorem ; et sic alia ratione subjiciuntur prædictæ doctrinæ et philosophiæ humanæ. Nam philosophia humana eas considerat secundum quod hujusmodi sunt, unde et secundum diversa rerum genera diversæ partes philosophiæ inveniuntur; fides autem christiana eas considerat, non in

quantum hujusmodi, utpote ignem in quantum ignis est, sed in quantum divinam altitudinem repræsentat et in ipsum Deum quoquomodo ordinatur; ut enim dicitur : *Gloria Domini plenum est opus ejus. Nonne Dominus fecit sanctos enarrare omnia mirabilia sua?* (Eccli., XLII, 16, 17). Et propter hoc etiam, alia et alia circa creaturas et philosophus et fidelis considerant; philosophus namque considerat illa quæ eis, secundum naturam propriam, conveniunt, sicut igni ferri sursum; fidelis autem ea solum considerat, circa creaturas, quæ eis conveniunt, secundum quod sunt ad Deum relata, utpote quod sunt a Deo creata, quod sunt Deo subjecta, et hujusmodi. Unde non est imperfectioni doctrinæ fidei imputandum, si multas rerum proprietates prætermittat, ut cœli figuram, motus qualitatem; sic enim nec naturalis circa lineam illas passiones considerat quas geometra, sed solum ea quæ accidunt sibi, in quantum est terminus corporis naturalis.

Si qua vero circa creaturas communiter a philosopho et fideli considerantur, per alia et alia principia traduntur. Nam philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis; fidelis autem ex causa prima, utputa quia sic divinitus est traditum, vel quia hoc in gloriam Dei cedit, vel quia Dei potestas est infinita. Unde et ipsa maxima sapientia dici debet, utpote semper altissimam causam considerans, secundum illud : *Hæc est enim vestra sapientia et intellectus coram populis* (Deuter., IV, 6); et propter hoc ipsi, quasi principali, philosophia humana deservit. Et ideo interdum ex principiis philosophiæ humanæ sapientia divina procedit; nam et apud philosophos, prima philosophia utitur omnium scientiarum documentis ad suum propositum ostendendum.

Exinde etiam est quod non eodem ordine utraque doctrina procedit. Nam in doctrina philosophiæ, quæ creaturas secundum se considerat et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo; in doctrina vero fidei, quæ creaturas nonnisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei, et postmodum creaturarum; et sic est perfectior, utpote Dei cognitioni similior, qui, seipsum cognoscens, alia intuetur. Unde, secundum hunc ordinem, post ea quæ de Deo in se, in primo libro, sunt dicta, de his quæ ab ipso sunt restat prosequendum.

CAPUT V.

ORDO DICENDORUM.

Erit autem hic prosecutionis ordo, ut *primo* agamus de productione rerum in esse (c. 6-38); *secundo,* de earum distinctione (c. 39-45); *tertio* vero, de ipsarum rerum productarum et distinctarum natura (c. 46 ad fin.), quantum ad fidei pertinet veritatem.

CAPUT VI.

QUOD DEO COMPETIT ESSE ALIIS PRINCIPIUM ESSENDI.

Supponentes igitur quæ in superioribus ostensa sunt, ostendamus nunc quod competit Deo ut sit aliis essendi principium et causa.

Ostensum est enim supra (l. I, c. 13), per demonstrationem Aristotelis, esse aliquam primam causam efficientem, quam Deum dicimus. Efficiens autem causa suos effectus conducit ad esse. Deus igitur aliis causa essendi exsistit.

Item, ostensum est (l. I, c. 13), per rationem ejusdem, esse aliquod

primum movens immobile, quod Deum dicimus. Primum autem movens, in quolibet ordine motuum, est causa omnium motuum qui sunt illius ordinis. Quum igitur multa ex motibus cœli producantur in esse, in quorum ordine Deum esse primum movens ostensum est (ubi sup.), oportet quod Deus sit multis rebus causa essendi.

Amplius, quod per se alicui convenit, naturaliter ei inesse necesse est; sicut homini rationale et igni sursum moveri. Agere autem per se aliquem effectum convenit enti in actu; nam unumquodque agens secundum hoc agit quod in actu est. Omne igitur ens actu, natum est agere aliquid actu exsistens. Sed Deus est ens actu, ut ostensum est (l. I, c. 16) Igitur ipsi competit agere aliquid ens actu, cui sit causa essendi.

Adhuc, signum perfectionis in rebus inferioribus est quod possunt sibi similia facere, ut patet per Philosophum (Meteor., IV, text. comm. 18). Deus autem est maxime perfectus, ut ostensum est (l. I, c. 28). Ipsi igitur competit facere aliquid sibi simile ens in actu, ut sic sit causa essendi.

Item, ostensum est (l. I, cap. 82) quod Deus vult suum esse aliis communicare per modum similitudinis. De perfectione autem voluntatis est quod sit actionis et motus principium, ut patet in tertio *De anima* (text. comm. 50). Quum igitur divina voluntas sit perfecta, non deerit ei virtus communicandi esse suum alicui per modum similitudinis; et sic erit ei causa essendi.

Adhuc, quanto alicujus actionis principium est perfectius, tanto actionem suam potest in plura extendere et magis remota; ignis enim, si sit debilis, solum propinqua calefacit; si autem sit fortis, etiam remota. Actus autem purus qui Deus est, perfectior est quam actus potentiæ permixtus, sicut in nobis est; actus autem actionis principium est. Quum igitur per actum qui in nobis est, possimus non solum in actiones in nobis manentes, sicut sunt intelligere et velle, sed etiam in actiones quæ in exteriora tendunt, per quas aliqua facta producimus, multo magis Deus potest, per hoc quod actu est, non solum intelligere et velle, sed etiam producere effectum; et sic potest aliis esse causa essendi.

Hinc est quod dicitur : *Qui facit magna et inscrutabilia et mirabilia absque numero* (Job, V, 9).

CAPUT VII.

QUOD POTENTIA ACTIVA SIT IN DEO.

Ex hoc autem apparet quod Deus est potens, et quod ei convenienter potentia activa attribuitur.

Potentia enim activa est principium agendi in aliud, secundum quod est aliud. Deo autem convenit esse aliis principium essendi. Ergo convenit sibi esse potentem.

Amplius, sicut potentia passiva sequitur ens in potentia, ita potentia activa sequitur ens in actu; unumquodque enim ex hoc agit quod est actu, patitur vero ex eo quod est potentia. Sed Deo convenit esse actu. Igitur convenit sibi potentia activa.

Adhuc, divina perfectio omnium perfectiones in se includit, ut ostensum est (l. I, c. 28). Virtus autem activa de perfectione rei est; unumquodque enim tanto majoris virtutis invenitur, quanto perfectius est Virtus igitur activa Deo non potest deesse.

Præterea, omne quod agit potens est agere; nam quod non potest agere, impossibile est agere; et quod impossibile est agere, necesse est non agere. Deus autem est agens et movens, ut supra (l. I, c. 13) ostensum est. Igitur potens est agere, et potentia ei convenienter adscribitur activa, sed non passiva.

Hinc est quod dicitur : *Potens es, Domine* (Psal. LXXXVIII, 9); et alibi :

Potentiam tuam usque in altissima quæ fecisti magnalia (Psal. LXX, 18, 19). (I part., q. XXV, art. 1 ; et *De pot.*, q. I, art. 1.)

CAPUT VIII.

QUOD DEI POTENTIA SIT EJUS SUBSTANTIA.

Ex hoc autem ulterius concludi potest quod divina potentia sit ipsa Dei substantia.

Potentia enim activa competit alicui, secundum quod est actu. Deus autem est actus ipse ; non autem est ens actu per aliquem actum qui non sit quod est ipse, quum in eo nulla sit potentialitas, ut ostensum est (L. I, c. 16 et 17). Est igitur ipse sua potentia.

Adhuc, omnis potens, qui non est sua potentia, est potens participatione potentiæ alicujus. De Deo autem nihil potest dici participative, quum sit ipsum suum esse, ut ostensum est (L. I, c. 22). Est igitur ipse sua potentia.

Amplius, potentia activa ad perfectionem rei pertinet, ut ex prædictis (cap. præc.) patet. Omnis autem divina perfectio in ipso suo esse continetur, ut ostensun est (L. I, c. 28). Divina igitur potentia non est aliud ab ipso esse ejus. Deus autem est suum esse, ut ostensum est (L. I, c. 22). Est igitur sua potentia.

Item, in rebus quarum potentiæ non sunt earum substantia, ipsæ potentiæ sunt accidentia ; unde potentia naturalis in secunda specie qualitatis ponitur. In Deo autem non potest esse aliquod accidens, ut ostensum est (L. I, c. 23). Deus igitur est sua potentia.

Præterea, omne quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se, sicut ad primum. Alia vero agentia reducuntur in Deum, sicut in primum agens. Est igitur agens per se. Quod autem per se agit, per suam essentiam agit ; id autem quo quis agit est ejus activa potentia. Ipsa igitur Dei essentia est ejus activa potentia. (I part., q. XXV, art. 1 ; et *De pot.*, q. I, art. 1, ad 5.)

CAPUT IX.

QUOD DEI POTENTIA SIT EJUS ACTIO.

Ex hoc autem ostendi potest quod potentia Dei non sit aliud quam sua actio.

Quæ enim uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Divina autem potentia est ejus substantia, ut ostensum est (c. 8) : ejus etiam actio est ejus substantia, ut ostensum est (l. I, c. 45) de intellectuali operatione ; eadem enim ratio in aliis competit. Igitur in Deo non est aliud potentia, et aliud actio.

Item, actio alicujus rei est quoddam complementum potentiæ ejus ; comparatur enim ad potentiam sicut actus secundus ad primum. Divina autem potentia non completur alia quam seipsa, quum sit ipsa Dei essentia. In Deo igitur non est aliud potentia, et aliud actio.

Amplius, sicut potentia activa est aliquid agens, ita essentia ejus est aliquid ens. Sed divina potentia est ejus essentia, ut ostensum est (c. 8). Ergo suum agere est suum esse. Sed ejus esse est sua substantia. Ergo divina actio est sua substantia et sic idem quod prius.

Adhuc, actio quæ non est substantia agentis inest ei sicut accidens subjecto ; unde et actio inter novem prædicamenta accidentis computatur. In Deo autem non potest esse aliquid per modum accidentis. In Deo igitur sua actio non est aliud a sua substantia et a sua potentia.

CAPUT X.

QUALITER POTENTIA IN DEO DICATUR.

Quia vero nihil est suiipsius principium, quum divina actio non sit aliud quam ejus potentia, manifestum est ex prædictis quod potentia non dicitur in Deo sicut principium actionis, sed sicut principium facti. Et quia potentia respectum ad alterum importat in ratione principii (est enim potentia activa principium agendi in aliud, ut per Philosophum (Metaphysic., V, text. comm. 17) patet), manifestum est ex prædictis quod potentia dicitur in Deo per respectum ad facta, secundum rei veritatem, non per respectum ad actionem, nisi secundum modum intelligendi, prout intellectus noster diversis conceptionibus utrumque considerat, divinam scilicet potentiam et ejus actionem.

Unde, si aliquæ actiones Deo conveniant, quæ non in aliquod factum transeant, sed maneant in agente, respectu harum non dicitur in Deo potentia, nisi secundum modum intelligendi, non secundum rei veritatem. Hujusmodi autem actiones sunt intelligere et velle. Potentia igitur Dei, proprie loquendo, non respicit hujusmodi actiones, sed solos effectus. Intellectus igitur et voluntas in Deo non sunt ut potentiæ, sed solum ut actiones.

Patet etiam ex prædictis quod multitudo actionum, quæ Deo attribuuntur, ut intelligere, velle, producere res, et similia, non sunt diversæ res, cum quælibet harum actionum in Deo sit ipsum ejus esse, quod est unum et idem. Quomodo autem multiplicitas significationis unius rei unitati non præjudicet, ex his quæ in primo libro ostensa sunt (c. 31) manifestum esse potest.

CAPUT XI.

QUOD DE DEO DICATUR ALIQUID RELATIVE AD CREATURAS.

Cum autem potentia Deo conveniat respectu suorum effectuum, potentia autem rationem principii habeat, ut (c. 10) dictum est, principium autem relative ad principiatum dicatur, manifestum est quod aliquid relative potest dici de Deo in respectu suorum effectuum.

Item, non potest intelligi aliquid relative dici ad alterum, nisi e converso illud relative diceretur ad ipsum; sed res aliæ relative dicuntur ad Deum, utpote secundum suum esse quod a Deo habent, ut ostensum est (l. I, c. 13), ab ipso dependentes. Deus igitur e converso relative ad creaturas dicetur.

Adhuc, similitudo est relatio quædam. Deus autem, sicut et cætera agentia, sibi simile agit. Dicitur igitur aliquid relative de ipso.

Amplius, scientia ad scitum relative dicitur. Deus autem non solum suiipsius, sed etiam aliorum scientiam habet. Igitur aliquid relative dicitur de Deo ad alia.

Adhuc, movens dicitur relative ad motum, et agens ad factum. Deus autem est agens et movens non motum, ut ostensum est (l. I, c. 13). Dicuntur igitur de ipso relationes.

Item, primum relationem quamdam importat. Similiter et summum. Ostensum est autem (l. I, c. 13 et 14) ipsum esse ens primum et summum bonum. Patet igitur quod multa de Deo relative dicuntur. (I part., q. XIII, art. 7; et *De pot.*, q. VII, art. 8.)

CAPUT XII.

QUOD RELATIONES DICTÆ DE DEO AD CREATURAS NON SUNT REALITER IN DEO.

Hujusmodi autem relationes, quæ sunt ad suos effectus, realiter in Deo esse non possunt. Non enim in eo esse possent sicut accidentia in subjecto, cum in ipso nullum sit accidens, ut in primo libro (c. 23) ostensum est. Nec etiam possent esse ipsa Dei substantia; cum enim relativa secundum suum esse ad aliud quodammodo se habent, ut Philosophus dicit in *Prædicamentis*, (cap. Ad aliquid), oporteret quod Dei substantia hoc ipsum quod est ad aliud diceretur. Quod autem ipsum quod est ad aliud dicitur, quodammodo ab ipso dependet, cum nec esse, nec intelligi sine eo possit. Oporteret igitur quod Dei substantia ab alio extrinseco esset dependens; et sic non esset per seipsum necesse esse, ut in primo libro (c. 15) ostensum est. Non sunt igitur hujusmodi relationes secundum rem in Deo.

Item, ostensum est (l. I, c. 28) quod Deus omnium entium est prima mensura. Comparatur igitur Deus ad alia entia sicut scibile ad scientiam nostram, quod ejus mensura est. Nam ex eo quod res est vel non est, opinio et oratio vera vel falsa est, secundum Philosophum in *Prædicamentis* (cap. De substantia). Scibile autem licet ad scientiam relative dicatur, tamen relatio secundum rem in scibili non est, sed in scientia tantum. Unde, secundum Philosophum in quinto *Metaph.* (text. comm. 20), scibile dicitur relative, non quia ipsum referatur, sed quia aliquid aliud refertur ad ipsum. Dictæ igitur relationes in Deo non sunt realiter.

Adhuc, relationes prædictæ dicuntur de Deo non solum respectu eorum quæ sunt actu, sed etiam respectu eorum quæ sunt in potentia, quia et eorum scientiam habet, et respectu eorum dicitur et primum ens et summum bonum. Sed ejus quod est actu ad id quod non est actu sed potentia non sunt relationes reales : alias sequeretur quod essent infinitæ relationes actu in eodem, cum numeri infiniti in potentia sint majores binario, quibus omnibus ipse est prior. Deus autem non aliter refertur ad ea quæ sunt actu, quam ad ea quæ sunt potentia ; quia non mutatur ex hoc quod aliqua producit : non igitur refertur ad alia per relationem realiter in ipso existentem.

Amplius, cuique aliquid de novo advenit, necesse est illud mutari, vel per se, vel per accidens. Relationes autem quædam de novo dicuntur de Deo, sicut quod est dominus, aut gubernator hujus rei, quæ de novo incipit esse. Si igitur prædicaretur aliqua relatio realiter in Deo existens, sequeretur quod aliquid Deo de novo adveniret, et sic quod mutaretur vel per se, vel per accidens : cujus contrarium (l. I, c. 13) ostensum est. (I *Sent.*, dist. 30, q. I, art. 1 ; et *De pot.*, q. VII, art. 10.)

CAPUT XIII.

QUOMODO PRÆDICTÆ RELATIONES DE DEO DICANTUR.

Non autem potest dici quod relationes prædictæ sint existentes exterius, quasi res aliquæ extra Deum. Cum enim Deus sit primum entium, et summum bonorum, oporteret ad illas etiam relationes, quæ sunt aliquæ res, Dei relationes alias considerare. Et si illæ sint iterum res aliquæ, oportebit iterum tertias adinvenire, et sic in infinitum. Non igitur relationes quibus Deus ad res alias refertur, sunt res aliquæ extra Deum existentes.

Item, duplex est modus quo aliquid denominative prædicatur. Denominatur enim aliquid ab eo quod extra ipsum est, sicut a loco dicitur aliquis esse alicubi, et a tempore, aliquando. Aliquid vero denominatur ab eo quod inest, sicut ab albedine albus. A relatione vero non invenitur aliquid denominari quasi exterius existente, sed inhærente : non enim denominatur aliquis pater nisi a paternitate quæ ei inest. Non igitur potest esse quod relationes quibus Deus ad creaturam refertur, sint res aliquæ extra ipsum.

Cum igitur ostensum sit (c. 13) quod non sint in ipso realiter, et tamen dicantur de eo, relinquitur quod ei attribuantur solum secundum intelligentiæ modum, ex eo quod alia referuntur ad ipsum. Intellectus enim noster, intelligendo aliquid referri ad alterum, eo intelligit relationem illius ad ipsum, quamvis secundum rem quandoque non referatur.

Et sic etiam patet quod alio modo dicuntur de Deo prædictæ relationes et alia quæ de Deo prædicantur. Nam omnia alia, ut sapientia, voluntas, ejus essentiam prædicant, relationes vero prædictæ minime, sed secundum modum intelligendi tantum. Nec tamen intellectus est falsus. Ex hoc enim ipso quod intellectus noster intelligit relationes divinorum effectuum terminari in ipsum Deum, aliqua prædicat relative de ipso : sicut et scibile relative intelligimus et significamus ex hoc quod scientia refertur ad ipsum. (*De pot.*, q. VII, art. 11.)

CAPUT XIV.

QUOD MULTAS RELATIONES DICI DE DEO NON DEROGAT EJUS SIMPLICITATI.

Patet etiam ex his quod divinæ simplicati non derogat, si multæ relationes de ipso dicantur, quamvis ejus essentiam non significent, quia sequuntur intelligendi modum. Nihil enim prohibet intellectum nostrum intelligentem multa, multipliciter referri ad id quod est in se simplex; ut sic ipsum simplex sub multiplici relatione consideret; et quanto aliquid est magis simplex, tanto est majoris virtutis, et principium plurium, ac per hoc multiplicius relatum intelligitur : sicut punctum plurium est pricipium quam linea, et linea quam superficies. Hoc igitur ipsum quod multa relative de Deo dicuntur, ejus summæ simplicitati attestatur.

CAPUT XV.

QUOD DEUS SIT OMNIBUS CAUSA ESSENDI.

Quia vero ostensum est quod Deus est aliquibus essendi principium, oportet ulterius ostendere quod nihil præter ipsum est nisi ab ipso. Omne enim quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam convenit ei, sicut album homini. Nam quod causam non habet, primum et immediatum est; unde necesse est ut sit per se et secundum quod ipsum. Impossibile est autem aliquod unum duobus convenire, et utrique secundum quod ipsum. Quod enim secundum quod ipsum dicitur, ipsum non excedit : sicut « habere tres angulos duobus rectis æquales » non excedit triangulum, de quo prædicatur, sed eidem convertibiliter est. Si igitur aliquid duobus conveniat, non convenit utrisque secundum quod ipsum est. Impossibile est igitur aliquod unum de duobus prædicari, ita quod de neutro per causam dicatur; sed oportet vel unum esse alterius causam, sicut ignis est causa caloris corpori mixto, cum tamen utrumque calidum dicatur; vel oportet quod aliquid tertium sit causa

utrique, sicut duabus candelis ignis est causa lucendi. Esse autem dicitur de omni eo quod est. Impossibile est igitur esse aliqua duo quorum neutrum habeat causam essendi, sed oportet utrumque acceptorum esse per causam, vel alterum alteri esse causam essendi. Oportet igitur quod ab illo cui nihil est causa essendi sit omne illud quod quocumque modo est. Deum autem supra (l. I, c. 13) ostendimus hujusmodi ens esse, cui nihil sit causa essendi. Ab eo igitur est esse quod quocumque modo est.

Si autem dicatur quod ens non est prædicatum univocum, nihilominus prædicta conclusio sequetur. Non enim de multis æquivoce dicitur, sed per analogiam : et sic oportet fieri reductionem in unum.

Amplius, quod alicui convenit ex sua natura, et non ex aliqua causa, minoratum in eo et deficiens esse non potest. Si enim naturæ aliquid essentiale subtrahitur vel additur, jam altera natura erit, sicut et in numeris accidit, in quibus unitas addita vel subtracta speciem variat. Si autem naturâ vel quidditate rei integra manente, aliquid minoratum inveniatur, jam patet quod illud non simpliciter dependet ex illa natura, sed ex aliqua alia, per cujus remotionem minoratur. Quod igitur alicui minus convenit quam aliis, non convenit ei ex sua natura tantum, sed ex alia causa. Illud igitur erit causa omnium in aliquo genere, cui maxime convenit illius generis prædicatio; unde etiam quod maxime calidum est videmus esse causam caloris in omnibus calidis, et quod maxime lucidum, causam omnium lucidorum. Deus autem est maxime ens, ut (l. I, c. 13) ostensum est. Ipse igitur est causa omnium de quibus ens prædicatur.

Adhuc, secundum ordinem effectuum oportet esse ordinem causarum, eo quod effectus causis suis proportionati sunt; unde oportet quod, sicut effectus proprii reducuntur in causas proprias, ita id quod commune est in effectibus propriis reducatur in aliquam causam communem; sicut, supra particulares causas generationis hujus vel illius, est sol universalis causa generationis; et rex est universalis causa regiminis in regno, supra præpositos regni et etiam urbium singularum. Omnibus autem commune est esse. Oportet igitur quod supra omnes causas sit aliqua causa, cujus sit dare esse. Prima autem causa Deus est, ut supra (l. I, c. 13) ostensum est. Oportet igitur omnia quæ sunt a Deo esse.

Item, quod per essentiam dicitur est causa omnium quæ per participationem dicuntur, sicut ignis est causa omnium ignitorum in quantum hujusmodi. Deus autem est ens per essentiam suam, quia est ipsum esse; omne autem aliud ens est per participationem, quia ens quod sit suum esse non potest esse nisi unum, ut ostensum est (l. I, cap. 13 et 14). Deus igitur est causa essendi omnibus aliis.

Præterea, omne quod est possibile esse et non esse habet aliquam causam, quia, in se consideratum, ad utrumlibet se habet; et sic oportet esse aliquid aliud, quod ipsum ad unum determinet; unde, quum in infinitum procedi non possit, oportet quod sit aliquod necessarium quod sit causa omnium possibilium esse et non esse. Necessarium autem quoddam est habens causam suæ necessitatis, in quo etiam in infinitum procedi non potest, et sic est devenire ad aliquid quod est per se necesse esse; hoc autem esse non potest nisi unum, ut ostensum est (l. I, c. 13 et 42); et hoc est Deus. Oportet igitur omne aliud ab ipso reduci in ipsum sicut in causam essendi.

Amplius, Deus secundum hoc factivus est rerum quod actu est, ut supra (c. 7) ostensum est. ipse autem sua actualite et perfectione omnes rerum perfectiones comprehendit, ut probatum est (l. I, c. 16); et sic est virtualiter omnia. Est igitur ipse omnium factivus. Hoc autem non esset, si aliquid aliud esset natum esse nisi ab ipso : nihil enim natum est esse ab alio et (esse) non ab alio, quia, si natum est non ab alio esse, est per seipsum necesse esse, quod non potest ab alio esse. Nihil igitur potest esse nisi a Deo.

Item, imperfecta a perfectis sumunt originem, ut semen ab animali. Deus autem est perfectissimum et summum ens et summum bonum, ut ostensum est (l. I, c. 13, 28 et 41). Ipse igitur est omnibus causa essendi, præcipue quum ostensum sit (l. I, c. 42) quod tale non possit esse nisi unum.

Hoc autem divina confirmat auctoritas. Dicitur enim, Psal. CXLV, 6 : *Qui fecit cœlum et terram, mare, et omnia quæ in eis sunt*; et Joan., I, 3 : *Omnia per Ipsum facta sunt, et sine Ipso factum est nihil*; et Rom., XI, 36 : *Ex quo omnia, per quem omnia, et in quo omnia, Ipsi gloria in secula.*

Per hoc autem excluditur antiquorum naturalium error, qui ponebant corpora quædam non habere causam essendi; et etiam quorumdam, qui dicunt Deum non esse causam substantiæ cœli, sed solum motus. (I part., q. XLIV, art. 1 ; et *De pot.*, q. III ; art. 5.)

CAPUT XVI.

QUOD DEUS EX NIHILO PRODUXIT RES IN ESSE.

Ex hoc autem apparet quod Deus in esse res produxit ex nullo præexistente sicut ex materia.

Si enim est aliquid effectus Dei, aut præexistit aliquid illi, aut non. Si non, habetur propositum, scilicet quod Deus aliquem effectum producat ex nullo præexistente. Si autem aliquid illi præexistit, aut est procedere in infinitum, quod non est possibile in causis materialibus, ut Philosophus probat (Metaphys., II, text. comm. 7); aut erit devenire ad aliquod primum quod aliud non præsupponit; quod quidem non potest esse ipse Deus (ostensum est enim (l. I, c. 17) quod ipse non est materia alicujus rei), nec potest esse aliud a Deo, cui Deus non sit causa essendi, ut ostensum est (c. 15). Relinquitur igitur quod Deus, in productione sui effectus, non requirit materiam præjacentem ex qua operetur.

Adhuc, unaquæque materia per formam superinductam contrahitur ad aliquam speciem. Operari ergo ex materia præjacente, superinducendo formam quocumque modo, est agentis ad aliquam determinatam speciem. Tale autem agens est agens particulare; causæ enim causatis proportionales sunt. Agens igitur quod requirit ex necessitate materiam præjacentem ex qua operatur est agens particulare. Deus autem est agens sicut causa universalis essendi, ut supra (c. 15) ostensum est. Igitur ipse, in sua actione, materiam præjacentem non requirit.

Item, quanto aliquis effectus est universalior, tanto habet propriam causam altiorem; quia quanto causa est altior, tanto ad plura virtus ejus extenditur. Esse autem est universalius quam moveri; sunt enim quædam entium immobilia, ut etiam philosophi tradunt, ut lapides et hujusmodi. Oportet ergo quod supra causam quæ non agit, nisi movendo et transmutando, sit illa causa quæ est primum essendi principium. Hoc autem ostendimus (l. I, c. 13) esse Deum. Deus igitur non agit tantummodo movendo et transmutando. Omne autem quod non potest producere res in esse nisi ex materia præjacente, agit solum movendo et transmutando; facere enim aliquid ex materia. est per motum vel mutationem quamdam. Non ergo impossibile est producere res in esse sine materia præjacente. Producit igitur Deus res in esse sine materia præjacente.

Præterea, quod agit tantum per motum et mutationem, non competit universali causæ ejus quod est esse: non enim per motum et mutationem fit ens ex non-ente simpliciter ; sed ens hoc ex non-ente hoc. Deus autem est universale essendi principium, ut ostensum est (c. 15). Non igitur sibi competit agere tantum per motum aut per mutationem ; neque igitur sibi competit indigere præjacente materia ad aliquid faciendum.

Amplius, unumquodque agens sibi simile agit; agit enim secundum quod actu est. Illius igitur agentis erit producere effectum, causando aliquo modo formam materiæ inhærentem, quod est actu per formam sibi inhærentem, et non per totam substantiam suam; unde Philosophus (Metaphys., VII, text. comm. 28) probat quod res materiales, habentes formas in materiis, generantur a materialibus agentibus, habentibus formas in materia, non a formis per se existentibus. Deus autem non est ens actu per aliquid sibi inhærens, sed per totam suam substantiam, ut supra (l. I, c. 18) probatum est. Igitur proprius modus suæ actionis est ut producat rem subsistentem totam, non solum rem inhærentem, scilicet formam in materia. Per hunc autem modum agit omne agens quod materiam in agendo non requirit. Deus igitur materiam præjacentem non requirit in sua actione.

Item, materia comparatur ad agens, sicut recipiens actionem quæ ab ipso est; actus enim, qui est agentis ut a quo, est patientis ut in quo. Igitur requiritur materia ab aliquo agente, ut recipiat actionem ipsius; ipsa enim actio agentis, in patiente recepta, est actus agentis et formæ, aut aliqua inchoatio formæ in ipso. Deus autem non agit actione aliqua, quam necesse sit in aliquo patiente recipi; quia sua actio est sua substantia, ut supra (c. 6) probatum est. Non igitur ad producendum effectum requirit materiam præjacentem.

Præterea, omne agens quod in agendo requirit materiam præjacentem, habet materiam proportionatam suæ actioni, ut quidquid est in virtute agentis totum sit in potentia materiæ; alias non posset in actum producere quidquid est in sua virtute activa, et sic frustra haberet virtutem ad illa. Materia autem non habet talem proportionem ad Deum; non enim in materia est potentia ad quantitatem quamcumque, ut patet per Philosophum (Physic., III, text. comm. 6). Quum ergo divina potentia sit simplex et infinita, ut ostensum est (l. I, c. 18 et 43), Deus igitur non requirit materiam præjacentem ex qua de necessitate agat.

Adhuc, diversarum rerum diversæ sunt materiæ; non enim est eadem materia spiritualium et corporalium, nec corporum cœlestium et corruptibilium; quod quidem ex hoc patet quod recipere, quod est proprietas materiæ, non ejusdem rationis est in prædictis; nam receptio quæ est in spiritualibus est intelligibilis, sicut intellectus recipit species intelligibilium non secundum esse materiæ; corpora vero supercœlestia recipiunt innovationem situs, non autem innovationem essendi, sicut corpora inferiora. Non est igitur una materia quæ sit in potentia ad esse universale. Ipse autem Deus est totius esse causa universaliter. Ipsi igitur nulla materia proportionaliter respondet; non igitur materiam ex necessitate requirit.

Amplius, quorumcumque in rerum natura est aliqua proportio et aliquis ordo, oportet unum eorum esse ab alio, vel ambo ab aliquo tertio: oportet enim ordinem in uno constitui, respondendo ad aliud; alias ordo vel proportio esset a casu, quem in primis rerum principiis ponere est impossibile, quia sequeretur magis omnia alia esse a casu. Si igitur sit aliqua materia divinæ actioni proportionata, oportet vel quod alterum sit ab altero, vel utrumque a tertio. Sed quum Deus sit primum ens et prima causa, non potest esse effectus materiæ, nec potest esse ab aliqua tertia causa. Relinquitur igitur, si invenitur aliqua materia proportionata divinæ actioni, quod illius ipse sit causa.

Adhuc, quod est in entibus primum, oportet esse causam eorum quæ sunt; si enim non essent causata, non essent ab ipso ordinata, ut jam ostensum est (l. I, c. 13). Inter actum autem et potentiam talis est ordo, quod, licet in uno et eodem quod quandoque est potentia, quandoque actu, potentia sit prior tempore quam actus (licet actus sit prior natura), tamen, simpliciter loquendo, oportet actum potentia priorem esse; quod patet ex hoc quod potentia non reducitur in actum nisi per ens actu. Sed

materia est ens in potentia. Ergo oportet quod Deus, qui est actus primus et purus, sit simpliciter ea prior, et per consequens causa ipsius. Non ergo suæ actioni præsupponitur materia ex necessitate.

Item, materia prima aliquo modo est, quia est ens in potentia. Deus autem est causa omnium quæ sunt, ut supra (c. 15) ostensum est, Deus igitur est causa materiæ primæ, cui nulla præexistit; divina igitur actio materiam præexistentem non requirit.

Hanc autem veritatem divina Scriptura confirmat, dicens : *In principio creavit Deus cœlum et terram* (Gen., I, 1); nihil enim est aliud creare quam absque materia præjacente aliquid in esse producere.

Ex hoc autem confutatur error antiquorum philosophorum, qui ponebant materiæ omnino nullam causam esse, eo quod, in actionibus particularium agentium, semper videbant aliquid actioni præjacere ; ex quo opinionem sumpserunt omnibus communem, quod ex nihilo nihil fit; quod quidem in particularibus agentibus verum est. Ad universalis autem agentis, quod est totius esse activum, cognitionem nondum pervenerant, quem nihil in sua actione præsupponere necesse est. (I part., q. XLIV, art. 1 ; et *De pot.*, q. III, art. 1.)

CAPUT XVII.

QUOD CREATIO NON EST MOTUS NEQUE MUTATIO.

Hoc autem ostenso, manifestum est quod Dei actio, quæ est absque materia præjacente et creatio vocatur, non sit motus neque mutatio, proprie loquendo.

Motus enim omnis vel mutatio est actus exsistentis in potentia secundum quod hujusmodi. In hac autem actione non præexsistit aliquid in potentia quod suscipiat actionem, ut jam ostensum est (c. 16). Igitur non est motus neque mutatio.

Item, extrema motus vel mutationis cadunt in eumdem ordinem : vel quia sunt sub uno genere, sicut contraria, ut patet in motu augmenti et alterationis et secundum locum lationis; vel quia communicant in una potentia materiæ, ut privatio et forma in generatione et corruptione. Neutrum autem potest dici in creatione; potentia enim ibi non est, nec aliquid ejusdem generis quod præsupponatur creationi, ut probatum est (cap. 16). Igitur non est ibi neque motus neque mutatio.

Præterea, in omni mutatione vel motu, oportet esse aliquid aliter se habens nunc quam prius ; hoc enim ipsum nomen mutationis ostendit. Ubi autem tota substantia rei in esse producitur, non potest esse aliquod idem aliter et aliter se habens; quia illud non esset productum, sed productioni præsuppositum. Non est ergo creatio mutatio.

Adhuc, oportet quod motus vel mutatio duratione præcedat id quod fit per durationem, vel motum ; quia factum esse est principium quietis, et terminus motus : unde oportet omnem mutationem esse motum, vel terminum motus, qui est successivus ; et propter hoc quod fit non est : quia quamdiu durat motus aliquid fit et non est : in ipso autem termino motus, in quo incipit quies, jam non fit aliquid, sed factum est. In creatione autem non potest hoc esse, quia si ipsa creatio præcederet ut motus vel mutatio, oporteret sibi præstitui aliquod subjectum, quod est contra creationis rationem. Creatio igitur non est motus, neque mutatio. (I part., q. XLV, art. 2, ad 2, et 3; et II *Sent.*, dist. 1, q. I, art. 2; et *De pot.*, q. III, art. 2.)

CAPUT XVIII.

QUOMODO SOLVANTUR RATIONES CONTRA CREATIONEM AB ÆTERNO.

Ex hoc autem apparet vanitas impugnantium creationem per rationes sumptas ex natura motus vel mutationis, utpote quod oportet creationem, sicut cæteros motus vel mutationes, esse in aliquo subjecto, et quod oportet non esse transmutari in esse, sicut ignis transmutatur in aerem. Non enim est creatio mutatio, sed ipsa dependentia esse creati ad principium a quo instituitur, et sic est de genere relationis : unde nihil prohibet eam in creato esse sicut in subjecto. Dicitur tamen creatio esse mutatio quædam, secundum modum intelligendi tantum, in quantum scilicet intellectus noster accipit unam et eamdem rem ut non existentem prius et postea existentem.

Apparet autem, si creatio relatio quædam est, quod res quædam etiam est, neque increata est, neque alia relatione creata. Cum enim effectus creatus realiter dependeat a creatore, oportet hujusmodi relationem esse rem quamdam. Omnis autem res a Deo in esse producitur. Est igitur in esse a Deo producta, non tamen alia creatione creata quam ipsa creatura prima, quæ per eam creata dicitur, quia accidentia et formæ, sicut per se non sunt, ita nec per se creantur, cum creatio sit productio entis : sed sicut in alio sunt, ita in aliis creatis creantur.

Præterea, relatio non refertur per aliam relationem, quia sic esset abire in infinitum, sed per seipsam refertur, quia essentialiter relatio est. Non igitur alia creatione opus est, qua ipsa creatio creatur, et sic in infinitum procedatur.

CAPUT XIX.

QUOD CREATIO NON SIT SUCCESSIVA.

Apparet autem ex prædictis quod omnis creatio absque successione est. Nam successio propria est motui. Creatio autem neque est motus, neque terminus motus, sicut mutatio. Igitur nulla est in ipsa successio.

Item, in omni motu successivo est aliquid medium inter ejus extrema : quia medium est ad quod continue motum prius venit, quam ad ultimum. Inter esse autem et non esse, quæ sunt quasi extrema creationis, non potest esse aliquid medium, igitur non est ibi aliqua successio.

Adhuc, in omni factione in qua est successio, fieri est ante factum esse, ut probatur in sexto *Physic.* (text. comm. 59). Hoc autem in creatione non potest accidere; quia fieri, quod præcederet factum esse creaturæ, indigeret aliquo subjecto, quod non posset esse ipsa creatura, de cujus creatione loquimur, quia illa non est ante factum esse, nec etiam in factore. Non enim moveri est actus moventis, sed moti. Relinquitur igitur quod fieri haberet pro subjecto aliquam materiam facti præexistentem, quod est contra creationis rationem. Impossibile est igitur in creatione successionem esse.

Amplius, omnem factionem successivam in tempore oportet esse. Prius enim et posterius in motu numerantur tempore. Simul autem dividitur tempus et motus, et id super quod transit motus. Quod quidem in motu locali manifestum est. Nam in medietate temporis regulariter motum pertransit medium magnitudinis. Divisio autem in formis, respondens divisioni temporis, attenditur secundum intensionem et remissionem, ut, si aliquid in tanto tempore tantum calefit, in minori minus. Secundum hoc igitur potest esse successio in motu, vel quacumque factione, quod id,

secundum quod est motus, est divisibile vel secundum quantitatem, sicut in motu locali et in augmento, vel secundum intensionem et remissionem, sicut in alteratione. Hoc autem secundum contingit dupliciter : uno modo, quia ipsa forma, quæ est terminus motus, est divisibilis secundum intensionem et remissionem ; sicut patet cum aliquid movetur ad albedinem ; alio modo, quia talis divisio contingit in dispositionibus ad talem formam, sicut fieri ignis successivum est propter alterationem præcedentem circa dispositiones ad formam. Ipsum autem esse substantiale creaturæ non est divisibile modo prædicto ; quia substantia non suscipit magis et minus ; nec in creatione præcedunt dispositiones, materia non præexistente : nam dispositio ex parte materiæ est. Relinquitur igitur quod in creatione non possit esse aliqua successio.

Præterea, successio in rerum factionibus ex defectu materiæ provenit, quæ non convenienter est a principio ad receptionem formæ disposita : unde quando materia jam perfecte disposita est ad formam, eam recipit in instanti : et inde est quod, quia diaphanum semper est in ultima dispositione ad lucem, statim ad præsentiam lucidi in actu illuminatur ; nec aliquis motus præcedit ex parte illuminabilis, sed solum motus localis ex parte illuminantis, per quem fit præsens. In creatione autem nihil præexigitur ex parte materiæ, nec aliquid deest agenti ad agendum, quod postea per motum ei eveniat, cum sit immobilis, ut (l. I, c. 13) ostensum est. Relinquitur igitur quod creatio sit in instanti : unde simul aliquid, dum creatur, creatum est, sicut simul illuminatur et illuminatum est.

Et unde est quod Scriptura divina creationem rerum in indivisibili factam pronuntiat dicens : *In principio creavit Deus cœlum et terram* (Gen., I, 1). Quod quidem principium Basilius principium temporis exponit, quod oportet esse indivisibile, ut in sexto *Phys.* probatur (text. comm. 24 et infra).

CAPUT XX.

QUOD NULLUM CORPUS POTEST CREARE.

Ex hoc autem evidenter apparet quod nullum corpus potest aliquid per modum creationis producere. Nullum enim corpus agit, nisi moveatur, eo quod oporteat agens et patiens esse simul, vel faciens et factum. Simul autem sunt, quæ in eodem loco sunt, ut habetur in quinto *Phys.* (text. comm. 22); locum autem non acquirit corpus nisi per motum : nullum autem corpus movetur nisi in tempore : quicquid igitur fit per actionem corporis, fit successive. Creatio autem, ut ostensum est (c. 19), non habet successionem. Nihil igitur potest a corpore quocumque per modum creationis produci.

Præterea, omne agens quod agit in quantum movetur, de necessitate movet illud in quod agit : factum enim et passum consequitur dispositionem facientis et agentis, eo quod omne agens agit sibi simile : unde, si agens non in eadem dispositione se habens agit, in quantum per motum variatur, oportet quod etiam in patiente et facto quædam renovatio dispositionum fiat, quod sine motu esse non potest. Omne autem corpus non movet nisi motum, ut probatum est. Nihil igitur fit a corporis actione nisi per motum vel mutationem facti. Creatio autem non est mutatio, nec motus, ut ostensum est. Igitur nullum corpus potest aliquid causare creando.

Item, cum agens et factum oporteat sibi esse similia, non potest esse productivum totius substantiæ facti quod non tota sua substantia agit ; sicut e converso probat Philosopus in septimo *Metaph.* (text. comm. 28) quod forma sine materia, quæ tota se agit, non potest esse causa proxima generationis, secundum quam sola forma in actum educitur. Nullum autem

corpus tota sua substantia agit, etsi totum agat; quia, cum omne agens agat per formam qua actu est, illud solum per totam suam substantiam agere poterit, cujus est tota substantia forma : quod de nullo corpore potest dici, cum omne corpus habeat materiam, eo quod omne corpus est mutabile. Ergo nullum corpus potest aliquid producere secundum totam ejus substantiam, quod est de ratione creationis.

Amplius, creare non est nisi potentiæ infinitæ; tanto enim est majoris potentiæ agens aliquod, quanto potentiam magis ab actu distantem in actum reducere potest : ut quod potest ex aqua ignem facere, quam quod ex aere. Unde, ubi omnino potentia præexistens subtrahitur, exceditur omnis determinatæ distantiæ proportio, et sic necesse est potentiam agentis, quæ aliquid instituit, nulla potentia præexistente, excedere omnem proportionem quæ posset considerari ad potentiam agentis aliquid ex materia facientis. Nulla autem potentia corporis est infinita, ut probatur a Philosopho in octavo *Phys.* (text. comm. 28.) Nullum igitur corpus potest aliquid creare, quod est ex nihilo aliquid facere.

Adhuc, movens et motum, faciens et factum oportet simul esse, ut probatur in septimo *Phys.* (text. nommun. 10). Corpus autem agens non potest adesse suo effectui nisi per contactum, quo tangentia ultima fiunt simul : unde impossibile est aliquod corpus agere nisi tangendo. Tactus autem alicujus ad alterum est; et sic, ubi non est aliquid præexistens præter agens, sicut in creatione accidit, tactus esse non potest. Nullum igitur corpus potest agere creando.

Patet igitur falsitas positionis quorumdam dicentium substantiam cœlestium corporum causam materiæ elementorum esse, cum materia causam habere non possit, nisi id quod creando agit, eo quod ipsa est primum motus et mutationis subjectum. .(I part., q. XLV, art. 5; et *De ver.,* q. 5, art. 9.)

CAPUT XXI.

QUOD SOLIUS DEI EST CREARE.

Ex præmissis etiam ulterius ostendi potest quod creatio est propria Dei actio, et quod ejus solius est creare. Cum enim secundum ordinem agentium sit ordo actionum, eo quod nobilioris agentis nobilior est actio, oportet quod prima actio sit primi agentis propria. Creatio autem est prima actio, eo quod nullam aliam præsupponit, omnes autem aliæ præsupponunt eam. Est igitur creatio propria Dei solius actio, qui est agens primum.

Item, ex hoc ostensum est (c. 15) quod Deus creat res, quia nihil potest esse, præter ipsum, ab eo non creatum. Hoc autem nulli alii convenire potest, cum nihil aliud sit universalis causa essendi. Soli igitur Deo competit creatio sicut propria ejus actio.

Adhuc, effectus suis causis proportionabiliter respondent, ut scilicet effectus in actu causis actualibus attribuamus, et effectus in potentia, causis quæ sunt in potentia, et similiter effectus particulares causis particularibus, universalibus vero universales, ut docet Philosophus in secundo *Phys.* (text. comm. 38). Esse autem est causatum primum, quod ex ratione suæ communitatis apparet. Causa igitur propria essendi est agens primum et universale, quod Deus est : alia vero agentia non sunt causæ essendi simpliciter, sed causæ essendi hoc, ut hominem vel album : esse autem simpliciter per creationem causatur, quæ nihil præsupponit, quia non potest aliquid præexistere quod sit extra ens simpliciter : per alias autem factiones fit hoc ens vel tale : nam ex ente præexistente fit hoc ens vel tale. Ergo creatio est propria Dei actio.

Amplius, quicquid est causatum secundum aliquam naturam, non potest esse prima causa illius naturæ, sed secunda et instrumentalis. Socrates enim, quia habet suæ humanitatis causam, non potest esse prima humanitatis causa; quia, cum humanitas sua sit ab aliquo causata, sequeretur quod esset suiipsius causa, cum sit id quod est per humanitatem; et ideo oportet quod generans univocum sit quasi agens instrumentale respectu ejus quæ est causa primaria totius speciei. Et inde est quod oportet omnes causas inferiores agentes reduci in causas superiores, sicut instrumentales in primarias. Omnis autem alia substantia præter Deum est causata in quantum habet esse causatum ab alio, ut supra probatum est. Impossibile est igitur quod sit causa essendi, nisi sicut instrumentalis et agens in virtute alterius. Instrumentum autem nunquam adhibetur nisi ad causandum aliquid per viam motus. Est enim ratio instrumenti quod sit movens motum; creatio autem non est motus, ut ostensum est (c. 17). Nulla igitur substantia præter Deum potest aliquid creare.

Item, instrumentum adhibetur propter convenientiam ejus cum causato, ut sit medium inter causam primam et causatum, et attingat utrumque, et sic influentia primi perveniat ad causatum per instrumentum. Unde oportet quod sit aliquid recipiens primo influentiam, in eo quod per instrumentum causatur; quod est contra rationem creationis, nam nihil præsupponit. Relinquitur igitur, quod nihil aliud præter Deum potest creare, neque sicut principale agens, neque sicut instrumentum.

Præterea, omne agens instrumentale exequitur actionem principalis agentis per aliquam actionem propriam et connaturalem sibi; sicut calor naturalis generat carnem dissolvendo et digerendo, et serra operatur ad factionem scamni, secando. Si igitur aliqua natura sit quæ operatur ad creationem, sicut instrumentum primi creantis, oportet quod hoc operetur per aliquam actionem debitam et propriam suæ naturæ. Effectus autem respondens actioni propriæ instrumenti est prior in via generationis quam effectus respondens principali agenti; ex quo provenit quod primo agenti finis ultimus respondet. Prior enim est sectio ligni quam forma scamni, et digestio cibi quam generatio carnis. Oportebit igitur aliquid esse effectum per propriam operationem instrumentalis creantis, quod sit prius in via generationis quam esse, quod est effectus respondens actioni primi creantis. Hoc autem est impossibile : nam quanto aliquid est communius, tanto est prius in via generationis, sicut prius est animal quam homo in generatione hominis, ut Philosophus dicit in libro *De generatione animalium.* Impossibile est ergo quod aliqua creatura creet, neque sicut principale agens, neque instrumentaliter.

Item, quod est secundum aliquam naturam tantum, non potest esse simpliciter illius naturæ causa. Esset enim suiipsius causa. Potest autem esse causa illius naturæ in hoc, sicut Plato est causa humanæ naturæ in Socrate, non autem simpliciter, eo quod ipse est creatus in humana natura. Quod autem est causa alicujus in hoc est attribuens naturam communem alicui, per quod specificatur vel individuatur : quod non potest esse per creationem, quæ nihil præsupponit cui aliquid attribuatur per actionem. Impossibile est igitur aliquod ens creatum esse causam alterius per creationem.

Amplius, cum omne agens agat secundum quod actu est, oportet modum actionis esse secundum modum actus ipsius rei; unde calidum quod magis est in actu caloris magis calefacit. Cujuscumque igitur actus determinatur ad genus et ad speciem et accidens, ejus virtutem oportet esse determinatam ad effectus similes agenti, in quantum hujusmodi, ex eo quod omne agens agit sibi simile. Nihil autem quod habet esse determinatum potest esse simile effectui ejusdem generis vel speciei, nisi secundum rationem generis vel speciei. Nam secundum

quod est hoc aliquid, unumquodque est ab alio distinctum. Nihil igitur cujus esse finitum est, potest per suam actionem esse causa alterius, nisi quantum ad hoc quod habet genus vel speciem, non autem quantum ad hoc quod subsistit ab aliis distinctum. Omne igitur agens finitum præsupponit ad suam actionem hoc unde causatum suum individualiter subsistit. Non ergo creat; sed solum hoc est agentis cujus esse est infinitum, quod est omnis entis comprehendens similitudinem, ut supra ostensum est.

Adhuc, cum omne quod fit ad hoc fiat ut sit, oportet, si aliquid fieri dicatur quod prius fuerit, quod hoc non fiat per se, sed per accidens; per se vero illud quod prius non fuerit : ut, si ex albo fiat nigrum, fit quidem nigrum et coloratum, sed nigrum per se, quia fit ex non nigro; coloratum autem per accidens; nam prius coloratum erat. Sic igitur cum fit aliquod ens, ut homo vel lapis, homo quidem per se fit, quia ex non homine, ens autem per accidens, quia non ex non ente simpliciter, sed ex non ente hoc, ut Philosophus dicit in primo *Physic.* (text. comm. 51). Cum ergo aliquid fit omnino ex non ente, ens per se fiet : oportet igitur quod ab eo qui est per se causa essendi procedat; nam effectus proportionaliter reducuntur in causas. Hoc autem est primum ens solum, quod est causa entis, in quantum hujusmodi; alia vero sunt causa essendi per accidens, et non per se. Cum igitur producere ens ex non ente præexistente sit creare, oportet quod solius Dei sit creare.

Huic autem veritati sacræ Scripturæ auctoritas attestatur, quæ Deum omnia creasse affirmat, Gen., I, 1 : *In principio creavit Deus cœlum et terram.* Damascenus etiam in secundo sui libri *(De orthod. fid.)* dicit : « Quicumque vero aiunt angelos creatores esse cujuscumque substantiæ, hi omnes sunt patris sui diaboli filii : creaturæ enim existentes non sunt creatores ».

Per hoc autem destruitur quorumdam philosophorum error qui dixerunt Deum creasse primam substantiam separatam, et ab ea fuisse creatam secundam, et sic quodam ordine usque ad ultimam. (I part., q. XIV, art. 5; et q. LXV, art. 3; et I *Sent.*, dist. 47, q. I, art. 1; et *De pot.*, q. III, art. 5.)

CAPUT XXII.

QUOD DEUS OMNIA POSSIT.

Ex hoc autem apparet quod divina virtus non determinatur ad aliquem unum effectum. Si enim solius Dei creare est, ab ipso immediate producta esse oportet quæcumque a sua causa produci non possunt nisi per modum creationis. Hujusmodi autem sunt omnes substantiæ separatæ, quæ non sunt compositæ ex materia et forma, quas esse nunc supponatur; et similiter omnis materia corporalis. Hæc igitur diversa existentia prædictæ virtutis immediate effectus sunt. Nulla autem virtus producens immediate plures effectus non ex materia est determinata ad unum effectum. Dico autem *immediate,* quia, si per media produceret, posset provenire diversitas ex parte mediarum causarum. Dico etiam *non ex materia,* quia idem agens et eadem actione causat diversos effectus secundum materiæ diversitatem : sicut calor ignis, qui indurat lutum et dissolvit ceram. Dei igitur virtus non est determinata ad unum effectum.

Item, omnis virtus perfecta ad ea omnia se extendit ad quæ suus per se et proprius effectus se extendere potest : sicut ædificativa ad omnia se extendit, si perfecta sit, quæ possunt rationem habere domus. Virtus autem divina est per se causa essendi, et esse est ejus proprius effectus, ut ex dictis (c. 21) patet. Ergo ad omnia illa se extendit quæ rationi

entis non repugnant. Si enim in quemdam tantum effectum virtus ejus posset, non esset per se causa entis, in quantum hujusmodi, sed hujus entis. Rationi autem entis repugnat oppositum entis, quod est non ens. Omnia igitur Deus potest quæ in se rationem non entis non includunt. Hæc autem sunt quæ contradictionem implicant. Relinquitur igitur quod quicquid contradictionem non implicat Deus potest.

Adhuc, omne agens agit in quantum est actu. Secundum igitur modum actus uniuscujusque agentis, est modus suæ virtutis in agendo. Homo enim generat hominem, et ignis ignem. Deus autem est actus perfectus, in se omnium perfectiones habens, ut supra (l. I, c. 28) ostensum est. Est igitur sua virtus activa perfecta ad omnia se habens, quæcumque non repugnant rationi ejus, quod est esse in actu. Hoc autem est solum quod contradictionem implicat. Omnia igitur, præter hoc, Deus potest.

Amplius, omnipotentiæ passivæ respondet potentia activa. Potentia enim propter actum est, sicut materia propter formam. Non potest autem ens in potentia consequi quod sit actu, nisi per voluntatem alicujus existentis in actu. Otiosa igitur esset potentia, nisi esset virtus activa agentis quæ eam in actum reducere possit, cum tamen nihil sit otiosum in rebus naturæ; et per hunc modum videmus, quod omnia quæ sunt in potentia materiæ generabilium et corruptibilium possunt reduci in actum, per virtutem activam quæ est in corpore cœlesti, quod est principium activum in natura. Sicut autem corpus cœleste est primum agens respectu corporum inferiorum, ita Deus est primum agens respectu totius entis creati. Quicquid igitur est in potentia entis creati, totum hoc Deus per suam virtutem activam facere potest. In potentia autem entis creati est omne quod enti creato non repugnat : sicut in potentia naturæ humanæ sunt omnia quæ naturam humanam non tollunt. Omnia igitur Deus potest.

Præterea, quod effectus aliquis non subsit potentiæ alicujus agentis, potest ex tribus contingere : uno modo per hoc quod non habet cum agente affinitatem vel similitudinem ; agens enim omne agit sibi simile aliquo modo : unde virtus quæ est in semine hominis non potest producere brutum vel plantam; hominem autem potest, qui tamen prædicta excedit. Alio modo propter excellentiam effectus qui transcendit proportionem virtutis activæ : sicut virtus activa corporalis non potest producere substantiam separatam. Tertio modo propter materiam determinatam ad effectum in quam agens agere non potest : sicut carpentarius non potest facere serram, quia sua arte non potest agere in ferrum, ex quo fit serra. Nullo autem istorum modorum potest aliquis effectus subtrahi divinæ virtuti. Neque enim propter dissimilitudinem effectus aliquid ei impossibile esse potest, cum omne ens, in quantum habet esse, sit ei simile, ut supra (c. 15) ostensum est. Nec etiam propter effectus excellentiam, cum ostensum sit (l. I, c. 28 et 41) quod Deus est super omnia in bonitate et perfectione. Nec iterum propter defectum materiæ, cum ipse sit causa materiæ, quæ non possibilis est causari, nisi per creationem. Ipse etiam in agendo non requirit materiam, cum nullo præexistente rem in esse producat : et sic propter materiæ defectum ejus actio impediri non potest ab effectus productione. Restat igitur quod divina virtus non determinetur ad aliquem effectum, sed simpliciter omnia potest; quod est eum esse omnipotentem.

Hinc est quod etiam divina Scriptura fide tenendum hoc tradit. Dicitur enim, Gen., XVII, 1, ex ore Dei : *Ego Deus omnipotens : ambula coram me et esto perfectus;* et Job, XLII, 2 : *Scio quia omnia potes*; et Luc., I, 37, ex ore angeli : *Non erit impossibile apud Deum omne verbum.*

Per hoc autem excluditur quorumdam philosophorum error, qui posuerunt a Deo immediate produci unum effectum tantum, quasi virtus ejus ad illius productionem determinata esset, et quod Deus non potest aliquid facere, nisi secundum quod cursus rerum naturalium se habet; de

quibus dicitur, Job, XXII (17) : *Quasi nihil possit Omnipotens, æstimabant eum.* (I part. q. XXV, art. 3, et in I *Sent.*, dist. 20. art. 1 et 2.)

CAPUT XXIII.

QUOD DEUS NON AGAT EX NECESSITATE NATURÆ.

Ex hoc autem ostenditur, quod Deus agit in creaturis non per necessitatem naturæ, sed per arbitrium voluntatis. Omnis enim agentis per necessitatem naturæ virtus determinatur ad unum effectum ; et inde est quod omnia naturalia semper eveniant eodem modo, nisi sit impedimentum ; non autem voluntaria. Divina autem virtus non ordinatur ad unum effectum tantum, ut supra (c. 22) ostensum est. Deus igitur non agit per necessitatem naturæ, sed per voluntatem.

Adhuc, quicquid non implicat contradictionem subest divinæ potentiæ, ut ostensum est (c. 22). Multa autem non sunt in rebus creatis, quæ tamen si essent, contradictionem non implicarent, sicut patet præcipue circa numerum, quantitates, et distentias stellarum, et aliorum corporum, in quibus, si aliter se haberet ordo rerum, contradictio non implicaretur. Multa igitur subsunt divinæ virtuti, quæ in rerum natura non inveniuntur. Quicumque autem eorum quæ potest facere, quædam facit, et quædam non facit, agit per electionem voluntatis, et non per necessitatem naturæ. Deus igitur non agit per necessitatem naturæ, sed per voluntatem.

Item, unumquodque agens hoc modo agit secundum quod similitudo facti est in ipso. Omne enim agens agit sibi simile. Omne autem quod est in altero est in eo per modum ejus in quo est. Cum igitur Deus sit per essentiam suam intelligens, ut supra (l. I, c. 44) probatum est, oportet quod similitudo effectus sui sit in eo per modum intelligibilem. Igitur per intellectum agit. Intellectus autem non agit aliquem effectum nisi mediante voluntate, cujus objectum est bonum intellectum quod movet agentem ut finis. Deus igitur per voluntatem agit, non per necessitatem naturæ.

Amplius, secundum Philosophum in nono *Metaph.* (text. comm. 16) duplex est actio : una quæ manet in agente, et est perfectio ipsius, ut videre ; alia quæ transit in exteriora, et est perfectio facti, sicut comburere in igne. Divina autem actio non potest esse de genere illarum actionum quæ non sunt in agente, cum sua actio sit sua substantia, ut (l. I, c. 45) ostensum est : oportet igitur quod sit de genere illarum actionum, quæ sunt in agente et sunt quasi perfectio ipsius. Hujusmodi autem non sunt nisi actiones cognoscentis et appetentis. Deus igitur agnoscendo et volendo operatur; non igitur per necessitatem naturæ, sed per arbitrium voluntatis,

Adhuc, Deum agere propter finem ex hoc manifestum esse potest, quod universum non est a casu, sed ad aliquod bonum ordinatur, ut per Philosophum patet in duodecimo *Metaph.* (text. comm. 52). Primum autem agens propter finem oportet esse agens per intellectum et voluntatem. Ea enim quæ intellectu carent agunt propter finem, sicut in finem ab alio directa : quod quidem in artificialibus patet : nam sagittæ motus est ad determinatum signum ex directione sagittantis. Simile autem esse oportet in naturalibus; ad hoc enim quod aliquid directe in finem debitum ordinetur, requiritur cognitio ipsius finis et ejus quod est ad finem et debitæ proportionis inter utrumque ; quod solum intelligentis est. Cum igitur Deus sit primum agens, non agit per necessitatem naturæ, sed per intellectum et voluntatem.

Præterea, quod per se agit, prius est eo quod per aliud agit. Omne enim

quod est per aliud reducitur in id quod per se est, ne in infinitum procedatur. Qui autem suæ actionis non est dominus non per se agit; agit enim quasi ab alio actum, non quasi seipsum agens. Oportet igitur primum agens hoc modo agere, quod sui actus dominus sit. Non est autem aliquis sui dominus actus, nisi per voluntatem. Oportet igitur Deum, qui est primum agens, per voluntatem agere, non per necessitatem.

Adhuc, primo agenti debetur prima actio, sicut et primo mobili primus motus. Sed naturaliter actio voluntatis est prior quam actio naturæ: illud enim naturaliter prius est quod est perfectius, licet in unoquoque sit tempore posterius. Actio autem agentis per voluntatem est perfectior, quod ex hoc patet quod perfectiora sunt ea apud nos quæ per voluntatem agunt, quam quæ per naturæ necessitatem. Ergo Deo, qui est primum agens, debetur actio quæ est per voluntatem.

Amplius, ex hoc item apparet quod, ubi conjungitur utraque actio, superior est virtus quæ agit per voluntatem ea quæ agit per naturam et utitur ea quasi instrumento. Nam in homine superior est intellectus, qui agit per voluntatem, quam anima vegetabilis, quæ agit per naturæ necessitatem. Divina autem virtus est suprema in omnibus entibus. Igitur ipsa agit in res omnes per voluntatem, non per naturæ necessitatem.

Item, voluntas habet pro objecto bonum secundum rationem boni; natura autem non attingit ad communem bonitatem, sed ad hoc bonum quod est sua perfectio. Cum igitur omne agens agat secundum quod ad bonum intendit, quia finis movet agentem oportet quod agens per voluntatem ad agens per necessitatem naturæ comparetur, sicut agens universale ad agens particulare. Agens autem particulare se habet ad agens universale sicut ea quæ posterius sunt, et sicut ejus instrumentum. Ergo oportet quod primum agens sit voluntarium, et non per necessitatem naturæ agens.

Hanc etiam veritatem divina Scriptura nos docet. Dicitur enim in Ps. CXXXIV, 6: *Omnia quæcumque voluit, Dominus fecit*; et Eph., I, 11: *Qui operatur omnia secundum propositum voluntatis suæ*. Et Hilarius in libro *De synodis*: « Omnibus creaturis substantiam voluntas Dei attulit »; et infra: « Talia enim cuncta creata sunt, qualia Deus facere voluit ».

Per hoc autem removetur error quorumdam philosophorum, qui dicebant Deum agere per naturæ necessitatem.

CAPUT XXIV.

QUOD DEUS AGIT PER SUAM SAPIENTIAM.

Ex hoc autem apparet quod Deus effectus suos producit secundum suam sapientiam. Voluntas enim ad agendum ex aliqua apprehensione movetur; bonum enim apprehensum est objectum voluntatis. Deus autem est agens per voluntatem, ut ostensum est (c. 23). Cum igitur in Deo non sit nisi intellectualis apprehensio, nihilque intelligat nisi intelligendo se, quem intelligere est sapientem esse, relinquitur quod omnia Deus secundum suam sapientiam operatur.

Item, omne agens agit sibi simile, unde oportet quod secundum hoc agat unumquodque agens secundum quod habet similitudinem sui effectus, sicut ignis calefacit secundum modum sui caloris. Sed in quolibet agente per voluntatem, in quantum hujusmodi, est similitudo sui effectus secundum intellectus apprehensionem; si enim secundum naturæ dispositionem solum inesset similitudo effectus agenti voluntario, non ageret nisi unum, quia ratio naturalis unius est una tantum. Omne igitur agens

Item, ostensum est supra (l. I, c. 95) quod Deus non potest velle aliquod malum; unde patet quod Deus peccare non potest.

Similiter ostensum est supra (l. I, c. 13) quod divina voluntas non potest esse mutabilis. Sic igitur non potest facere id quod est a se volitum non impleri.

Sciendum tamen quod hoc alio modo dicitur non posse a præmissis. Nam præmissa simpliciter Deus nec velle, nec facere potest. Hujusmodi autem Deus potest quidem vel facere, vel velle, si ejus voluntas, vel potentia absolute consideretur, non autem si consideretur, præsupposita voluntate de opposito. Nam voluntas divina respectu creaturarum, necessitatem non habet nisi ex suppositione, ut ostensum est (l. I, c. 83). Et ideo omnes istæ locutiones : *Deus non potest facere contraria his quæ disposuit facere*, et quæcumque similiter dicuntur, intelliguntur composite : sic enim implicant suppositionem divinæ voluntatis de opposito. Si autem intelligantur divise, sunt falsæ, quia respiciunt potentiam et voluntatem Dei absolute.

Sicut autem Deus agit per voluntatem, ita et per intellectum et scientiam, ut ostensum est (c. 23 et 24). Pari igitur ratione non potest facere quæ se facturum non præscivit, aut dimittere quæ se facturum præscivit, quia non potest facere quæ facere non vult, aut dimittere quæ vult. Et eodem modo conceditur et negatur utrumque, ut scillicet prædicta non posse dicatur, non quidem absolute, sed sub conditione vel suppositione. (I part, q. XXV, art. 3 et 4).

CAPUT XXVI.

QUOD DIVINUS INTELLECTUS NON COARCTATUR AD DETERMINATOS EFFECTUS.

Quoniam autem ostensum est quod divina potentia ad determinatos effectus non limitatur, ac per hoc, quod ex necessitate naturæ non agit, sed per intellectum et voluntatem ; ne cui forte videatur quod ejus intellectus, vel scientia ad determinatos effectus solummodo possit extendi, et sic agat ex necessitate scientiæ, quamvis non ex necessitate naturæ ; restat ostendere quod ejus scientia, vel intellectus nullis effectuum limitibus coarctatur. Ostensum est enim supra (l. I, c. 49) quod Deus omnia alia quæ ab eo procedere possunt, comprehendit, suam essentiam intelligendo, in qua omnia hujusmodi esse necessarium est per aliqualem similitudinem, sicut effectus virtute sunt in causa. Si igitur potentia divina ad effectus determinatos non coarctatur, ut supra (c. 22) ostensum est, necessarium est et de ejus intellectu similem sententiam proferre.

Adhuc, divinæ essentiæ infinitatem supra (l. I, c. 43) ostendimus. Infinitum autem, quantalibet additione finitorum facta, adæquari non potest, quin in infinitum excedat quantalibet finita, si etiam numero infinita existant. Nihil aliud præter Deum constat esse secundum essentiam infinitum, cum omnia alia secundum essentiæ rationem sub determinatis generibus et speciebus concludantur : quomodocumque igitur et quantumcumque divini effectus comprehendantur, semper in divina essentia est ut eos excedat, et ita plurium ratio esse possit. Divinus igitur intellectus, qui perfecte divinam essentiam cognoscit, ut supra (l. I, c. 47) ostensum est, omnem finitatem effectuum transcendit : non igitur ex necessitate ad hos vel illos effectus coarctatur.

Item, supra (l. I, c. 69) ostensum est quod divinus intellectus infinitorum est cognitor. Deus autem per sui intellectus scientiam res producit in esse. Causalitas igitur divini intellectus ad finitos effectus non coarctatur.

Amplius, si divini intellectus causalitas ad effectus aliquos, quasi de

necessitate agens, arctaretur, hoc esset respectu illorum qui ab eo producuntur in esse. Hoc autem esse non potest, cum supra (l. I, c. 66) ostensum sit quod Deus intelligit etiam quæ non sunt, nec erunt, nec fuerunt. Non igitur Deus agit ex necessitate sui intellectus, vel scientiæ.

Præterea, divina scientia comparatur ad res ab ipso productas, sicut scientia artificis ad res artificiatas. Quælibet autem ars se extendit ad omnia quæ possunt contineri sub genere subjecto illius artis, sicut ars ædificatoria ad omnes domus. Genus autem objectum divinæ artis est ens, cum ipse per suum intellectum sit universale principium entis, ut (c. 21 et 24) ostensum est. Igitur intellectus divinus ad omnia quibus entis ratio non repugnat suam causalitatem extendit. Hujusmodi enim omnia, quantum est de se, nata sunt sub ente contineri. Non igitur divinus intellectus ad aliquos determinatos effectus coarctatur.

Hinc est quod in Ps. CXLVI, 5, dicitur : *Magnus Dominus, et magna virtus ejus, et sapientiæ ejus non est numerus.*

Per hoc autem excluditur quorumdam philosophorum positio dicentium quod ex hoc quod Deus seipsum intelligit, fluit ab ipso de necessitate talis rerum dispositio, quasi non suo arbitrio limitet singula, et universa disponat, sicut fides catholica profitetur.

Sciendum tamen quod, quamvis divinus intellectus ad certos effectus non coarctetur, ipse tamen sibi statuit determinatos effectus quos per suam sapientiam ordinate producat, sicut, Sap., XI., 21, dicitur : *Omnia in sapientia disposuisti, Domine.*

CAPUT XXVII.

QUOD DIVINA VOLUNTAS AD DETERMINATOS EFFECTUS NON ARCTATUR.

Ex his etiam ostendi potest quod nec ejus voluntas, per quam agit, ad determinatos effectus necessitatem habet. Voluntatem enim suo objecto proportionatam esse oportet. Objectum autem voluntatis est bonum intellectum, ut patet ex supradictis (l. I, c. 72). Voluntas igitur ad quælibet se parata est extendere quæ ei intellectus sub ratione boni proponere potest. Si igitur intellectus divinus ad certos effectus non coarctetur, ut ostensum est (c. 26), relinquitur quod nec divina voluntas determinatos effectus ex necessitate producit.

Præterea, nihil agens per voluntatem producit aliquid non volendo. Ostensum autem est supra (l. I, c. 81), quod Deus, circa alia a se, nihil vult ex necessitate absoluta. Non igitur ex necessitate divinæ voluntatis aliqui effectus procedunt, sed ex ejus libera dispositione.

CAPUT XXVIII.

QUALITER IN RERUM PRODUCTIONE DEBITUM JUSTITIÆ INVENIATUR.

Ostendere autem ex prædictis oportet quod Deus non ex necessitate operatus est in rerum creatione, quasi ex debito justitiæ res in esse produxerit. Justitia enim secundum Philosophum in quinto *Ethic.* (c. 3) ad alterum est, cui debitum reddit. Nihil autem universali rerum productioni præsupponitur, cui aliquid debeatur. Ipsa igitur universalis rerum productio ex debito justitiæ provenire non potuit.

Item, cum justitiæ actus sit reddere unicuique quod suum est, actum justitiæ præcedit actus quo aliquid alicujus suum efficitur, sicut in rebus humanis patet. Aliquis enim laborando meretur suum effici quod retri-

Item, ostensum est supra (l. I, c. 95) quod Deus non potest velle aliquod malum; unde patet quod Deus peccare non potest.

Similiter ostensum est supra (l. I, c. 13) quod divina voluntas non potest esse mutabilis. Sic igitur non potest facere id quod est a se volitum non impleri.

Sciendum tamen quod hoc alio modo dicitur non posse a præmissis. Nam præmissa simpliciter Deus nec velle, nec facere potest. Hujusmodi autem Deus potest quidem vel facere, vel velle, si ejus voluntas, vel potentia absolute consideretur, non autem si consideretur, præsupposita voluntate de opposito. Nam voluntas divina respectu creaturarum, necessitatem non habet nisi ex suppositione, ut ostensum est (l. I, c. 83). Et ideo omnes istæ locutiones : *Deus non potest facere contraria his quæ disposuit facere*, et quæcumque similiter dicuntur, intelliguntur composite : sic enim implicant suppositionem divinæ voluntatis de opposito. Si autem intelligantur divise, sunt falsæ, quia respiciunt potentiam et voluntatem Dei absolute.

Sicut autem Deus agit per voluntatem, ita et per intellectum et scientiam, ut ostensum est (c. 23 et 24). Pari igitur ratione non potest facere quæ se facturum non præscivit, aut dimittere quæ se facturum præscivit, quia non potest facere quæ facere non vult, aut dimittere quæ vult. Et eodem modo conceditur et negatur utrumque, ut scillicet prædicta non posse dicatur, non quidem absolute, sed sub conditione vel suppositione. (I part, q. XXV, art. 3 et 4).

CAPUT XXVI.

QUOD DIVINUS INTELLECTUS NON COARCTATUR AD DETERMINATOS EFFECTUS.

Quoniam autem ostensum est quod divina potentia ad determinatos effectus non limitatur, ac per hoc, quod ex necessitate naturæ non agit, sed per intellectum et voluntatem ; ne cui forte videatur quod ejus intellectus, vel scientia ad determinatos effectus solummodo possit extendi, et sic agat ex necessitate scientiæ, quamvis non ex necessitate naturæ ; restat ostendere quod ejus scientia, vel intellectus nullis effectuum limitibus coarctatur. Ostensum est enim supra (l. I, c. 49) quod Deus omnia alia quæ ab eo procedere possunt, comprehendit, suam essentiam intelligendo, in qua omnia hujusmodi esse necessarium est per aliqualem similitudinem, sicut effectus virtute sunt in causa. Si igitur potentia divina ad effectus determinatos non coarctatur, ut supra (c. 22) ostensum est, necessarium est et de ejus intellectu similem sententiam proferre.

Adhuc, divinæ essentiæ infinitatem supra (l. I, c. 43) ostendimus. Infinitum autem, quantalibet additione finitorum facta, adæquari non potest, quin in infinitum excedat quantalibet finita, si etiam numero infinita existant. Nihil aliud præter Deum constat esse secundum essentiam infinitum, cum omnia alia secundum essentiæ rationem sub determinatis generibus et speciebus concludantur : quomodocumque igitur et quantumcumque divini effectus comprehendantur, semper in divina essentia est ut eos excedat, et ita plurium ratio esse possit. Divinus igitur intellectus, qui perfecte divinam essentiam cognoscit, ut supra (l. I, c. 47) ostensum est, omnem finitatem effectuum transcendit : non igitur ex necessitate ad hos vel illos effectus coarctatur.

Item, supra (l. I, c. 69) ostensum est quod divinus intellectus infinitorum est cognitor. Deus autem per sui intellectus scientiam res producit in esse. Causalitas igitur divini intellectus ad finitos effectus non coarctatur.

Amplius, si divini intellectus causalitas ad effectus aliquos, quasi de

necessitate agens, arctaretur, hoc esset respectu illorum qui ab eo producuntur in esse. Hoc autem esse non potest, cum supra (l. I, c. 66) ostensum sit quod Deus intelligit etiam quæ non sunt, nec erunt, nec fuerunt. Non igitur Deus agit ex necessitate sui intellectus, vel scientiæ.

Præterea, divina scientia comparatur ad res ab ipso productas, sicut scientia artificis ad res artificiatas. Quælibet autem ars se extendit ad omnia quæ possunt contineri sub genere subjecto illius artis, sicut ars ædificatoria ad omnes domus. Genus autem objectum divinæ artis est ens, cum ipse per suum intellectum sit universale principium entis, ut (c. 21 et 24) ostensum est. Igitur intellectus divinus ad omnia quibus entis ratio non repugnat suam causalitatem extendit. Hujusmodi enim omnia, quantum est de se, nata sunt sub ente contineri. Non igitur divinus intellectus ad aliquos determinatos effectus coarctatur.

Hinc est quod in Ps. CXLVI, 5, dicitur : *Magnus Dominus, et magna virtus ejus, et sapientiæ ejus non est numerus.*

Per hoc autem excluditur quorumdam philosophorum positio dicentium quod ex hoc quod Deus seipsum intelligit, fluit ab ipso de necessitate talis rerum dispositio, quasi non suo arbitrio limitet singula, et universa disponat, sicut fides catholica profitetur.

Sciendum tamen quod, quamvis divinus intellectus ad certos effectus non coarctetur, ipse tamen sibi statuit determinatos effectus quos per suam sapientiam ordinate producat, sicut, Sap., XI., 21, dicitur : *Omnia in sapientia disposuisti, Domine.*

CAPUT XXVII.

QUOD DIVINA VOLUNTAS AD DETERMINATOS EFFECTUS NON ARCTATUR.

Ex his etiam ostendi potest quod nec ejus voluntas, per quam agit, ad determinatos effectus necessitatem habet. Voluntatem enim suo objecto proportionatam esse oportet. Objectum autem voluntatis est bonum intellectum, ut patet ex supradictis (l. I, c. 72). Voluntas igitur ad quælibet se parata est extendere quæ ei intellectus sub ratione boni proponere potest. Si igitur intellectus divinus ad certos effectus non coarctetur, ut ostensum est (c. 26), relinquitur quod nec divina voluntas determinatos effectus ex necessitate producit.

Præterea, nihil agens per voluntatem producit aliquid non volendo. Ostensum autem est supra (l. I, c. 81), quod Deus, circa alia a se, nihil vult ex necessitate absoluta. Non igitur ex necessitate divinæ voluntatis aliqui effectus procedunt, sed ex ejus libera dispositione.

CAPUT XXVIII.

QUALITER IN RERUM PRODUCTIONE DEBITUM JUSTITIÆ INVENIATUR.

Ostendere autem ex prædictis oportet quod Deus non ex necessitate operatus est in rerum creatione, quasi ex debito justitiæ res in esse produxerit. Justitia enim secundum Philosophum in quinto *Ethic.* (c. 3) ad alterum est, cui debitum reddit. Nihil autem universali rerum productioni præsupponitur, cui aliquid debeatur. Ipsa igitur universalis rerum productio ex debito justitiæ provenire non potuit.

Item, cum justitiæ actus sit reddere unicuique quod suum est, actum justitiæ præcedit actus quo aliquid alicujus suum efficitur, sicut in rebus humanis patet. Aliquis enim laborando meretur suum effici quod retri-

butor per actum justitiæ sibi reddit. Ille igitur actus quo primo aliquid suum alicujus efficitur, non potest esse actus justitiæ; sed per creationem res creata primo incipit aliquid suum habere. Non igitur creare ex debito justitiæ procedit.

Præterea, nullus debet aliquid alteri, nisi per hoc quod aliqualiter dependet ab ipso, vel aliquid accipit ab eo, vel ab altero, ratione cujus alteri debet : sic enim filius est debitor patri, quia accipit esse ab eo ; dominus ministro, quia ab eo accipit famulatum quo indiget. Omnis homo proximo, propter Deum, a quo bona cuncta suscepimus. Sed Deus a nullo dependet, nec indiget aliquo quod ab altero suscipiat, ut ex prædictis (l. I, c. 13 et 103) manifeste apparet. Deus igitur non producit res in esse ex aliquo justitiæ debito.

Amplius, in quolibet genere, quod est propter se est prius eo quod est propter aliud. Illud igitur quod est primum simpliciter inter omnes causas, est causa propter seipsum tantum. Quod autem agit ex debito justitiæ non agit propter seipsum tantum : agit enim propter illud cui debet. Deus igitur, cum sit prima causa, et primum agens, res in esse non produxit ex debito justitiæ.

Hinc est quod, Rom., XI, 35, 36, dicitur : *Quis prior dedit illi et retribuetur ei ? quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia* ; et Job, XLI, 2 : *Quis autem dedit mihi, ut reddam ei ? omnia quæ sub cœlo sunt mea sunt.*

Per hoc autem excluditur error quorumdam probare nitentium quod Deus non potest facere nisi quod facit, quia non potest facere nisi quod debet. Non enim ex debito justitiæ res operatur, ut supra ostensum est.

Licet autem universalem rerum productionem nihil creatum præcedat, cui aliquid debitum esse possit, præcedit tamen aliquid increatum, quod est creationis principium. Quod quidem dupliciter considerari potest. Ipsa enim divina bonitas præcedit ut finis, et primum motivum ad creandum, secundum Augustinum qui dicit (*De verb. apost.* serm. 13) : « Quia Deus bonus est, sumus ». Scientia autem ejus et voluntas præcedunt sicut ea quibus res in esse producuntur. Si igitur ipsam divinam bonitatem absolute consideremus, nullum debitum in creatione rerum invenimus. Dicitur enim uno modo aliquid alicui debitum, ex ordine alterius ad ipsum, quod scilicet in ipsum debet referre quod ab ipso accipit : sicut debitum est benefactori quod de beneficiis gratiæ agantur, in quantum ille qui accipit beneficium hoc ei debet. Hic tamen modus debiti in rerum creatione locum non habet, cum non sit aliquid præexistens cui possit competere aliquid Deo debere, nec aliquod ejus beneficium præexistat. Alio modo dicitur aliquid alicui debitum secundum se : hoc enim est ex necessitate alicui debitum quod ad ejus perfectionem requiritur ; sicut homini debitum est habere manus, vel virtutem, quia sine his perfectus esse non potest. Divina autem bonitas nullo exteriori indiget ad sui perfectionem. Non est igitur per modum necessitatis ei debita creaturarum productio.

Adhuc, Deus sua voluntate res in esse produxit, ut supra (c. 27) ostensum est. Non est autem necessarium, si Deus suam bonitatem vult esse, quod velit alia a se produci. Hujus enim conditionalis antecedens est necessarium, non autem consequens. Ostensum est enim in primo libro (c. 80), quod Deus ex necessitate vult suam bonitatem esse, non autem ex necessitate vult alia. Igitur non ex necessitate debetur divinæ bonitati creaturarum productio.

Amplius, ostensum est (c. 23, 26, 27) quod Deus producit res in esse, non ex necessitate naturæ, neque ex necessitate scientiæ, neque voluntatis, neque justitiæ. Nullo igitur modo necessitatis divinæ bonitati est debitum quod res in esse producantur.

Potest tamen dici esse sibi debitum per modum cujusdam condecentiæ. Justitia autem proprie dicta debitum necessitatis requirit ; quod enim ex justitia alicui redditur, ex necessitate juris ei debetur. Sicut igitur crea-

turarum productio non potest dici fuisse ex debito justitiæ, qua Deus creaturæ sit debitor, ita nec ex tali justitiæ debito, quo suæ bonitati sit debitor, si justitia proprie accipiatur. Large tamen justitia accepta potest dici in creatione rerum justitia, in quantum divinam condecet bonitatem.

Si vero divinam dispositionem consideremus, quo modo Deus disposuit suo intellectu et voluntate res in esse producere, sic rerum productio ex necessitate divinæ dispositionis procedit. Non enim potest esse quod Deus aliquid se facturum disposuerit quod postmodum ipse non faciat : alias ejus dispositio vel esset mutabilis, vel infirma. Ejus igitur dispositioni ex necessitate debetur quod impleatur : sed tamen hoc debitum non sufficit ad rationem justitiæ proprie dictæ in rerum creatione, in qua considerari non potest nisi actio Dei creantis. Ejusdem autem ad seipsum non est justitia proprie dicta, ut patet per Philosophum in quinto *Eth.* (c. 3). Non igitur proprie dici potest quod Deus ex debito justitiæ res in esse produxit ea ratione, qua per scientiam et voluntatem se disposuit producturum.

CAPUT XXIX.

QUALITER IN PRODUCTIONE ALICUJUS CREATURÆ POTEST DEBITUM JUSTITIÆ INVENIRI IN COMPARATIONE POSTERIORIS AD PRIOREM.

Si autem alicujus creaturæ productio consideretur, poterit ibi debitum justitiæ inveniri ex comparatione posterioris creaturæ ad priorem. Dico autem priorem non solum tempore, sed natura. Sic igitur in primis divinis effectibus producendis debitum non invenitur, in posteriorum vero productione invenitur debitum, ordine tamen diverso. Nam, si illa quæ sunt priora naturaliter sint etiam priora in esse, posteriora ex prioribus debitum trahunt. Debitum enim est ut, positis causis, habeant actiones per quas producunt effectus. Si vero quæ sunt priora naturaliter sint posteriora in esse, tunc e converso priora debitum trahunt a posterioribus ; sicut medicinam debitum est præcedere, ad hoc quod sanitas consequatur. Utrobique autem hoc commune existit quod debitum sive necessitas sumatur ab eo quod est prius natura, circa id quod est natura posterius. Necessitas autem quæ est a posteriori in esse, licet prius natura, non est absoluta necessitas sed conditionalis ; ut, si hoc debet fieri, necesse est hoc prius esse. Secundum igitur hanc necessitatem in creaturarum productione debitum invenitur tripliciter. Primo, ut sumatur conditionatum debitum a tota rerum universitate ad quamlibet ejus partem, quæ ad perfectionem requiritur universi. Si enim tale universum fieri Deus voluit, debitum fuit ut solem et aquam faceret, et hujusmodi, sine quibus universum esse non potest. Secundo, ut sumatur conditionis debitum ex una creatura ad aliam ; ut, si animalia et plantas Deus esse voluit, debitum fuit ut cœlestia corpora faceret, ex quibus conservantur ; et, si hominem esse voluit, oportuit facere plantas, et animalia et alia hujusmodi, quibus homo indiget ad esse perfectum ; quamvis et hæc et illa ex mera Deus fecerit voluntate. Tertio, ut in unaquaque natura sumatur conditionale debitum ex suis partibus, et proprietatibus, et accidentibus, ex quibus dependet creatura quantum ad esse, vel quantum ad aliquam sui perfectionem ; sicut, supposito quod Deus hominem facere voluit, debitum ex hac suppositione fuit ut animam et corpus in eo conjungeret, et sensus, et alia hujusmodi adjumenta tam intrinseca quam extrinseca ei præberet ; in quibus omnibus, si recte attenditur, Deus creaturæ debitor non dicitur, sed suæ dispositioni implendæ,

Invenitur autem et alius necessitatis modus in rerum natura, secundum

quod aliquid dicitur necessarium absolute : quæ quidem necessitas dependet ex causis prioribus in esse sicut ex principiis essentialibus et causis efficientibus, sive moventibus. Sed iste modus necessitatis in prima rerum creatione locum habere non potest, quantum ad causas efficientes. Ibi enim solus Deus causa efficiens fuit, cujus est solius creare, ut supra (c. 21) ostensum est. Ipse autem non necessitate naturæ, sed voluntate, operatur creando, ut supra (c. 23) ostensum est. Ea vero quæ voluntate fiunt, necessitatem habere non possunt, nisi ex sola finis suppositione, secundum quam debitum est fini ut ea sint per quæ pervenitur ad finem. Sed quantum ad causas formales vel materiales, nihil prohibet etiam in prima rerum creatione necessitatem absolutam inveniri. Ex hoc enim quod aliqua corpora ex elementis fuerint composita, necessarium fuit ea calida aut frigida esse ; et ex hoc quod aliqua superficies producta est triangularis figuræ, necessarium fuit quod tres angulos æquales duobus rectis haberet. Hæc autem necessitas est secundum ordinem effectus ad causam creatam materialem vel formalem. Unde secundum hanc Deus debitor dici non potest, sed magis in creaturam debitum necessitatis cadit. In rerum autem propagatione, ubi jam creatura efficiens invenitur, potest esse necessitas absoluta a causa efficiente creata ; sicut ex motu solis inferiora corpora necessario immutantur.

Sic igitur ex prædictis debiti rationibus justitia naturalis in rebus invenitur et quantum ad rerum creationem et quantum ad rerum propagationem : et ideo Deus dicitur juste et rationabiliter omnia condidisse, et gubernare.

Sic igitur per prædicta excluditur duplex error : eorum scilicet qui divinam potentiam limitantes dicebant Deum non posse facere nisi quæ fecit, quia sic facere debet, et eorum qui dicunt, quod omnia sequuntur simplicem voluntatem absque aliqua alia ratione vel quærenda in rebus vel assignanda.

CAPUT XXX.

QUALITER IN REBUS CREATIS POSSIT ESSE NECESSITAS ABSOLUTA.

Licet autem omnia ex Dei voluntate dependeant sicut ex prima causa, quæ in operando necessitatem non habet nisi ex sui propositi suppositione, non tamen propter hoc absoluta necessitas a rebus excluditur, ut sit necessarium nos fateri omnia contingentia esse : quod posset alicui videri ex hoc quod a causa sua non de necessitate absoluta fluxerint ; cum soleant in rebus esse contingentes effectus qui ex causa sua non de necessitate procedunt. Sunt enim quædam in rebus creatis, quæ simpliciter et absolute necesse est esse. Illas enim res simpliciter et absolute necesse est esse in quibus non est possibilitas ad non esse : quædam autem res sic sunt a Deo in esse productæ, ut in earum natura sit potentia ad non esse ; quod quidem contingit ex hoc quod materia in eis est potentia ad aliam formam. Illæ igitur res in quibus vel non est materia vel (si est) non est possibilis ad aliam formam, non habent potentiam ad non esse. Eas igitur absolute et simpliciter necesse est esse.

Si autem dicatur quod ea quæ sunt ex nihilo, quantum est de se, in nihilum tendunt, et sic in omnibus creaturis inest potentia ad non esse, manifestum est hoc non sequi. Dicuntur enim res creatæ eo modo in nihilum tendere quo sunt ex nihilo : quod quidem non est, nisi secundum potentiam agentis. Sic igitur in rebus creatis non inest potentia ad non esse, sed in Creatore inest potentia ut eis det esse vel eis desinat esse influere, cum non ex necessitate naturæ agat ad rerum productionem, sed ex voluntate, ut (c. 23) ostensum est.

Item, ex quo res creatæ ex divina voluntate in esse prodeunt, oportet

eas tales esse quales Deus eas esse voluit : per hoc autem quod dicitur Deum produxisse res per voluntatem, non per necessitatem, non tollitur quod non voluerit aliquas res esse quæ de necessitate sint, et aliquas quæ sint contingenter, ad hoc quod sit in rebus diversitas ordinata. Nihil igitur prohibet res quasdam, divina voluntate productas, necessarias esse.

Adhuc, ad divinam perfectionem pertinet quod rebus creatis suam similitudinem indiderit, nisi quantum ad illa quæ repugnant ei, quod est esse creatum. Agentis enim perfecti est producere sibi simile, quantum possibile est. Esse autem necesse simpliciter, non repugnat ad rationem esse creati ; nihil enim prohibet aliquid esse necesse, quod tamen suæ necessitatis causam habet, sicut conclusiones demonstrationum. Nihil igitur prohibet quasdam res sic esse productas a Deo ut tamen eas esse sit necesse simpliciter : imo hoc divinæ perfectioni attestatur.

Amplius, quanto aliquid magis distat ab eo quod est per seipsum existens, scilicet Deo, tanto magis propinquum est ad non esse : quanto igitur aliquid est propinquius Deo, tanto magis recedit a non esse. Quæ autem jam sunt, propinqua sunt ad non esse, per hoc quod habent potentiam ad non esse. Illa igitur quæ sunt Deo propinquissima, et per hoc a non esse remotissima, talia esse oportet, ad hoc quod sit rerum ordo completus, ut in eis non sit potentia ad non esse. Talia autem sunt necessaria absolute. Sic igitur aliqua creata de necessitate habent esse.

Sciendum est itaque, quod si rerum creatarum universitas consideretur, prout sunt a primo principio, inveniuntur dependere ex voluntate, non ex necessitate principii, nisi ex necessitate suppositionis, sicut dictum est. Si vero comparentur ad principia proxima, inveniuntur necessitatem habere absolutam ; nihil enim prohibet aliqua principia rerum non ex necessitate produci ; quibus tamen positis, de necessitate sequitur talis effectus : sicut mors animalis hujus necessitatem absolutam habet propter hoc, quod jam ex contrariis est compositum, quamvis ipsum ex contrariis componi non fuisset necessarium absolute. Similiter autem quod tales rerum naturæ a Deo producerentur, voluntarium fuit; quod autem eis sic statutis aliquid proveniat vel existat absolutam necessitatem habet.

Diversimode autem ex diversis causis necessitas sumitur in rebus creatis. Nam, quia sine suis essentialibus principiis, quæ sunt materia et forma, res esse non potest (quod ex ratione principiorum essentialium rei competit), absolutam necessitatem in omnibus habere necesse est. Ex his autem principiis, secundum quod sunt essendi principia, tripliciter sumitur necessitas absoluta in rebus. Uno quidem modo, per ordinem ad esse ejus cujus sunt. Et quia materia, secundum id quod est, ens in potentia est (quod autem potest esse, potest et non esse), ex ordine materiæ necessario res aliquæ corruptibiles existunt ; sicut animal, quia ex contrariis compositum est, et ignis, quia ejus materia contrariorum est susceptiva. Forma autem, secundum id quod est, actus est, et per eam res actu existunt : unde ex ipsa provenit necessitas ad esse in quibusdam. Quod contingit, vel quia res illæ sunt formæ non in materia, et sic non est in eis potentia ad non esse, sed per suam formam semper sunt in virtute essendi, sicut est in substantiis separatis ; vel quia formæ rerum sua perfectione adæquant totam potentiam materiæ, ut sic non remaneat potentia ad aliam formam, nec per consequens ad non esse, sicut est in corporibus cœlestibus. In quibus vero forma non complet totam potentiam materiæ, remanet adhuc in materia potentia ad aliam formam ; et ideo non est in eis necessitas essendi, sed virtus essendi consequitur in eis victoriam formæ super materiam, ut patet in elementis et elementatis. Forma enim elementi non attingit materiam secundum totum ejus posse : non enim fit susceptiva formæ elementi unius, nisi per hoc quod subjicitur alteri parti contrarietatis. Forma vero mixti attingit materiam, secundum quod disponitur per determina-

tum modum mixtionis. Idem autem subjectum oportet esse contrariorum, et mediorum omnium quæ sunt ex commixtione extremorum. Unde manifestum est quod omnia, quæ vel contrarium habent, vel ex contrariis sunt, corruptibilia sunt; quæ autem hujusmodi non sunt sempiterna sunt, nisi per accidens corrumpantur, sicut formæ quæ non subsistunt, sed esse earum est per hoc quod insunt materiæ.

Alio vero modo ex principiis essentialibus est in rebus absoluta necessitas per ordinem ad partes materiæ vel formæ, si contingit hujusmodi principia in aliquibus non simplicia esse. Quia enim materia propria hominis est corpus commixtum, et complexionatum, et organizatum, necessarium est absolute hominem quodlibet elementorum, et humorum, et organorum principalium in se habere. Similiter, si homo est animal rationale et mortale, et hoc est natura vel forma hominis, necessarium est ipsum et animal rationale esse.

Tertio modo, est in rebus necessitas absoluta per ordinem principiorum essentialium ad proprietates consequentes materiam et formam; sicut necesse est serram, quia ex ferro est, duram esse, et hominem, quia animal rationale est, disciplinæ perceptibilem esse.

Necessitas vero agentis consideratur et quantum ad ipsum agere, et quantum ad effectum consequentem. Prima autem necessitatis consideratio similis est necessitati accidentis, quam habet ex principiis formalibus. Sicut enim alia accidentia ex necessitate principiorum essentialium procedunt, ita et actio ex necessitate formæ per quam agens est actu. Sic enim agit ut actu est.

Differenter tamen hoc accidit in actione quæ in ipso agente manet, sicut intelligere et velle, et in actione quæ in alterum transit, sicut calefacere. Nam, in primo genere actionis, sequitur ex forma, per quam agens fit in actu, necessitas actionis ipsius; quia ad esse ejus nihil extrinsecum requiritur in quod actio terminetur. Cum enim sensus fuerit factus in actu per speciem sensibilem, necesse est ipsum sentire, et similiter, cum intellectus est in actu per speciem intelligibilem. In secundo autem genere actionis, sequitur ex forma necessitas actionis quantum ad virtutem agendi. Si enim ignis sit calidus, necessarium est ipsum habere virtutem calefaciendi : non tamen necesse est ipsum calefacere, eo quod ab extrinseco impediri potest.

Nec ad propositum differt, utrum agens sit unus tantum ad actionem sufficiens per suam formam, vel oporteat multos agentes ad unam actionem agendam congregari, sicut multi homines ad trahendam navim : nam omnes sunt ut unus agens, qui fit actu per adunationem eorum ad actionem unam.

Necessitas autem quæ est a causa agente vel movente in effectu vel moto, non tantum dependet a causa agente, sed etiam a conditione ipsius moti, et recipientis actionem agentis, cui vel nullo modo inest potentia ad recipiendum talis actionis effectum, sicut lanæ, ut ex ea fiat prora : vel est potentia impedita per contraria agentia vel contrarias dispositiones inhærentes mobili, aut formas, motore impedito, quo impeditur virtus agentis in agendo, sicut ferrum non liquefit a debili calido. Oportet igitur, ad hoc quod sequatur effectus, quod in passo sit potentia ad recipiendum, et in agente sit victoria supra passum, ut possit ipsum transmutare ad contrariam dispositionem. Et si quidem effectus consequens in passum, ex victoria agentis super ipsum, fuerit contrarius naturali dispositioni patientis, erit necessitas violentiæ, sicut cum lapis projcitur sursum; si vero non fuerit contrarius naturali dispositioni ipsius subjecti, non erit necessitas violentiæ, sed ordinis naturalis, sicut est in motu cœli, qui est a primo agente extrinseco, non tamen est contra naturalem dispositionem mobilis, et ideo non est motus violentus, sed naturalis. Similiter est in alteratione corporum inferiorum a corporibus cœlestibus ; nam naturalis inclinatio est in corporibus inferioribus ad

recipiendam impressionem corporum superiorum. Sic etiam est in generatione elementorum; nam forma inducenda per generationem non est contraria primæ materiæ, quæ est generationis subjectum, licet sit contraria formæ abjiciendæ. Non enim materia sub forma contraria existens est generationis subjectum.

Ex prædictis igitur patet quod necessitas quæ est ex causa agente, in quibusdam dependet ex dispositione agentis tantum; in quibusdam vero ex dispositione agentis et patientis. Si igitur talis dispositio, secundum quam de necessitate sequitur effectus, fuerit necessaria et absoluta in agente et patiente, erit necessitas absoluta in causa agente sicut in his quæ agunt ex necessitate et semper. Si autem non fuerit absolute necessaria, sed possibilis removeri, non erit necessitas ex causa agente, nisi ex suppositione dispositionis utriusque debitæ ad agendum; sicut in his quæ impediuntur interdum in sua operatione vel propter defectum virtutis vel propter violentiam alicujus contrarii. Unde non agunt semper et ex necessitate, sed ut in pluribus.

Ex causa autem finali consequitur in rebus necessitas dupliciter. Uno quidem modo prout est primum in intentione agentis, et quantum ad hoc eodem modo est necessitas ex fine et ab agente. Agens enim in tantum agit in quantum finem intendit, tam in naturalibus quam in voluntariis. In rebus enim naturalibus intentio finis competit agenti secundum suam formam, per quam finis est sibi conveniens. Unde oportet, quod secundum virtutem formæ tendat res naturalis in finem, sicut grave secundum mensuram gravitatis tendit ad medium. In rebus autem voluntariis, tantum voluntas inclinat ad agendum propter finem quem intendit, licet non semper tantum inclinetur ad agendum hæc vel illa quæ sunt propter finem quem appetit, quando finis non solum per hæc vel illa haberi potest, sed pluribus modis. Alio vero modo, est ex fine necessitas secundum quod est posterius in esse. Et hæc est necessitas non absoluta, sed conditionata; sicut dicimus necesse fore ut serra sit ferrea, si debet habere serræ opus.

CAPUT XXXI.

QUOD NON EST NECESSARIUM CREATURAS SEMPER FUISSE.

Ex præmissis autem restat ostendere quod non est necessarium res creatas ab æterno fuisse. Si enim universitatem creaturarum vel quamcumque unam creaturam necesse est esse, oportet quod necessitatem istam habeat ex se, vel ex alio. Ex se quidem eam habere non potest. Ostensum est enim supra (c. 15) quod omne ens oportet esse a primo ente. Quod autem non habet esse a se, impossibile est quod necessitatem essendi a se habeat; quia quod necesse est esse, impossibile est non esse; et sic quod de se habet quod sit necesse esse, de se habet quod non possit essen on ens, et per consequens quod non sit non ens, et ita quod sit ens. Si autem hæc necessitas creaturæ est ab alio, oportet quod sit ab aliqua causa quæ sit extrinseca, quia quicquid accipiatur intrinsecum creaturæ, habet esse ab alio.

Causa autem extrinseca est vel efficiens, vel finis. Ex efficiente vero sequitur quod effectum necesse sit esse per hoc quod agentem necesse est agere; per actionem enim agentis effectus a causa efficiente dependet. Si igitur agentem non necesse sit agere ad productionem effectus, nec effectum necesse est esse absolute. Deus autem non agit ex aliqua necessitate ad creaturarum productionem, ut supra (c. 23) ostensum est. Non est igitur absolute necesse creaturam esse, necessitate pendente a causa efficiente. Similiter nec necessitate pendente a causa finali; ea

enim quæ sunt ad finem, necessitatem a fine non recipiunt, nisi secundum quod finis sine eis vel non potet esse, sicut conservatio vitæ sine cibo, vel non ita bene esse, sicut iter sine equo. Finis autem divinæ voluntatis ex qua res in esse processerunt non potest aliud esse quam sua bonitas, ut ostensum est (l. I, c. 75); quæ quidem a creaturis non dependet nec quantum ad esse, quum sit per se necesse esse, nec quantum ad bene esse, quum sit secundum se perfecta simpliciter; quæ omnia supra (c. 13 et 28) ostensa sunt. Non est igitur creaturam esse absolute necessarium; nec igitur necessarium est ponere creaturam semper fuisse.

Adhuc, quod est ex voluntate non est absolute necessarium, nisi forte quando voluntatem hoc velle est necessarium. Deus autem non per necessitatem naturæ, sed per voluntatem, producit creaturas in esse, ut probatum est (c. 23); nec necessitate vult creaturas esse, ut ostensum est (l. I, c. 81). Non igitur est absolute necessarium creaturas esse, neque ergo necessarium est eas semper fuisse.

Amplius, ostensum est supra (c. 23) quod Deus non agit aliqua actione quæ sit extra ipsum quasi ab ipso exiens et in creaturam terminata, sicut calefactio exit ab igne et terminatur in ligna; sed ejus velle est ejus agere; et hoc modo sunt res secundum quod Deus vult eas esse. Sed necessarium non est quod Deus velit creaturam semper fuisse, quum etiam non sit necessarium Deum velle quod creatura sit omnino, ut ostensum est (l. I, c. 81). Non igitur est necessarium quod creatura semper fuerit.

Item, ab agente per voluntatem non procedit aliquid ex necessitate nisi per rationem alicujus debiti. Ex nullo autem debito Deus creaturam producit, si absolute universalis creaturæ productio consideretur, ut supra (c. 28) ostensum est. Non igitur ex necessitate Deus creaturam producit. Nec igitur necessarium est, si Deus sempiternus sit, quod creaturam ab æterno produxerit.

Præterea, ostensum est supra (c. 29-30) quod absoluta necessitas in rebus creatis non est per ordinem ad primum principium quod per se necesse est esse, scilicet Deum, sed per ordinem ad alias causas quæ non sunt per se necessariæ causæ. Necessitas autem ordinis ad id quod non est per se necesse esse, non cogit aliquid semper fuisse; sequitur enim, si aliquid currit, quod moveatur; non tamen necesse est quod semper motum fuerit, quia ipsum currere non est per se necessarium. Nihil ergo cogit creaturas semper fuisse.

CAPUT XXXII.

RATIONES PROBARE VOLENTIUM ÆTERNITATEM MUNDI, EX PARTE DEI ACCEPTÆ.

Sed quia multorum positio fuit quod mundus semper et ex necessitate fuerit et hoc demonstrare conati sunt, restat rationes eorum ponere, ut ostendatur quod non de necessitate concludunt mundi sempiternitatem.

Primo, autem ponentur rationes quæ sumuntur ex parte Dei;

Secundo, quæ sumuntur ex parte creaturæ (infra, c. 33);

Tertio, quæ sumuntur a modo factionis rerum, secundum quem ponuntur de novo incipere esse (c. 34).

Ex parte autem Dei, ad æternitatem mundi ostendendam, sumuntur rationes hujusmodi.

Omne agens quod non semper agit movetur per se vel per accidens: per se quidem, sicut ignis, qui non semper comburebat, incipit comburere, vel quia de novo accenditur, vel quia de novo transfertur ut sit propinquum combustibili; per accidens autem, sicut motor animalis incipit de novo movere animal, aliquo novo motu facto circa ipsum, vel ex interiori, sicut quum animal expergiscitur, digestione completa,

et incipit moveri; vel ab exteriori, sicut quum de novo veniunt actiones inducentes ad aliquam actionem de novo inchoandam. Deus autem non movetur neque per se neque per accidens, ut probatum est (l. I, c. 13). Deus igitur semper eodem modo agit. Ex sua autem actione res creatæ in esse consistunt. Semper igitur creaturæ fuerunt.

Adhuc, effectus procedit a causa agente per actionem ejus. Sed actio Dei est æterna; alias fieret, de potentia agente, actu agens, et oporteret quod reduceretur in actum ab aliquo priori agente actu, quod est impossibile. Ergo res a Deo creatæ ab æterno fuerunt.

Amplius, posita causa sufficienti, necesse est effectum poni. Si enim adhuc, posita causa, non necesse est effectum poni, possibile igitur erit, causa posita, effectum esse et non esse; consecutio igitur effectus ad causam erit possibilis tantum; quod autem est possibile indiget aliquo quo reducatur in actum; oportebit igitur ponere aliquam esse causam qua fiat ut effectus reducatur in actum, et sic prima causa non erat sufficiens. Sed Deus est causa sufficiens productionis creaturarum; alias non esset causa, sed magis in potentia se ad causam haberet; aliquo enim addito, fieret causa; quod patet esse impossibile. Videtur igitur necessarium quod, quum Deus ab æterno fuerit, creatura etiam fuerit ab æterno.

Item, agens per voluntatem non retardat suum propositum exsequi de aliquo faciendo, nisi propter aliquid in futurum exspectatum quod nondum adest. Et hoc quandoque est in ipso agente, sicut quum exspectatur perfectio virtutis ad agendum aut sublatio alicujus impedientis virtutem: quandoque vero est extra agentem, sicut quum exspectatur præsentia alicujus coram quo actio fiat, vel saltem quum exspectatur præsentia alicujus temporis opportuni quod nondum adest. Si enim voluntas sit completa, statim potentia exsequitur, nisi sit defectus in ipsa; sicut ad imperium voluntatis statim sequitur motus membri, nisi sit defectus potentiæ motivæ exsequentis motum et per hoc patet quod, quum aliquis vult aliquid facere et non statim fiat, oportet quod vel hoc sit propter defectum potentiæ, qui exspectatur removendus, vel quia voluntas non est completa ad hoc faciendum. Dico autem complementum voluntatis esse, quando vult hoc absolute facere omnibus modis; voluntas autem incompleta est, quando aliquis non vult facere hoc absolute, sed existente aliqua conditione quæ nondum adest, vel nisi subtracto impedimento quod adest. Constat autem quod quidquid Deus nunc vult quod sit, ab æterno voluit quod sit; non enim novus motus voluntatis ei advenire potest, nec aliquis defectus vel impedimentum potentiæ ejus adesse potuit, vel aliquid aliud exspectari potuit ad universalis creaturæ productionem, quum nihil aliud sit increatum nisi ipse solus, ut supra (c. 6 et 15) ostensum est. Necessarium igitur videtur quod ab æterno creaturam in esse produxerit.

Præterea, agens per intellectum non præeligit unum alteri nisi propter præeminentiam unius ad alterum. Sed ubi nulla est differentia, non potest esse præeminentia. Ubi igitur nulla est differentia, non fit præelectio unius ad alterum; et propter hoc, ab agente ad utrumlibet se habente æqualiter nulla erit actio, sicut nec a materia; talis enim potentia assimilatur potentiæ materiæ. Non entis autem ad non ens nulla potest esse differentia. Unum igitur non ens non est alteri præeligibile. Sed præter totam creaturarum universitatem nihil est nisi æternitas Dei; in nihilo autem non possunt assignari differentiæ aliquæ momentorum, ut in uno magis oporteat aliquid fieri quam in alio; similiter nec in æternitate, quæ tota est uniformis et simpliciter, ut ostensum est (l. I, c. 15). Relinquitur igitur quod voluntas Dei se æqualiter habet ad producendum creaturam per totam æternitatem. Aut igitur voluntas sua est de hoc quod nunquam creatura sub æternitate ejus constituatur, aut quod semper constet. Non est autem voluntas ejus de hoc quod nunquam creatura sub ejus esse æterno cons-

tituatur, quum pateat creaturas voluntate ejus esse institutas. Relinquitur igitur de necessitate, ut videtur, quod creatura semper fuit.

Adhuc, ea quæ sunt ad finem necessitatem habent ex fine, et maxime in his quæ voluntate aguntur. Oportet igitur quod, fine eodem modo se habente, ea quæ sunt ad finem eodem modo se habeant vel producantur, nisi adveniat nova habitudo eorum ad finem. Finis autem creaturarum ex divina voluntate procedentium est divina bonitas, quæ sola potest esse divinæ voluntatis finis. Quum igitur divina bonitas in tota æternitate eodem modo se habeat in se et in comparatione ad divinam voluntatem, videtur quod eodem modo creaturæ in esse producuntur a divina voluntate in tota æternitate ; non enim potest dici quod aliqua nova relatio eis advenerit ad finem, si penitus ponatur non fuisse ante aliquod determinatum tempus a quo incepisse ponuntur.

Adhuc, quum bonitas divina perfectissima sit, non hoc modo dicitur quod omnia a Deo processerunt propter bonitatem ejus ut ei aliquid ex creaturis accresceret, sed quia bonitatis est ut seipsam communicet, prout possibile est in quo bonitas manifestatur. Quum autem omnia bonitatem Dei participent in quantum habent esse, secundum quod diuturniora sunt, magis bonitatem Dei participant ; unde et esse perpetuum speciei dicitur divinum esse. Bonitas autem divina infinita est. Ejus igitur est ut se in infinitum communicet, non aliquo determinato tempore tantum. Hoc igitur videtur ad divinam bonitatem pertinere ut creaturæ aliquæ ab æterno fuerint.

Hæc igitur sunt ex parte Dei accepta, per quæ videtur quod creaturæ semper fuerint.

CAPUT XXXIII.

RATIONES EX PARTE CREATURARUM SUMPTÆ.

Sunt autem et alia ex parte creaturarum accepta, quæ idem ostendere videntur.

Quæ enim non habent potentiam ad non esse, impossibile est ea non esse. Quædam autem sunt in creaturis in quibus non est potentia ad non esse, non enim potest esse potentia ad non esse nisi in illis quæ habent materiam contrarietati subjectam ; potentia enim ad esse et non esse est potentia ad privationem et formam, quorum subjectum est materia ; privatio vero semper adjungitur formæ contrariæ, quum impossibile sit materiam esse absque omni forma Sed quædam creaturæ sunt, in quibus non est materia contrarietati subjecta, vel quia omnino non habent materiam, sicut substantiæ intellectuales, ut infra (c. 50) ostendetur, vel quia non habent contrarium, sicut corpora cœlestia, quod eorum motus ostendit, qui contrarium non habet. Quasdam igitur creaturas impossibile est non esse ; ergo eas necesse est semper esse.

Item, unaquæque res tantum durat in esse quanta est sua virtus essendi, nisi per accidens, sicut in his quæ violenter corrumpuntur. Sed quædam creaturæ sunt, quibus inest virtus essendi non ad aliquod determinatum tempus, sed ad semper essendum, sicut corpora cœlestia et intellectuales substantiæ ; incorruptibilia enim sunt, quum contrarium non habeant. Relinquitur igitur quod eis competit semper esse. Quod autem incipit esse non semper est. Eis ergo non competit ut esse incipiant.

Adhuc, quandocumque aliquid de novo incipit moveri, oportet quod movens vel motum vel utrumque aliter se habeat nunc quando est motus, quam prius quando non erat motus ; est enim habitudo vel ratio quædam moventis ad motum, secundum quod est movens actu ; relatio autem nova non incipit sine mutatione utriusque vel alterius saltem extremorum.

Quod autem aliter se habet nunc et prius, movetur. Ergo oportet, ante

motum qui de novo incipit, alium motum præcedere in mobili vel in movente. Oportet igitur quod quilibet motus vel sit æternus, vel habeat alium motum ante se. Motus igitur semper fuit; ergo et mobilia, et sic creaturæ semper fuerunt. Deus enim omnino immobilis est, ut ostensum est (l. I, c. 13).

Præterea, omne agens quod generat sibi simile intendit conservare esse perpetuum in specie, quod non potest perpetuo conservari in individuo. Impossibile est autem naturæ appetitum vanum esse. Oportet igitur quod rerum generabilium species sint perpetuæ.

Adhuc, si tempus est perpetuum, oportet motum esse perpetuum, cum sit numerus motuum, et per consequens mobilia esse perpetua, cum motus sit actus mobilis. Sed tempus oportet esse perpetuum. Non enim potest intelligi esse tempus, quin sit *nunc*, sicut nec linea non potest intelligi sine puncto : *nunc* autem semper est finis præteriti et principium futuri. Hæc est enim definitio ipsius *nunc*, et sic quodlibet *nunc* datum habet ante se tempus prius et post se posterius; et ita nullum potest esse primum, neque ultimum. Relinquitur igitur quod mobilia, quæ sunt substantiæ creatæ, sint ab æterno.

Item, omne oportet vel affirmare vel negare. Si igitur ad negationem alicujus sequitur ejus positio, oportet illud esse semper. Tempus autem est hujusmodi; nam si tempus non semper fuit, est accipere prius non esse ipsius quam esse; et similiter, si non sit semper futurum, oportet quod non esse ejus sit posterius ad esse ejus. Prius autem et posterius non potest esse secundum durationem, nisi tempus sit; nam numerus prioris et posterioris tempus est : et sic oportebit tempus fuisse antequam inciperet, et futurum esse postquam desinat. Oportet igitur tempus esse æternum. Tempus autem est accidens, quod sine subjecto esse non potest. Subjectum autem ejus non est Deus, quod est supra tempus, cum sit omnino immobilis, ut probatum est (l. I, c. 13 et 15). Relinquitur igitur aliquam substantiam creatam æternam esse.

Amplius, multæ propositiones sic se habent, quod qui eas negat oportet quod eas ponat, sicut qui negat veritatem esse ponit veritatem esse; ponit enim suam negativam esse veram quam profert : et simile est de eo qui negat hujusmodi principium, contradictionem non esse simul. Negans enim hoc, dicit negationem quam ponit esse veram, oppositam autem affirmationem falsam; et sic non de eodem utrumque verificari. Si igitur id ad cujus remotionem sequitur sua positio, oportet esse semper, ut probatum est, sequitur quod prædictæ propositiones, et omnes quæ in eis sequuntur sint sempiternæ. Hæ autem propositiones non sunt Deus. Ergo oportet aliquid præter Deum esse æternum.

Hæ igitur et hujusmodi rationes sumi possunt ex parte creaturarum, quod creaturæ fuerint semper.

CAPUT XXXIV.

RATIONES AD PROBANDUM ÆTERNITATEM MUNDI EX PARTE FACTIONIS.

Possunt etiam sumi aliæ rationes ex parte ipsius factionis ad idem ostendendum. Quod enim ab omnibus communiter dicitur, impossibile est totaliter esse falsum. Falsa enim opinio, infirmitas quædam intellectus est, sicut et falsum judicium de sensibili proprio, ex infirmitate sensus accidit. Defectus autem per accidens sunt, quia præter naturæ intentionem. Quod autem est per accidens, non potest esse semper et in omnibus; sicut judicium quod de saporibus ab omni gustu datur non potest esse falsum, ita judicium quod ab omnibus de veritate datur non potest esse erroneum. Communis autem sententia est omnium philoso-

phorum, ex nihilo nihil fieri. Oportet igitur esse verum. Si igitur aliquid sit factum, oportet ex aliquo esse factum; quod si etiam factum sit, oportet etiam et hoc ex alio fieri. Non potest autem hoc in infinitum procedere, quia sic nulla generatio compleretur, cum non sit possibile infinita transire. Oportet igitur devenire ad aliquod principium quod non sit factum. Omne autem ens quod non semper fuit, oportet esse factum. Ergo oportet illud ex quo omnia primo fiunt, esse sempiternum. Hoc autem non est Deus, quia ipse non potest esse materia alicujus rei, ut (l. I, c. 17) probatum est. Relinquitur igitur quod aliquid extra Deum sit æternum, scilicet prima materia.

Amplius, si aliquid non se habet eodem modo nunc et prius, oportet illud esse aliqualiter mutatum. Hoc enim est moveri, non eodem modo se nunc et prius habere. Omne autem quod de novo incipit esse, non eodem modo se habet nunc et prius; oportet igitur hoc per aliquem motum accidere vel mutationem. Omnis autem motus vel mutatio in aliquo subjecto est; est enim actus mobilis. Cum autem motus sit prius eo quod fit per motum (cum ad hoc terminetur), oportet ante quodlibet factum præexistere aliquod subjectum mobile; et, cum hoc non sit possibile in infinitum procedere, oportet devenire ad aliquem primum subjectum, non de novo incipiens, sed semper existens.

Adhuc, omne quod de novo esse incipit, antequam esset, possibile erat ipsum esse. Si enim non possibile erat ipsum esse, necesse erat non esse, et sic semper fuisset non ens, et nunquam esse incepisset. Sed quod est possibile esse, est subjectum potentia ens. Oportet igitur ante quodlibet de novo incipiens præexistere subjectum potentia ens; et cum hoc in infinitum procedere non possit, oportet ponere aliquod primum subjectum quod non inceperit esse de novo.

Item, nulla substantia permanens est, dum fit. Ad hoc enim fit ut sit: non igitur fieret, si jam esset. Sed dum fit, oportet aliquod esse quod sit factionis subjectum: non enim factio, cum sit accidens, sine subjecto esse potest. Omne igitur quod fit habet aliquod subjectum præexistens; et cum hoc in infinitum ire non possit, sequitur primum subjectum non esse factum, sed sempiternum. Ex quo ulterius sequitur aliquid præter Deum esse æternum, cum ipse subjectum factionis et motus esse non possit.

Hæ igitur rationes sunt, quibus aliqui, tanquam demonstrationibus inhærentes, dicunt necessarium esse res creatas semper fuisse, in quo fidei catholicæ contradicunt, quæ ponit nihil præter Deum semper fuisse, sed omnia esse cœpisse præter unum Deum æternum.

CAPUT XXXV.

SOLUTIO RATIONUM SUPRA POSITARUM, ET PRIMO QUÆ SUMUNTUR EX PARTE DEI.

Oportet igitur ostendere præmissas rationes non ex necessitate concludere, et primo illas quæ ex parte agentis sumuntur. Non enim oportet quod per se vel per accidens Deus moveatur, si effectus ejus de novo esse incipiunt, ut prima ratio procedebat. Novitas enim effectus indicare potest mutationem agentis, in quantum demonstrat novitatem actionis: non enim potest esse quod in agente sit nova actio, nisi aliquo modo moveatur, saltem de otio in actum. Novitas autem divini effectus non demonstrat novitatem actionis in Deo, cum actio sua sit sua essentia, ut supra ostensum est (l. I, c. 45). Unde neque novitas effectus mutationem Dei agentis demonstrare potest.

Nec tamen oportet quod, si primi agentis actio sit æterna, quod ejus

effectus sit æternus, ut secunda ratio concludebat. Ostensum enim est supra (c. 23), quod Deus agit voluntarie in rerum productione, non autem ita quod sit aliqua alia ipsius actio media, sicut in nobis actio virtutis motivæ est media inter actum voluntatis et effectum, ut in præcedentibus ostensum est; sed oportet quod suum intelligere et velle sint suum facere. Effectus autem ab intellectu et voluntate sequitur secundum determinationem intellectus, et imperium voluntatis. Sicut autem per intellectum determinatur rei factio et quæcumque alia conditio, ita et præscribitur ei tempus. Non enim solum ars determinat ut hoc tale sit, sed ut tunc sit, sicut medicus, ut tunc potio detur. Unde si ejus velle per se esset efficax ad effectum producendum, sequeretur de novo effectus ab antiqua voluntate, nulla actione de novo existente. Nihil igitur prohibet dicere actionem Dei ab æterno fuisse, effectum autem non ab æterno, sed tunc cum ab æterno disposuit.

Ex quo etiam patet quod, etsi Deus sit sufficiens causa productionis rerum in esse, non tamen oportet quod ejus effectus æternus ponatur, ut tertia ratio concludebat. Posita enim causa sufficiente, ponitur ejus effectus, non autem effectus extraneus a causa : hoc enim esset ex insufficientia causæ, ac si calidum non calefaceret. Proprius autem effectus voluntatis est ut sit hoc quod voluntas vult. Si autem aliquid aliud esset quam voluntas velit, non poneretur effectus proprius causæ, sed alienus ab ea. Voluntas autem, sicut dictum est, sicut vult hoc esse tale, ita vult hoc esse tunc. Unde non oportet, ad hoc quod voluntas sit sufficiens causa, quod effectus sit quando voluntatis est, scilicet quando voluntas effectum esse disponit. In his autem quæ a causa naturaliter agente procedunt, secus est, quia actio naturæ est, secundum quod ipsa est. Unde ad esse causæ sequi oportet effectum. Voluntas autem agit non secundum modum sui esse, sed secundum modum sui propositi : et ideo sicut effectus naturalis agentis sequitur esse agentis, si sit sufficiens ; ita effectus agentis per voluntatem, sequitur modum propositi.

Ex his etiam patet, quod divinæ voluntatis non retardatur effectus, quamvis non semper fuerit, voluntate existente, ut quarta ratio supponebat. Nam sub voluntate divina cadit non solum quod ejus effectus sit, sed quod tunc sit. Hoc igitur volitum, quod est tunc creaturam esse, non retardatur; quia tunc incipit creatura esse, quando Deus ab æterno disposuit.

Non est autem, ante totius creaturæ inchoationem, diversitatem aliquam partium alicujus durationis accipere, ut in quinta ratione supponebatur; nam nihil mensuram non habet, nec durationem. Dei autem duratio, quæ est æternitas, non habet partes, sed est simplex omnino, non habens prius et posterius, cum Deus sit immobilis, (l. I, c. 15) ostensum est. Non est igitur comparare inchoationem totius creaturæ ad aliqua diversa signata in aliqua existente mensura, ad quæ initium creaturarum similiter vel dissimiliter se possit habere, ut oporteat rationem esse apud agentem quare in hoc signato illius durationis creaturam in esse produxerit, et non in alio præcedenti, vel sequenti; quæ quidem ratio requireretur, si aliqua duratio in partes divisibilis esset præter totam creaturam productam : sicut accidit in particularibus agentibus, a quibus producitur effectus in tempore, non autem ipsum tempus. Deus autem simul in esse produxit et creaturam et tempus. Non est igitur ratio quare nunc et non prius in hoc consideranda, sed solum quare non semper : sicut per simile in loco apparet : particularia enim corpora, sicut in tempore determinato, ita etiam in loco determinato producuntur; et, quia habent extra se tempus et locum a quibus continentur, oportet esse rationem quare magis in hoc loco, et in hoc tempore producuntur quam in alio. In toto autem cœlo, extra quod non est locus, et cum quo universalis locus omnium producitur, non est ratio consideranda quare hic et non ibi constitutum est : quam rationem quia quidam considerandam puta-

bant, deciderunt in errorem, ut ponerent infinitum in corporibus; et similiter in productione totius creaturæ, extra quam non est tempus, et cum qua simul tempus producitur, non est attendenda ratio quare nunc, et non prius, ut per hoc ducamur ad concedendam temporis infinitatem, sed solum quare non semper, vel quare post non esse vel cum aliquo principio.

Ad hoc autem inquirendum sexta ratio inducebatur ex parte finis, qui solus inducere potest necessitatem in his quæ voluntate aguntur. Finis autem divinæ voluntatis non potest esse nisi ejus bonitas. Non autem agit propter hunc finem producendum in esse, sicut artifex agit propter constitutionem artificiati, cum bonitas ejus sit æterna et immutabilis, itaque et nihil accrescere potest. Nec etiam potest dici, quod propter ejus meliorationem Deus agat. Nec etiam agit propter hunc finem acquirendum sibi, sicut rex pugnat, ut acquirat civitatem. Ipse enim est sua bonitas. Restat igitur quod agat propter finem, in quantum effectum producit ad participationem finis. In producendo igitur res sic propter finem, uniformis habitudo finis ad agentem non est consideranda ut ratio operis sempiterni, sed magis est addenda habitudo finis ad effectum, qui sit propter finem, ut taliter producatur effectus, qualiter convenientius ordinetur ad finem : unde per hoc quod finis uniformiter se habet ad agentem, non potest concludi, quod effectus sit sempiternus.

Nec est necessarium effectum divinum semper fuisse, propter hoc quod sic convenientius ordinetur ad finem ut septima ratio procedere videbatur, sed convenientius ordinatur ad finem per hoc quod est non semper fuisse. Omne enim agens producens effectum in participationem suæ formæ, intendit in eo inducere suam similitudinem. Si igitur divinæ voluntati conveniens fuit in suæ bonitatis participationem creaturam producere, ut sua similitudine divinam bonitatem repræsentaret. Non autem potest esse talis repræsentatio per modum æqualitatis, sicut effectus univocus suam causam repræsentat, ut sic oporteat ab infinita bonitate æternos effectus produci, sed sicut excedens repræsentatur ab eo quod exceditur ; excessus autem divinæ bonitatis supra creaturam per hoc maxime exprimitur quod creaturæ non semper fuerunt ; ex hoc enim apparet expresse quod omnia alia, præter ipsum, eum habent sui esse auctorem, et quod virtus ejus non obligatur ad hujusmodi effectus producendos sicut natura ad effectus naturales ; et per consequens quod est voluntate agens et intelligens. Quorum contraria quidam posuerunt, æternitatem creaturarum supponentes.

Sic igitur ex parte agentis nihil est quod æternitatem creaturarum nos ponere cogat.

CAPUT XXXVI.

SOLUTIO RATIONUM SUMPTARUM EX PARTE RERUM FACTARUM.

Similiter etiam nec ex parte creaturæ est aliquid quod nos ad ejus æternitatem ponendam de necessitate inducat.

Necessitas enim essendi quæ in creaturis invenitur, ex qua prima ratio sumitur, est necessitas ordinis, ut in præcedentibus (c. 30) est ostensum. Necessitas autem ordinis non cogit ipsum, cui talis inest necessitas, semper fuisse, ut ostensum est supra (c. 30 et 31) ; licet enim substantia cœli, per hoc quod caret potentia ad non esse, habeat necessitatem ad esse, hæc tamen necessitas non sequitur ejus substantiam. Unde, substantia ejus jam in esse instituta, talis necessitas impotentialitatem non essendi inducit, non autem facit esse impossibile cœlum non esse, in consideratione qua agitur de productione substantiæ ipsius.

Similiter etiam virtus essendi semper, ex qua procedebat secunda ratio,

præsupponit substantiæ productionem ; unde, quum de productione substantiæ cœli agitur, talis virtus sempiternitatis argumentum sufficiens esse non potest.

Motus etiam sempiternitatem non cogit nos ponere ratio consequenter inducta. Jam enim patet quod, absque mutatione Dei agentis, potest esse quod novum agat, non sempiternum. Si autem possibile est ab eo aliquid agi de novo, patet quod et moveri ; nam motus dispositionem voluntatis æternæ sequitur de motu non semper essendo.

Similiter etiam intentio naturalium agentium ad specierum perpetuitatem, ex qua quarta ratio procedebat, præsupponit naturalia agentia jam producta ; unde locum non habet hæc ratio nisi in rebus naturalibus jam in esse productis, non autem quum de rerum productione agitur. — Utrum autem necesse sit ponere generationem perpetuo duraturam, in sequentibus ostendetur.

Ratio etiam quinta, ex tempore inducta, æternitatem motus magis supponit quam probat. Quum enim prius et posterius et continuitas temporis sequatur prius et posterius et continuitatem motus, secundum Aristotelis doctrinam (Physic., IV, text. comm. 99), patet quod ideo idem instans est principium futuri et finis præteriti, quia aliquid signatum in motu est principium et finis diversarum partium motus. Non oportebit igitur omne instans hujusmodi esse, nisi omne signum in tempore acceptum sit medium inter prius et posterius in motu; quod est ponere motum sempiternum. Ponens autem motum esse non sempiternum potest dicere primum instans temporis esse principium futuri et nullius præteriti finem. Nec repugnat successioni temporis quod ponatur in ipso aliquod *nunc* principium et non finis, propter hoc quod linea in qua ponitur punctus aliquis principium et non finis, est stans et non fluens; quia etiam in motu aliquo particulari, qui etiam non est stans sed fluens, signari aliquid potest ut principium motus tantum et non ut finis; aliter enim omnis motus esset perpetuus, quod est impossibile.

Quod autem prius ponitur non-esse temporis quam ejus esse, si tempus incepit, non cogit nos dicere quod, si ponitur tempus esse, ponatur non esse, ut sexta ratio concludebat. Nam prius, quod dicimus antequam tempus esset, non ponit aliquam temporis partem in re, sed solum in imaginatione; quum enim dicimus : Tempus habet esse post non-esse, intelligimus quod non fuit aliqua pars temporis ante hoc *nunc* signatum ; sicut quum dicimus quod supra cœlum nihil est, non intelligimus quod aliquis locus sit extra cœlum, qui possit dici supra respectu cœli, sed quod non est locus eo superior. Utrobique autem imaginatio potest mensuram aliquam rei existenti apponere, ratione cujus, sicut non est ponenda quantitas corporis infinita, ut dicitur in tertio *Physicorum* libro (text. comm. 60), ita nec tempus in æternum.

Veritas autem propositionum, quam oportet concedere etiam propositiones negantem, ex qua septima ratio procedebat, habet necessitatem ordinis qui est prædicati ad subjectum ; unde non cogit aliquam rem esse semper, nisi forte intellectum divinum, in quo est radix omnis veritatis, ut ostensum est (l. I, c. 54).

Patet igitur quod rationes ex creaturis inductæ non cogunt ad mundi æternitatem ponendam.

CAPUT XXXVII.

SOLUTIONES RATIONUM SUMPTARUM EX PARTE FACTIONIS RERUM.

Restat autem ostendere quod nec ex parte productionis rerum aliqua ratio sumpta cogere possit ad idem.

Communis enim philosophorum positio ponentium ex nihilo fieri, ex

qua prima ratio procedebat, veritatem habet secundum illud fieri quod ipsi considerabant. Quia enim omnis nostra cognitio a sensu incipit, qui singularium est, a particularibus considerationibus ad universales consideratio humana profecit, unde, principium rerum perquirentes, particulares factiones entium tantum consideraverunt, inquirentes qualiter vel hic ignis vel hic lapis fiat. Et ideo primi, magis extrinsece quam oporteret fieri rem considerantes, posuerunt rem fieri solum secundum quasdam accidentales dispositiones, ut rarum, densum et hujusmodi, dicentes per consequens fieri nihil esse nisi alterari, propter hoc quod ex ente in actu unumquodque fieri intelligebant. Posteriores vero, magis intrinsece rerum factionem considerantes, ad fieri rerum secundum substantiam processerunt, ponentes quod non oportet aliquid fieri ex ente in actu nisi per accidens, sed per se ex ente in potentia. Hoc autem fieri, quod est entis ex qualicumque ente, est factio particularis entis, quod quidem fit in quantum est ens hoc, ut homo vel ignis, non autem in quantum est ens universaliter ; ens enim prius erat quod in hoc ens transmutatur. Profundius autem ad rerum originem ingredientes, consideraverunt ad ultimum totius entis creati ab una prima causa processionem, ut ex rationibus hoc ostendentibus supra positis patet (c. 15 et 16). In hac autem processione totius entis a Deo, non est possibile fieri aliquid ex aliquo alio præjacente ; non enim esset totius entis creati factio. Et hanc quidem factionem non attigerunt primi naturales, quorum erat communis sententia, ex nihilo nihil fieri ; vel si qui eam attigerunt, non proprie nomen factionis ei competere consideraverunt, quum nomen factionis motum vel mutationem importet. In hac autem totius entis origine ab uno primo ente, intelligi non potest transmutatio unius entis in aliud, ut ostensum est (c. 17) ; propter quod nec ad naturalem philosophum pertinet hujusmodi rerum originem considerare, sed ad philosophum primum, qui considerat ens commune et ea quæ sunt separata a motu. Nos tamen sub quadam similitudine etiam ad illam originem nomen factionis transferimus, ut dicamus facta ea quorumcumque essentia vel natura ab aliis originem habet.

Ex quo patet quod nec secunda ratio de necessitate concludit, quæ ex ratione motus sumebatur. Nam creatio mutatio dici non potest nisi secundum metaphoram, prout creatum consideratur habere esse post nonesse ; ratione cujus aliquid ex alio fieri dicitur etiam eorum quæ invicem transmutationem non habent, ex hoc solo quod unum eorum est post alterum, sicut dies ex nocte. Nec ratio motus inducta ad hoc aliquid facere potest ; nam quod nullo modo est non se habet aliquo modo, ut possit concludi quod, quando incipit esse, alio modo se habeat nunc quam prius.

Ex hoc etiam patet quod non oportet aliquam potentiam passivam præcedere esse totius entis creati, ut tertia ratio concludebat. Hoc enim est necessarium in illis quæ, per motum, essendi principium sumunt, eo quod motus est actus existentis in potentia. Possibile autem fuit ens creatum esse antequam esset, per potentiam agentis, per quam et esse incepit, vel propter habitudinem terminorum in quibus nulla repugnantia invenitur ; quod quidem possibile secundum nullam potentiam dicitur, ut patet per Philosophum (Metaphys., v, text. comm. 17); hoc enim prædicatum, quod est esse, non repugnat huic subjecto, quod est mundus vel homo, sicut commensurabile repugnat diametro : et sic sequitur quod non sit impossibile esse, et, per consequens, quod sit possibile esse antequam esset, etiam nulla potentia existente. In his autem quæ per motum fiunt, oportet prius fuisse possibile per aliquam passivam potentiam ; in quibus Philosophus (Metaphys., VII, text. comm. 22) hac utitur ratione.

Patet igitur etiam ex hoc, quod nec quarta ratio ad propositum concludit. Nam fieri non simul est causa esse rei, in his quæ per motum fiunt, in quorum fieri successio invenitur ; in his autem quæ non fiunt per motum, non prius est fieri quam esse.

Sic igitur evidenter apparet quod nihil prohibet ponere mundum non semper fuisse; quod fides catholica ponit : *In principio creavit cœlum et terram (Gen.*, I, 1). Et de Deo dicitur : *Antequam quidquam faceret a principio, etc. (Proverb.* VIII, 22).

CAPUT XXXVIII.

RATIONES QUIBUS CONANTUR ALIQUI OSTENDERE MUNDUM NON ESSE ÆTERNUM, ET SOLUTIONES EARUM.

Sunt autem quædam rationes a quibusdam inductæ ad probandum mundum non semper fuisse, sumptæ ex his :

Deum enim esse omnium rerum causam demonstratum est. Causam autem oportet duratione præcedere ea quæ per actionem causæ fiunt.

Item, quum totum ens a Deo sit creatum, non potest dici factum esse ex aliquo ente; et sic relinquitur quod sit factum ex nihilo, et per consequens quod habeat esse post non esse.

Adhuc, quia infinita non est transire. Si autem mundus semper fuisset, essent jam infinita pertransita, quia quod præteritum est pertransitum est; sunt autem infiniti dies vel circulationes solis præteritæ, si mundus semper fuit.

Præterea, sequitur quod infinito fiat additio, quum ad dies vel circulationes præteritas quotidie de novo addatur.

Amplius, sequitur quod in causis efficientibus sit procedere in infinitum, si generatio fuit semper; quod oportet dicere, mundo semper exsistente; nam filii causa est pater, et hujus alius, et sic in infinitum.

Rursus, sequitur quod sint infinita, scilicet infinitorum hominum præteritorum animæ immortales.

Has autem rationes, quia usquequaque non de necessitate concludunt, licet probabilitatem habeant, sufficit tangere solum, ne videatur fides catholica in vanis rationibus constituta, et non potius in solidissima Dei doctrina; et ideo conveniens videtur ponere qualiter obvietur eis per eos qui æternitatem mundi posuerunt.

Quod enim primo dicitur, agens de necessitate præcedere effectum qui per suam operationem fit, verum est in his quæ agunt aliquid per motum, quia effectus non est nisi in termino motus; agens autem necesse est esse etiam quum motus incipit; in his autem quæ in instanti agunt, hoc non est necesse; sicut simul, dum sol est in puncto orientis, illuminat nostrum hemisphærium.

Quod etiam secundo dicitur non est efficax. Ei enim quod est, *ex aliquo aliquid fieri*, contradictorium oportet dare; si hoc non detur, quod contradictorium est *non ex aliquo fieri*, non autem hoc est *ex nihilo fieri*, nisi sub sensu primi; ex quo concludi non potest quod fiat post non esse.

Quod etiam tertio ponitur non est cogens. Nam infinitum, etsi non sit simul in actu, potest tamen esse in successione, quia sic quodlibet infinitum acceptum finitum est. Quælibet igitur circulatio præcedentium transiri potuit, quia finita fuit; in omnibus autem simul (consideratis), si mundus semper fuisset, non esset accipere primam, et ita nec transitum, qui semper exigit duo extrema.

Quod etiam quarto proponitur debile est. Nam nihil prohibet infinito ex ea parte additionem fieri qua est finitum. Ex hoc autem quod ponitur tempus æternum, sequitur quod sit infinitum ex parte ante, sed finitum ex parte post; nam præsens est terminus præteriti.

Quod etiam quinto objicitur non cogit, quia causas agentes in infinitum procedere est impossibile, secundum philosophos (Metaphys., II, text. comm. 5), in causis simul agentibus; quia oportet effectum dependere

ex actionibus infinitis simul exsistentibus; et hujusmodi sunt causæ per se infinitæ, quia earum infinitas ad causatum requiritur. In causis autem non simul agentibus, hoc non est impossibile, secundum eos qui ponunt generationem perpetuam. Hæc autem infinitas accidit causis; accidit enim patri Socratis quod sit alterius filius vel non filius; non autem accidit baculo, in quantum movet lapidem quod sit motus a manu; movet enim in quantum est motus.

Quod autem de animabus objicitur difficilius est; sed tamen ratio non est multum utilis, quia multa supponit. Quidam namque æternitatem mundi ponentium, posuerunt etiam humanas animas non esse post corpus, quidam vero, quod ex omnibus animabus non maneat nisi intellectus separatus, vel agens, secundum quosdam, vel etiam possibilis secundum alios; quidam autem posuerunt circulationem in animabus, dicentes quod eædem animæ post aliqua sæcula incorporantur, quidam vero pro inconvenienti non habent quod sint aliqua infinita actu in his quæ ordinem non habent.

Postest autem efficacius procedi ad hoc ostendendum ex fine divinæ voluntatis, ut supra (c. 35) tactum est. Finis enim divinæ voluntatis in rerum productione est ejus bonitas, in quantum per causata manifestatur : potissime autem manifestatur divina virtus et bonitas per hoc quod res aliæ præter ipsum non semper fuerunt : ex hoc enim ostenditur manifeste quod res aliæ præter ipsum ab ipso esse habent, quia non semper fuerunt. Ostenditur etiam quod non agit per necessitatem naturæ, et quod virtus sua est infinita in agendo. Hoc enim convenientissimum fuit divinæ bonitati, ut rebus creatis principium durationis daret.

Ex his autem quæ prædicta sunt, vitare possumus diversos errores gentilium philosophorum quorum quidam posuerunt mumdum æternum, quidam materiam mundi æternam, ex qua ex aliquo tempore mundus cœpit generari, vel a casu, vel ab aliquo intellectu, aut etiam amore, aut lite. Ab omnibus enim his ponitur aliquid præter Deum æternum, quod fidei catholicæ repugnat.

CAPUT XXXIX.

QUOD DISTINCTIO RERUM NON EST A CASU.

Expeditis autem his quæ ad rerum productionem pertinent, restat prosequi ea quæ sunt consideranda in rerum distinctione; in quibus primo oportet ostendere quod rerum distinctio non est a casu; casus enim non contingit nisi in possibilibus aliter se habere : quæ enim sunt ex necessitate, et semper, non dicimus esse a casu. Ostensum est autem supra (c. 30) quasdam res creatas esse, in quarum natura non est possibilitas ad non esse, sicut sunt substantiæ immateriales, et absque contrarietate. Substantias igitur eorum impossibile est esse a casu. Sunt autem per suam substantiam ad invicem distinctæ. Earum igitur distinctio non est a casu.

Amplius, cum casus sit tantum in possibilibus aliter se habere, — principium autem hujus possibilitatis est materia, non autem forma, quæ magis determinat possibilitatem materiæ ad unum; ea autem quorum distinctio est a forma, non distinguuntur a casu, sed forte ea quorum distinctio est a materia; specierum autem distinctio est a forma; singularium autem ejusdem speciei a materia; — distinctio igitur rerum secundum speciem non potest esse a casu, sed forte aliquorum individuorum casus potest esse distinctivus.

Adhuc, cum materia sit principium et causa rerum casualium, ut ostensum est, in eorum factione potest esse casus, quæ ex materia gene-

rantur. Ostensum est autem supra (c. 16) quod prima rerum productio in esse, non est ex materia. In ea igitur casus locum habere non potest. Oportet autem quod prima rerum productio cum distinctione fuerit, cum multa inveniantur in rebus creatis quæ neque ex invicem generantur, neque ex aliquo uno communi, quia non conveniunt in materia. Non est igitur possibile quod rerum distinctio sit a casu.

Item, causa per se prior est ea quæ est per accidens. Si igitur posteriora sint a causa per se determinata, inconveniens est dicere priora esse a causa per accidens indeterminata. Distinctio autem rerum præcedit naturaliter motus et operationes rerum. Determinati enim motus et operationes sunt rerum determinatarum et distinctarum. Motus autem et operationes rerum sunt a causis per se et determinatis, cum inveniantur aut semper, aut in pluribus ex suis causis eodem modo procedere. Ergo et distinctio rerum est a causa per se et determinata, non a casu, qui est causa per accidens indeterminata.

Amplius, cujuslibet rei procedendis ab agente per intellectum et voluntatem forma est ab agente intenta. Ipsa autem universitas creaturarum Deum habet auctorem, qui est agens per voluntatem et intellectum, ut ex præmissis (c. 23) patet. Nec in virtute sua defectus aliquis esse potest, ut sic deficiat a sua intentione, cum sua virtus sit infinita, ut supra ostensum est (l. I, c. 43). Oportet igitur quod forma universi sit a Deo intenta et volita. Non est igitur a casu : casu enim esse dicimus quæ præter intentionem agentis sunt. Forma autem universi consistit in distinctione et ordine partium ejus. Non est igitur distinctio rerum a casu.

Adhuc, id quod est bonum et optimum in effectu, est finis productionis illius : sed bonum et optimum universi consistit in ordine partium ipsius ad invicem, qui sine distinctione esse non potest. Per hunc enim ordinem universum in sua totalitate constituitur, quæ est optimum ipsius. Ipse igitur ordo partium universi et distinctio earum est finis productionis universi : non est igitur distinctio rerum a casu.

Hanc autem veritatem sacra Scriptura profitetur, ut patet Genes., I, 1 et 4, ubi cum primo dicitur : *In principio creavit Deus cœlum et terram*, subjungit : *Distinxit Deus lucem a tenebris*, et sic de aliis, ut non solum rerum creatio, sed etiam rerum distinctio a Deo esse ostendatur, non a casu, sed quasi bonum et optimum universi; unde subditur : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona* (Gen., I, 31).

Per hoc autem excluditur opinio antiquorum naturalium, ponentium causam materialem solam et unam, ex qua omnia fiebant, raritate et densitate : hos enim necesse est dicere distinctionem rerum, quas in universo videmus, non ex alicujus ordinante intentione provenisse, sed ex materiæ fortuito motu. Similiter etiam excluditur error Democriti et Leucippi, ponentium infinita principia materialia, scilicet indivisibilia corpora ejusdem naturæ, sed differentia figuris, ordine, et positione, ex quorum concursu (quem oportebat esse fortuitum, cum causam agentem negarent) ponebant esse diversitatem in rebus, propter tres prædictas atomorum differentias, scilicet figuræ, ordinis, et positionis ; unde sequebatur distinctionem rerum esse fortuitam, quod ex præmissis patet esse falsum. (*De pot.*, q. III. 3, art. 16).

CAPUT XL.

QUOD MATERIA NON EST PRIMA CAUSA DISTINCTIONIS RERUM.

Ex his autem ulterius apparet, quod rerum distinctio, non est propter materiæ diversitatem sicut propter primam causam ; ex materia enim nihil determinatum provenire potest, nisi casualiter, eo quod materia ad

multa possibilis est; ex quibus si unum tantum proveniat, hoc, ut in paucioribus, contingens necesse est esse. Hujusmodi autem est quod casualiter evenit, et præcipue sublata intentione agentis. Ostensum est autem (c. 39) quod rerum distinctio non est a casu; relinquitur igitur quod non sit propter materiæ diversitatem sicut propter primam causam.

Adhuc, ea quæ sunt ex intentione agentis, non sunt propter materiam sicut propter primam causam; causa enim agens prior est in causando quam materia, quia materia non fit actu causa, nisi secundum quod est mota ab agente. Unde, si aliquis effectus consequitur dispositionem materiæ et intentionem agentis, non est ex materia sicut ex causa prima; et propter hoc videmus quod ea quæ reducuntur in materiam sicut in causam primam, sunt præter intentionem agentis, sicut monstra et alia peccata naturæ, forma autem est ex intentione agentis, quod ex hoc patet; agens enim agit sibi simile secundum formam; et si aliquando deficiat, hoc est a casu propter materiam. Formæ igitur non sequuntur dispositionem materiæ sicut primam causam, sed magis e converso materiæ sic disponuntur, ut sint tales formæ. Distinctio autem rerum secundum speciem est per formas. Distinctio igitur rerum non est propter materiæ diversitatem sicut propter primam causam.

Amplius, distinctio rerum non potest provenire ex materia nisi in illis quæ ex materia præexistente fiunt. Multa autem sunt ab invicem distincta in rebus quæ non possunt ex præexistente materia fieri, sicut patet de corporibus cœlestibus, quæ non habent contrarium, ut eorum motus ostendit. Non igitur potest esse prima causa distinctionis rerum diversitas materiæ.

Item, quæcumque habentia sui esse causam distinguuntur, habent causam suæ distinctionis; unumquodque enim secundum hoc fit ens secundum quod fit unum in se indivisum, et ab aliis distinctum. Sed, si in materia sui diversitate est causa distinctionis rerum, oportet ponere materias in se esse distinctas; constat autem quod materia quælibet habet esse ab alio, per hoc quod supra ostensum est, omne quod qualitercumque est, a Deo esse. Ergo *aliud* est causa distinctionis materiis. Non igitur prima causa distinctionis rerum potest esse diversitas materiæ.

Adhuc, cum omnis intellectus agat propter bonum, non agit melius propter vilius, sed e converso. Et similiter est de natura. Omnis autem res procedit a Deo per intellectum agentem, ut ex supradictis (c. 23) patet. Sunt igitur a Deo viliora propter meliora, et non e converso. Forma autem nobilior est materia, cum sit perfectio et actus ejus. Ergo non producit solas formas rerum propter tales materias et magis tales materias produxit ut sint tales formæ. Non igitur distinctio specierum in rebus, quæ est secundum formam, est propter materiam, sed magis materiæ sunt creatæ diversæ, ut diversis formis conveniant.

Per hoc autem excluditur opinio Anaxagoræ ponentis infinita principia materialia a principio quidem commixta in uno confuso, quæ postmodum intellectus separando rerum distinctionem constituit; et quorumcumque aliorum ponentium diversa principia materialia ad distinctionem rerum causandam. (*De pot.*, q. III tit., art. 16.)

CAPUT XLI.

QUOD DISTINCTIO RERUM NON EST PROPTER CONTRARIETATEM AGENTIUM.

Ex præmissis etiam ostendi potest quod causa distinctionis rerum non est diversitas, aut etiam contrarietas agentium. Si enim diversi agentes, ex quibus procedit rerum diversitas, sunt ordinati ad invicem, oportet

quod hujusmodi ordinis sit aliqua una causa. Nam multa non uniuntur nisi per aliquod unum : et sic illius ordinis est una causa, et una distinctionis rerum. Si vero diversi agentes non sint ad invicem ordinati, concursus eorum ad diversitatem rerum producendam erit per accidens. Distinctio igitur rerum erit casualis ; cujus contrarium supra (c. 39) ostensum est.

Item, a diversis causis non ordinatis non procedunt effectus ordinati, nisi forte per accidens : diversa enim, in quantum hujusmodi, non faciunt unum. Res autem distinctæ inveniuntur habere ordinem ad invicem, non causaliter, cum, ut in pluribus, unum ab alio moveatur. Impossibile est igitur quod distinctio rerum sic ordinatarum sit propter diversitatem agentium non ordinatorum.

Amplius, quæcumque habent causam suæ distinctionis, non possunt esse prima causa distinctionis rerum. Sed si plura agentia ex æquo accipiantur, necesse est quod habeant causam suæ distinctionis. Habent enim causam essendi, cum omnia entia sint ab uno primo ente, ut supra (c. 15) ostensum est. Idem autem est causa essendi alicui et distinctionis ejus ab aliis, sicut (c. 40) ostensum est. Non potest igitur esse prima causa distinctionis rerum diversitas agentium.

Item, si diversitas rerum procedat a diversitate vel contrarietate diversorum agentium, maxime hoc videtur, quod plures ponunt, de contrarietate boni et mali ; ita quod omnia bona procedant a bono principio, mala autem a malo. Bonum enim et malum sunt in omnibus generibus. Non potest autem esse unum primum principium omnium malorum. Cum enim ea quæ sunt per aliud reducantur ad ea quæ sunt per se, oportebit principium activum malorum esse per se malum. Per se autem dicimus tale, quod per essentiam suam tale est. Ejus igitur essentia non erit bona. Hoc autem est impossibile. Omne enim quod est, in quantum est ens, necesse est esse bonum. Esse namque suum unumquodque amat, et conservare appetit. Signum autem est quia contrapugnat unumquodque suæ corruptioni. Bonum autem est quod omnia appetunt. Non potest igitur distinctio in rebus procedere a duobus contrariis principiis, quorum unum sit bonum, et aliud malum.

Adhuc, omne agens agit in quantum est actu ; in quantum vero est actu, unumquodque perfectum est. Perfectum vero omne, in quantum hujusmodi, bonum dicimus. Omne igitur agens, in quantum hujusmodi, bonum est. Si quid igitur per se malum est, non poterit esse agens : si autem est malorum primum principium, oportet esse per se malum, ut ostensum est. Impossibile est igitur distinctionem in rebus procedere a duobus principiis, bono et malo.

Amplius, si omne ens, in quantum hujusmodi, bonum est, malum igitur, in quantum est malum, est non ens. Non entis autem, in quantum hujusmodi, non est ponere causam agentem, cum omne agens agat in quantum est ens actu. Agit autem unumquodque sibi simile. Mali igitur, in quantum est hujusmodi, non est ponere causam per se agentem. Non est igitur fieri reductionem malorum in unam primam causam, quæ per se sit causa omnium malorum.

Adhuc, quod educitur præter intentionem agentis, non habet causam per se, sed incipit per accidens, sicut cum quis invenit thesaurum fodiens ad plantandum : sed malum in effectu aliquo non potest provenire nisi præter intentionem agentis, cum omne agens ad bonum intendat. Bonum enim est quod omnia appetunt. Malum igitur non habet causam per se, sed per accidens incidit in effectibus causarum. Non igitur est ponere unum primum principium omnium malorum.

Præterea, contrariorum agentium sunt contrariæ actiones. Eorum igitur quæ per unam actionem producuntur, non sunt ponenda principia contraria. Bonum autem et malum eadem actione producuntur. Eadem enim actione aqua corrumpitur, et aer generatur. Non sunt igitur propter diffe-

rentiam boni et mali in rebus inventam ponenda principia contraria.

Amplius, quod omnino non est, nec bonum, nec malum est ; quod autem est, in quantum est, bonum est, ut ostensum est. Oportet igitur malum esse aliquid, in quantum est non ens. Hoc autem est ens privatum. Malum igitur, in quantum hujusmodi, est ens privatum, et ipsum malum est ipsa privatio. Privatio autem non habet causam per se agentem, quia omne agens agit in quantum habet formam; et sic oportet per se effectum agentis esse habens formam, cum agens agat sibi simile, nisi per accidens. Relinquitur igitur quod malum non habet causam per se agentem, sed incidit per accidens in effectibus causarum per se agentium. Non est igitur unum primum, et per se malorum principium, sed primum omnium principium est unum primum bonum, in cujus effectibus consequitur malum per accidens.

Hinc est quod Isaiæ, XLV, 6, 7, dicitur : *Ego Dominus, et non alter* Deus, *formans lucem et creans tenebras; faciens pacem, et creans malum. Ego Dominus faciens hæc*. Et Eccli., XI, 14, : *Bona et mala, vita et mors, paupertas et honestas a Deo sunt*. Et in eodem, XXXIII, 15 : *Contra malum bonum est : sic et contra virum justum peccator; et sic intuere in omnia opera Altissimi, duo contra duo, unum contra unum.*

Dicitur autem Deus facere mala, vel creare, in quantum creat ea, quæ secundum se bona sunt, et tamen aliis sunt nociva; sicut lupus, quamvis in sua specie quoddam bonum naturæ sit, tamen ovi est malus : et similiter ignis aquæ, in quantum est ejus corruptivus : et per similem modum est causa malorum in omnibus quæ pœnæ dicuntur. Unde dicitur Amos, III, 6 : *Si est malum in civitate quod Deus non fecerit*. Et hoc est quod Gregorius dicit : « Etiam mala quæ nulla sua natura subsistunt, creantur a Domino. Sed creare mala dicitur, cum res in se bonas creatas nobis male agentibus in flagellum format ».

Per hoc autem excluditur error ponentium prima principia contraria, qui error primo incepit ab Empedocle. Posuit enim duo prima principia agentia, amicitiam et litem : quorum amicitiam dixit esse causam generationis, litem vero corruptionis. Ex quo videtur, ut Aristoteles dicit in primo *Metaph.*, hæc duo, bonum et malum, prima principia contraria posuisse. Posuit autem Pythagoras duo principia, bonum et malum, sed non per modum principiorum agentium, sed per modum formalium principiorum. Ponebat enim hæc duo esse genera, sub quibus omnia alia comprehenderentur, ut patet per Philosophum in primo *Metaph.*

Hos autem antiquissimorum philosophorum errores, qui etiam per posteriores philosophos sunt sufficienter exclusi, quidam perversi sensus homines doctrinæ christianæ adjungere præsumpserunt, quorum primus fuit Marcion, a quo Marcionitæ sunt dicti, qui sub nomine christiano hæresim condidit, opinatus duo sibi adversa principia; quem secuti sunt Cerdoniani, et postmodum Manichæi, qui hunc errorem maxime diffuderunt.

CAPUT XLII.

QUOD CAUSA PRIMA DISTINCTIONIS RERUM NON EST SECUNDORUM AGENTIUM ORDO.

Ex eisdem etiam ostendi potest quod rerum distinctio non causatur ex ordine secundorum agentium, sicut quidam dicere voluerunt quod Deus, cum sit unus et simplex, facit tantum unum effectum, qui est substantia primo creata ; quæ, quia simplicitati primæ causæ adæquari non potest, cum non sit actus purus, sed habeat aliquid de potentia admixtum, habet aliquam multiplicitatem, ut ex ea ideo pluralitas aliqua

possit prodire; et sic semper effectibus a simplicitate causarum deficientibus, dum multiplicantur effectus, diversitas causarum constituitur, ex quibus universum consistit. Hæc igitur positio toti rerum diversitati non unam causam assignat, sed singulis causas determinatas effectibus: totum autem diversitatem rerum ex concursu omnium causarum procedere ponit. Ea autem a casu esse dicimus quæ ex concursu diversarum causarum proveniunt, et non ex aliqua una causa determinata. Distinctio igitur rerum et ordo universi erit a casu.

Amplius, id quod est optimum in rebus creatis reducitur ut in primam causam in id quod est optimum in causis. Oportet enim effectus proportionales esse causis. Optimum autem in omnibus entibus creatis est ordo universi, in quo bonum universi consistit; sicut in rebus humanis bonum gentis est divinius quam bonum unius. Oportet igitur ordinem universi sicut in causam primam reducere in Deum, quem supra (l. I, c. 41) ostendimus esse summum bonum. Non igitur rerum distinctio, in quo ordo consistit universi, causatur ex causis secundis, sed magis ex intentione causæ primæ.

Adhuc, absurdum videtur id quod est optimum in rebus, reducere sicut in causam, in rerum defectum. Optimum autem in rebus creatis est distinctio, et ordo ipsarum, ut ostensum est (c. 39). Inconveniens igitur est dicere, quod talis distinctio ex hoc causetur quod secundæ causæ deficiunt a simplicitate causæ primæ.

Item, in omnibus causis agentibus ordinatis, ubi agitur propter finem, oportet, quod fines causarum secundarum sint propter finem causæ primæ, sicut finis militaris, et equestris, et frenifacientis est propter finem civilis. Processus autem entium a primo ente, est per actionem ordinatam ad finem, cum sit per intellectum, ut ostensum est (c. 23). Intellectus autem omnis propter finem agit. Si igitur in productione rerum sunt aliquæ causæ secundæ, oportet quod fines earum et actiones sint propter finem causæ primæ, qui est ultimus finis in rebus creatis. Hic autem est distinctio et ordo partium universi, qui est quasi ultima forma. Non igitur est distinctio in rebus et ordo propter actiones secundarum causarum, sed magis actiones secundarum causarum sunt propter ordinem et distinctionem in rebus constituendam.

Adhuc, si distinctio partium universi et ordo earum est proprius effectus causæ primæ, quasi ultima forma et optimum in universo, oportet rerum distinctionem et ordinem esse in intellectu causæ primæ. in rebus enim, quæ per intellectum aguntur, forma quæ in rebus factis producitur, provenit a forma simili, quæ est in intellectu, sicut domus quæ est in materia, a domo quæ est in intellectu. Forma autem distinctionis et ordinis non potest esse in intellectu agente nisi sint ibi formæ distinctorum et ordinatorum. Sunt igitur in intellectu divino formæ diversarum rerum distinctarum et ordinatarum. Nec hoc simplicitati ipsius repugnat, ut supra ostensum est (l. I, c. 51 et seq.). Si igitur ex formis quæ sunt in intellectu proveniant res extra animam in his quæ per intellectum aguntur, poterunt a prima causa immediate causari plura, et diversa, non obstante divina simplicitate, propter quam quidam in prædictam positionem inciderunt.

Item, actio agentis per intellectum terminatur ad formam quam intelligit, non ad aliam, nisi per accidens, et a casu. Deus autem est agens per intellectum, ut ostensum est (c. 23): non potest ejus actio esse casualis, cum non possit in sua actione deficere. Oportet igitur quod producat effectum suum ex hoc quod ipsum effectum intelligit, et intendit. Sed per quam rationem intelligit unum effectum, potest et multos effectus alios a se intelligere. Potest igitur statim multa causare absque medio.

Amplius, sicut supra (c. 22) ostensum est, virtus divina non limitatur ad unum effectum, et hoc ex ejus simplicitate provenit; quia quanto aliqua virtus est magis unita, tanto est magis infinita, et ad plura se

potest extendere. Quod autem ex uno non fiat nisi unum non oportet, nisi quando agens ad unum effectum determinatur. Non oportet igitur dicere quod, quia Deus est unus et omnino simplex, ex ipso multitudo provenire non possit nisi mediantibus aliquibus ab ejus simplicitate deficientibus.

Præterea, ostensum est supra (c. 21) quod solus Deus potest creare. Multa autem sunt rerum quæ non possunt procedere in esse nisi per creationem : sicut omnia quæ non sunt composita ex forma et materia contrarietati subjecta. Hujusmodi enim ingenerabilia oportet esse, cum omnis generatio sit e contrario et ex materia. Talia autem sunt omnes intellectuales substantiæ, et omnia corpora cœlestia, et etiam ipsa materia prima. Oportet igitur ponere omnia hujusmodi immediate a Deo sumpsisse sui esse principium.

Hinc est quod dicitur, Genesis, I, 1 : *In principio creavit Deus cœlum et terram.* Et Job, XXXVII, 18 : *Tu forsitan cum eo fabricatus es cœlos, qui solidissimi quasi ære fusti sunt?*

Excluditur autem ex prædictis opinio Avicennæ, qui dicit quod Deus, intelligens se, produxit unam intelligentiam primam, in qua jam est potentia et actus, quæ, in quantum intelligit Deum, producit intelligentiam secundam ; in quantum vero intelligit se secundum quod est in actu, producit animam orbis ; in quantum vero intelligit se secundum quod est in actu, producit animam orbis ; in quantum vero intelligit se secundum quod est in potentia, producit substantiam orbis primi ; et sic inde procedens, diversitatem rerum instituit per causas secundas.

Excluditur etiam opinio quorundam antiquorum hæreticorum, qui dicebant Deum non creasse mundum, sed angelos ; cujus erroris dicitur primo fuisse Simon magus inventor.

CAPUT XLIII.

QUOD RERUM DISTINCTIO NON EST PER ALIQUEM DIVERSIS AGENTIBUS INDUCENTEM IN MATERIAM DIVERSAS FORMAS.

Sunt autem quidam moderni hæretici qui dicunt Deum omnium visibilium creasse materiam, sed per aliquem angelum per diversas formas fuisse distinctam : cujus opinionis falsitas manifeste apparet. Non enim cœlestia corpora, in quibus nulla contrarietas invenitur, ex aliqua materia possunt esse formata ; omne enim quod fit ex materia præexistente, oportet ex contrario fieri. Impossibile est igitur, quod ex aliqua materia prius a Deo creata angelus aliquis cœlestia corpora formaverit.

Amplius, cœlestia corpora aut in nulla materia conveniunt cum corporibus inferioribus, aut non conveniunt in aliqua materia nisi prima. Non enim cœlum est ex elementis compositum, nec naturæ elementaris : quod ejus motus ostendit a motibus omnium elementorum diversus. Materia autem prima non potest præfuisse per seipsam ante omnia corpora formata, cum non sit nisi potentia tantum. Omne enim esse in actu est ab aliqua forma. Impossibile est igitur, quod ex materia prius a Deo creata aliquis angelus omnia visibilia corpora formaverit.

Adhuc, omne quod fit, ad hoc fit ut sit. Est enim fieri via in esse. Sic igitur unicuique creato convenit fieri sicut sibi convenit esse. Esse autem non convenit formæ tantum, nec materiæ tantum, sed composito. Materia enim non est nisi in potentia : forma vero est qua aliquid est ; est enim actus. Unde restat quod compositum proprie fit ; ejus igitur solius est proprie fieri, non materiæ præter formam. Non est igitur aliud agens creans materiam solam, et aliud inducens formam.

Item, prima inductio formarum in materia non potest esse ab aliquo

agente per motum tantum : omnis enim motus ad formam est ex forma indeterminata in formam determinatam ; quia materia non potest esse absque omni forma, et sic præsupponitur aliqua forma in materia. Sed omne agens ad formam solam materialem oportet quod sit agens per motum ; cum enim formæ materiales non sint per se subsistentes, sed earum esse sit in esse materiæ, non possunt produci in esse, nisi vel per creationem totius compositi, vel per transmutationem materiæ ad talem vel talem formam. Impossibile est igitur, quod prima inductio formarum in materia sit ab aliquo creante formam tantum, sed ab eo qui est creator totius compositi.

Adhuc, motus ad formam est posterior naturaliter motu secundum locum, cum sit actus magis imperfecti, ut probat Philosophus (Physic., VIII, text. comm. 57). Posteriora autem in entibus naturali ordine causantur a prioribus. Motus igitur ad formam causatur a motu secundum locum. Primus autem motus secundum locum est motus cœlestis. Omnis motus igitur ad formam fit mediante motu cœlesti. Ea igitur quæ non possunt fieri, mediante motu cœlesti, non possunt fieri ab aliquo agente, qui non potest agere nisi per motum, qualem oportet esse agentem qui non potest nisi inducere formam in materia, ut ostensum est (c. 20 et 21). Per motum autem cœlestem non possunt produci multæ formæ sensibiles, nisi mediantibus determinatis principiis suppositis, sicut animalia quædam non fiunt nisi ex semine. Prima igitur institutio harum formarum, ad quarum productionem non sufficit motus cœlestis sine præexistentia similium formarum in specie, oportet quod sit a solo creante.

Item, sicut (Physic., III, text. comm. 48) dicitur, idem est motus localis partis et totius, ut totius terræ et unius glebæ ; ita mutatio generationis est eadem totius et partis. Partes autem horum generabilium et corruptibilium generantur, acquirentes formas in actu a formis quæ sunt in materia, non autem a formis extra materiam existentibus ; cum oporteat generans esse simile generato, ut probat Philosophus in quinto *Metaph.* (text. comm. 21-28). Neque igitur totalis acquisitio formarum in materia potest fieri per motum ab aliqua substantia separata, cujusmodi est angelus ; sed vel oportet quod hoc fiat mediante agente corporeo, vel creante, qui agit sine motu.

Adhuc, sicut esse est primum in effectibus, ita respondet primæ causæ, ut proprius effectus. Esse autem est per formam et non per materiam. Prima igitur causalitas formarum maxime est primæ causæ attribuenda.

Amplius, cum omne agens agat sibi simile, ab illo acquirit effectus formam cui per formam acquisitam similatur ; sicut domus in materia, ab arte quæ est species domus in anima. Sed omnia similantur Deo, qui est actus purus, in quantum habet formas per quas fiunt in actu ; et in quantum formas appetunt, divinam similitudinem appetere dicuntur. Absurdum igitur est dicere quod rerum formatio ad alium pertineat quam ad creatorem omnium Deum. Et inde est quod ad excludendum istum errorem, Genes., I, Moyses, postquam dixerat Deum in principio cœlum et terram creasse, subdit quomodo omnia in proprias species formando distinxerit. Et Apostolus dicit Col., I, 16, quod in Christo condita sunt omnia universa, sive quæ in cœlis sunt, sive quæ in terris, sive visibilia, sive invisibilia.

CAPUT XLIV.

QUOD RERUM DISTINCTIO NON PROCESSIT EX MERITORUM VEL DEMERITORUM DIVERSITATE.

Nunc superest ostendere quod rerum distinctio non processit ex diversis motibus liberi arbitrii rationalium creaturarum, ut posuit Origenes

in libro *Periarchon*. Volens enim resistere antiquorum hæreticorum objectionibus et erroribus — qui ostendere nitebantur diversam naturam boni et mali esse in rebus ex contrariis actoribus, propter multam distantiam inventam tam in rebus naturalibus quam in rebus humanis, quam nulla merita præcessisse videntur ; scilicet quod corpora quædam sunt lucida, quædam obscura ; quidam homines ex barbaris, quidam ex christianis nascuntur — coactus est ponere omnen diversitatem in rebus inventam ex diversitate meritorum, secundum Dei justitiam, processisse. Dicit enim quod Deus ex sola sua bonitate primo omnes creaturas æquales produxit et omnes spirituales et rationales, quæ per liberum arbitrium diversimode sunt motæ, quædam adhærentes Deo plus vel minus, quædam ab eo recedentes vel magis vel minus ; et secundum hoc diversi gradus in substantiis spiritualibus ex divina justitia sunt subsecuti, ut quidam essent angeli secundum diversos ordines, quidam animæ humanæ etiam secundum diversos status, quidam etiam dæmones in statibus diversis ; et propter diversitatem rationalium creaturarum dicebat diversitatem corporalium creaturarum Deum instituisse, ut nobilioribus corporibus nobiliores spirituales substantiæ adjungerentur, et diversimode corporalis creatura spiritualium substantiarum diversitati quibuslibet modis aliis deserviret.

Hæc autem opinio esse falsa manifeste convincitur. Quanto enim aliquid est melius in effectibus, tanto est prius in intentione agentis. Optimum autem in rebus creatis est perfectio universi, quæ consistit in ordine distinctarum rerum. In omnibus enim perfectio totius præeminet perfectioni singularium partium. Igitur diversitas rerum provenit non ex diversitate meritorum, sed ex principali intentione primi agentis.

Adhuc, si omnes creaturæ rationales a principio fuerunt æquales creatæ, oportet dicere quod una earum in sua operatione ab alia non dependet. Quod autem provenit ex concursu diversarum causarum, quarum una ab alia non dependet, est casuale. Igitur secundum prædictam positionem talis distinctio et ordo rerum est casualis ; quod est impossibile, ut supra (c. 39) ostensum est.

Amplius, quod est alicui naturale non acquiritur ab alio per voluntatem. Motus enim voluntatis sive liberi arbitrii præsupponit existentiam volentis, ad quam ejus naturalia exiguntur. Si igitur per motum liberi arbitrii acquisitus est diversus gradus rationalium creaturarum, nulli creaturæ rationali erit suus gradus naturalis, sed accidentalis. Hoc autem est impossibile. Cum enim differentia specifica sit unicuique naturalis, sequitur quod omnes substantiæ rationales creatæ sint unius speciei, scilicet angeli, dæmones, et animæ humanæ, et animæ cœlestium corporum, quæ Origenes animata ponebat ; et hoc esse falsum diversitas actionum naturalium declarat. Non enim est idem modus quo naturaliter intelligit intellectus humanus qui sensu et phantasia indiget, et intellectus angelicus, et anima solis ; nisi forte fingamus angelos et cœlestia corpora habere carnes et ossa et alias hujusmodi partes, ad hoc quod possint organa sensuum habere ; quod est absurdum. Relinquitur igitur quod diversitas substantiarum intellectualium non consequitur diversitatem meritorum quæ sunt secundum motus liberi arbitrii.

Adhuc, si ea quæ sunt naturalia non acquiruntur per motum liberi arbitrii, animam autem rationalem tali corpori uniri acquiritur ei propter præcedens meritum vel demeritum secundum motum liberi arbitrii, sequetur quod conjunctio hujus animæ ad hoc corpus non sit naturalis. Ergo nec compositum est naturale. Homo autem et sol, secundum Origenem, et astra sunt composita ex substantiis rationalibus et corporibus talibus. Ergo omnia hujusmodi, quæ sunt nobilissima inter corporeas substantias, sunt innaturalia.

Item, si huic substantiæ rationali non convenit, in quantum est talis substantia, huic corpori uniri, sed magis in quantum est, sic materiam

huic corpori uniri non est ei per se, sed per accidens. Ex his autem quæ per accidens uniuntur, non resultat aliqua species, quia non fit ex eis unum per se ; non enim est aliqua species homo albus vel homo vestitus. Relinquitur igitur quod homo non sit aliqua species, nec sol, nec luna, nec aliquid hujusmodi.

Amplius, ea quæ ad merita consequuntur possunt in melius vel in pejus mutari. Merita autem et demerita possunt augeri vel minui, et præcipue secundum Origenem, qui dicebat liberum arbitrium cujuslibet creaturæ semper esse in utramque partem flexibile. Si igitur anima rationalis hoc corpus consecuta est propter præcedens meritum vel demeritum, sequetur quod possit iterum conjungi alteri corpori ; et non solum quod anima humana assumat aliud corpus humanum, sed etiam quod assumat quandoque corpus sidereum ; quod est (secundum pythagoricas fabulas) quamlibet animam quodlibet corpus ingredi. Hoc autem, et secundum philosophiam apparet esse erroneum, secundum quam determinatis formis et motoribus assignantur determinatæ materiæ et determinata mobilia ; et secundum fidem hæreticum, quæ animam in resurrectione idem corpus resumere prædicat quod deponit.

Præterea, quum multitudo sine diversitate esse non possit, si fuerunt a principio creaturæ rationales in quadam multitudine constitutæ, oportuit in eis aliquam diversitatem fuisse. Aliquid ergo habuit una earum quod non habuit altera; et si hoc ex diversitate meriti non procedat, pari ratione nec fuit necesse ut gradus diversitas ex meritorum diversitate proveniret.

Item, omnis distinctio aut est secundum divisionem quantitatis, quæ in solis corporibus est, unde in substantiis primo creatis, secundum Origenem, esse non potuit ; aut secundum divisionem formalem, quæ sine gradus diversitate esse non potest, quum talis divisio reducatur ad privationem et formam ; et sic oportet quod altera formarum condivisarum sit melior et altera vilior ; unde, secundum Philosophum, species rerum sunt sicut numeri, quorum unus alteri addit aut minuit. Sic igitur, si fuerunt a principio multæ substantiæ rationales creatæ, oportet quod fuerit in eis gradus diversitas.

Item, si creaturæ rationales sine corporibus subsistere possunt, non fuit necessarium propter diversa merita rationalium creaturarum diversitatem in natura corporali institui ; quia, et sine diversitate corporum, poterat diversus gradus in substantiis rationalibus inveniri. Si autem creaturæ rationales sine corporibus subsistere non possunt, ergo a principio simul cum creatura rationali est etiam creatura corporalis instituta. Major est autem distantia corporalis creaturæ ad spiritualem quam spiritualium creaturarum ad invicem. Si igitur a principio Deus tam magnam distantiam in suis creaturis instituit absque aliquibus meritis præcedentibus, non oportuit merita diversa præcedere ad hoc quod in diversis gradibus creaturæ rationales instituerentur.

Adhuc, si diversitas creaturæ corporalis respondet diversitati creaturæ rationalis, pari ratione et uniformitati rationalium creaturarum responderet uniformitas naturæ corporalis. Fuisset ergo natura corporalis creata, etiam si diversa merita rationalis creaturæ non præcessissent, sed uniformis ; fuisset igitur creata materia prima, quæ est omnibus corporibus communis, sed sub una tantum forma. Sunt autem in ipsa plures formæ in potentia. Remansisset igitur imperfecta, sola una ejus forma reducta in actum, quod non est divinæ conveniens bonitati.

Item, si diversitas corporalis creaturæ sequitur diversos motus liberi arbitrii rationalis creaturæ, oportebit dicere quod causa quare est tantum unus sol in mundo, sit quia tantum una rationalis creatura sic mota est per liberum arbitrium ut tali corpori mereretur adjungi. Hoc autem fuit a casu quod una tantum sic peccaret. Est igitur a casu quod sit unus sol in mundo, et non ad necessitatem corporalis naturæ.

Præterea, quum creatura spiritualis non mereatur descendere nisi per peccatum (descendit autem a sua sublimitate, in qua invisibilis est, per hoc quod visibilibus corporibus unitur), videtur sequi quod visibilia corpora sint eis adjuncta propter peccatum; quod videtur propinquum errori Manichæorum, ponentium hæc visibilia ex malo principio processisse.

Huic etiam opinioni auctoritas sacræ Scripturæ manifeste contradicit, quia in singulis operibus visibilium creaturarum, tali modo loquendi utitur Moyses : *Vidit Deus quod esset bonum* (Gen., I, passim); et postmodum de cunctis simul subjungit : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona* (Ibid., 31). Ex quo manifeste datur intelligi quod creaturæ corporales et visibiles ideo sunt factæ, quia bonum est eas esse, quod est consonum divinæ bonitati, et non propter aliqua creaturarum rationalium merita vel peccata.

Videtur autem Origenes non perpendisse quod, quum aliquid non ex debito sed liberaliter damus, non est contra justitiam si inæqualia damus, nulla diversitate meritorum pensata, quum retributio merentibus debeatur; Deus autem, ut supra ostensum est, ex nullo debito, sed ex mera liberalitate res in esse produxit; unde diversitas creaturarum diversitatem meritorum non præsupponit. Item, quum bonum totius sit melius quam bonum singularium partium, non est optimi factoris diminuere bonum totius, ut aliquarum partium augeat bonitatem ; non enim ædificator fundamento tribuit eam bonitatem quam tribuit tecto, ne domum faciat ruinosam ; factor igitur omnium Deus non faceret totum universum suo genere optimum, si faceret omnes partes æquales, quia multi gradus bonitatis in universo deessent, et sic esset imperfectum.

CAPUT XLV.

QUÆ SIT PRIMA CAUSA DISTINCTIONIS RERUM SECUNDUM VERITATEM.

Ostendi autem ex prædictis potest quæ sit vere prima distinctionis rerum causa.

Quum enim omne agens intendat suam similitudinem in effectum inducere, secundum quod effectus capere potest, tanto hoc agit perfectius, quanto agens perfectius est; patet enim quod quanto aliquid est calidius tanto facit magis calidum, et quanto est aliquis melior artifex, tanto formam artis perfectius inducit in materiam. Deus autem est perfectissimum agens. Suam igitur similitudinem in rebus creatis ad eum pertinebat inducere perfectissime, quantum naturæ creatæ convenit. Sed perfectam Dei similitudinem non possunt consequi res creatæ secundum unam solam speciem creaturæ, quia, quum causa excedat effectum, quod est in causa simpliciter et unite, in effectu invenitur composite et multipliciter, nisi effectus pertingat ad speciem causæ ; quod in proposito dici non potest ; non enim creatura potest esse Deo æqualis. Oportuit igitur esse multiplicitatem et varietatem in rebus creatis, ad hoc quod inveniretur in eis Dei similitudo perfecta secundum modum suum.

Amplius, sicut ea quæ fiunt ex materia, sunt in potentia materiæ passiva, ita quæ fiunt ab agente oportet esse in potentia activa agentis. Non autem potentia passiva materiæ perfecte reduceretur in actum, si ex materia fieret unum tantum eorum ad quæ materia est in potentia. Ergo, si aliquis agens cujus potentia est ad plures effectus faceret unum illorum tantum, potentia ejus non ita complete reduceretur in actum sicut quum facit plura. Per hoc autem quod potentia activa reducitur in actum, effectus consequitur similitudinem agentis. Ergo non esset perfecta Dei similitudo in universo, si esset unus tantum gradus omnium entium. Propter

hoc igitur est distinctio in rebus creatis, ut perfectius Dei similitudinem consequantur per multa quam per unum.

Adhuc, quanto aliquid in pluribus est Deo simile, tanto perfectius ad ejus similitudinem accedit. In Deo autem est bonitas et diffusio bonitatis in alia. Perfectius igitur accedit res creata ad Dei similitudinem, si non solum bona est, sed etiam ad bonitatem aliorum agere potest, quam si solum in se bona esset; sicut similius est soli quod lucet et illuminat quam quod lucet tantum. Non autem posset creatura ad bonitatem alterius creaturæ agere, nisi esset in rebus creatis pluralitas et inæqualitas; quia agens est aliud a patiente et honorabilius eo. Oportuit igitur, ad hoc quod in creaturis esset perfecta Dei imitatio, quod diversi gradus in creaturis invenirentur.

Item, plura bona uno bono finito sunt meliora; habent enim hoc et ad hæc amplius. Omnis autem creaturæ bonitas finita est; est enim deficiens ab infinita Dei bonitate. Perfectius est igitur universum creaturarum, si sunt plures, quam si esset unus tantum gradus rerum. Summo autem Bono competit facere quod melius est. Ergo conveniens ei fuit ut plures faceret creaturarum gradus.

Adhuc, bonitas speciei excedit bonitatem individui, sicut formale id quod est materiale. Magis igitur addit ad bonitatem universi multitudo specierum quam multitudo individuorum in una specie. Est igitur ad perfectionem universi pertinens, non solum quod multa sint individua, sed quod sint etiam diversæ rerum species, et per consequens diversi gradus in rebus.

Item, omne quod agit per intellectum, repræsentat speciem sui intellectus in re facta; sic enim agens sibi per artem facit simile. Deus autem fecit creaturam ut agens per intellectum, et non per necessitatem naturæ, ut supra (c. 23) ostensum est. Species igitur intellectus divini repræsentatur in creatura per ipsum facta. Intellectus autem multa intelligens non sufficienter repræsentatur in uno tantum. Quum igitur intellectus divinus multa intelligat, ut probatum est (l. I, c. 55 et præc.), perfectius seipsum repræsentat, si plures universorum graduum creaturas producat, quam si unum tantum produxisset.

Amplius, operi a summo bono artifice facto non debuit deesse summa perfectio. Sed bonum ordinis diversorum est melius quolibet illorum ordinatorum per se sumpto; est enim formale respectu singularium sicut perfectio totius respectu partium. Non debuit ergo bonum ordinis operi Dei deesse. Hoc autem bonum esse non posset, si diversitas et inæqualitas creaturarum non fuisset. Est igitur diversitas et inæqualitas in rebus creatis, non a casu, non propter materiæ diversitatem, non propter interventum aliquarum causarum vel meritorum, sed ex propria Dei intentione, perfectionem creaturæ dare volentis, qualem possibile erat eam habere.

Hinc est quod dicitur : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona* (Gen., I, 31), quum de singulis dixisset *quod sunt bona*; quia singula quidem sunt in suis naturis bona, simul autem omnia valde bona propter ordinem universi, qui est ultima et nobilissima perfectio in rebus. (I part., q. XLVII, art. 1 et 2.)

CAPUT XLVI.

QUOD OPORTUIT AD PERFECTIONEM UNIVERSI ESSE ALIQUAS NATURAS INTELLECTUALES.

Hac igitur existente causa diversitatis in rebus, restat nunc de ipsis rebus distinctis prosequi, quantum ad fidei veritatem pertinet; quod erat tertium a nobis propositorum. Et ostendemus primo quod ex divina dis-

positione perfectionem rebus creatis secundum suum modum optimum assignante, consequens fuit quod quædam creaturæ intellectuales fierent in summo rerum vertice constitutæ.

Tunc enim effectus maxime perfectus est quando in suum redit principium; unde et circulus inter omnes figuras, et motus circularis inter omnes motus, est maxime perfectus, quia in eis ad principium reditur. Ad hoc igitur quod universum creaturarum ultimam perfectionem consequatur, oportet creaturas ad suum redire principium. Redeunt autem ad suum principium singulæ et omnes creaturæ, in quantum sui principii similitudinem gerunt secundum suum esse et suam naturam, in quibus quamdam perfectionem habent; sicut et omnes effectus tunc maxime perfecti sunt quando maxime similantur causæ agenti, ut domus quando maxime similatur arti, et ignis quando maxime similatur generanti. Quum igitur intellectus Dei creaturarum productionis principium sit, ut supra (c. 23 et 24) ostensum est, necesse fuit, ad creaturarum perfectionem, quod aliquæ creaturæ essent intelligentes.

Amplius, perfectio secunda in rebus addit supra primam perfectionem. Sicut autem esse et natura rei consideratur secundum primam perfectionem, ita operatio secundum perfectionem secundam. Oportuit igitur, ad consummatam universi perfectionem, esse aliquas creaturas quæ in Deum redirent, non solum secundum naturæ similitudinem, sed etiam per operationem; quæ quidem non potest esse nisi per actum intellectus et voluntatis, quia nec ipse Deus aliter erga seipsum operationem habet. Oportuit igitur, ad perfectionem optimam universi, esse aliquas creaturas intellectuales,

Adhuc, ad hoc quod perfecte divinæ bonitatis repræsentatio per creaturas fieret, oportuit, ut supra (c. 45) ostensum est, non solum quod res bonæ fierent, sed etiam quod ad aliorum bonitatem agerent. Assimilatur autem perfecte aliquid alteri in agendo, quando non solum est eadem species actionis, sed etiam idem modus agendi. Oportuit igitur, ad summam rerum perfectionem, quod essent aliquæ creaturæ quæ agerent hoc modo quo Deus agit. Ostensum est autem supra (c. 23) quod Deus agit per intellectum et voluntatem. Oportuit igitur aliquas creaturas esse intelligentes et volentes.

Amplius, similitudo effectus ad causam agentem attenditur secundum formam effectus qui præexistit in agente; agens enim agit sibi simile in forma secundum quam agit. Forma autem agentis recipitur quidem in effectu, quandoque secundum eumdem modum essendi quo est in agente, sicut forma ignis generati eumdem essendi habet modum cum forma ignis generantis; quandoque vero secundum alium modum essendi, sicut forma domus, quæ est intelligibiliter in mente artificis, recipitur materialiter in domo, quæ est extra animam. Patet igitur perfectiorem esse primam similitudinem quam secundam. Perfectio autem universalis creaturarum consistit in similitudine ad Deum, sicut etiam perfectio cujuslibet effectus in similitudine ad causam agentem. Requirit igitur summa universi perfectio non solum secundam assimilationem creaturæ ad Deum, sed etiam primam, quantum possibile est. Forma autem per quam Deus agit creaturam est forma intelligibilis in ipso; est enim agens per intellectum, ut supra (c. 23) ostensum est. Oportet igitur, ad summam perfectionem universi, esse aliquas creaturas in quibus secundum esse intelligibile forma divini intellectus exprimatur; et hoc est esse creaturas secundum suam naturam intellectuales.

Item, ad productionem creaturarum nihil aliud movet Deum nisi sua bonitas, quam rebus aliis communicare voluit, secundum modum assimilationis ad ipsum, ut ex dictis (l. I, c. 87) patet. Similitudo autem unius invenitur in altero dupliciter: uno modo quantum ad esse naturæ, sicut similitudo caloris ignis est in re calefacta per ignem; alio modo secundum cognitionem, sicut similitudo ignis est in visu vel tactu. Ad

hoc igitur quod similitudo Dei perfecte esset in rebus modis possibilibus oportuit quod divina bonitas rebus per similitudinem communicaretur, non solum in essendo, sed etiam in cognoscendo. Cognoscere autem divinam bonitatem solus intellectus potest. Oportuit igitur esse creaturas intellectuales.

Adhuc, in omnibus decenter ordinatis, habitudo secundorum ad ultima imitatur habitudinem primi ad omnia secunda et ultima, licet quandoque deficienter. Ostensum est autem (l. I, c. 25, 31 et 54) quod Deus in se omnes creaturas comprehendit, et hoc repræsentatur in corporalibus creaturis, licet per alium modum ; semper enim invenitur superius corpus comprehendens et continens inferius, tamen secundum extensionem quantitatis, quum Deus omnes creaturas simplici modo, et non quantitatis extensione, contineat. Ut igitur, nec in hoc modo continendi, Dei imitatio creaturis deesset, factæ sunt creaturæ intellectuales quæ creaturas corporales continerent, non extentione quantitatis, sed simpliciter per modum intelligibilem ; nam quod intelligitur est in intelligente, et ejus intellectuali operatione comprehenditur. (I part., q. IV, art. 1.)

CAPUT XLVII.

QUOD SUBSTANTIÆ INTELLECTUALES SUNT VOLENTES.

Has autem substantias intellectuales necesse est esse volentes. Inest enim omnibus appetitus boni, cum bonum sit quod omnia appetunt, ut philosophi tradunt (Ethic., I, c. 1). Hujusmodi autem appetitus, in his quidem quæ cognitione carent, dicitur naturalis appetitus, sicut dicitur quod lapis appetit esse deorsum ; in his autem quæ cognitionem sensitivam habent, dicitur appetitus animalis, qui dividitur in concupiscibilem, et irascibilem ; in his vero quæ intelligunt, dicitur appetitus intellectualis, seu rationalis, qui est voluntas. Substantiæ igitur intellectuales creatæ habent voluntatem.

Adhuc, quod est per aliud, reducitur in id quod est per se tanquam in prius. Unde et secundum Philosophum in octavo *Phys.* (text. comm. 33 et infra), mota ab alio reducuntur in prima moventia seipsa. In syllogismis etiam conclusiones, quæ sunt notæ ex aliis, reducuntur in prima principia, quæ sunt nota per seipsa. Inveniuntur autem in substantiis creatis quædam quæ non agunt seipsa ad operandum, sed aguntur vi naturæ, sicut inanimata, plantæ, et animalia bruta. Non enim est in eis agere, et non agere. Oportet igitur quod fiat reductio ad alia prima, quæ seipsa agant ad operandum. Prima autem in rebus creatis sunt substantiæ intellectuales, ut supra (c. 46) ostensum est. Hæ igitur substantiæ se agunt ad operandum. Hoc autem est proprium voluntatis, per quam substantia aliqua est domina sui actus, utpote in ipsa existens agere et non agere. Substantiæ igitur creatæ habent voluntatem.

Amplius, principium cujuslibet operationis est forma per quam aliquid est actu, cum omne agens agat in quantum est actu. Oportet igitur quod secundum modum formæ sit modus operationis consequentis formam. Forma igitur quæ non est ab ipso agente per formam, causat operationem cujus agens non est dominus. Si qua vero fuerit forma quæ sit ab eo quæ per ipsam operatur, operationis etiam consequentis dominium habebit. Formæ autem naturales, ex quibus sequuntur motus et operationes naturales, non sunt ab his quorum sunt formæ, sed ab exterioribus agentibus totaliter, cum per formam naturalem unumquodque esse habeat in sua natura. Nihil autem potest esse sibi causa essendi ; et ideo quæ moventur naturaliter, non movent seipsa. Non enim grave movet seipsum deorsum, sed generans quod dedit ei formam. In animalibus

etiam brutis formæ sensatæ, vel imaginatæ moventes, non sunt adinventæ ab ipsis animalibus brutis, sed sunt receptæ in eis ab exterioribus sensibilibus, quæ agunt in sensum, et dijudicatæ per naturalem existimationem : unde, licet dicantur quodammodo movere seipsa, in quantum eorum una pars est movens et alia est mota, tamen ipsum movere non est eis ex seipsis sed partim ex exterioribus sensatis, et partim a natura. In quantum enim appetitus movet membra, dicuntur seipsa movere, quod habent supra inanimata et plantas. In quantum vero ipsum appetere de necessitate sequitur in eis ex formis acceptis per sensum et judicium naturalis existimationis, non sibi sunt causa quod moveantur, unde non habent dominium sui actus. Forma autem intellecta, per quam substantia intellectualis operatur, est ab ipso intellectu, utpote per ipsum concepta, et quodammodo excogitata, ut patet de forma entis, quam artifex concipit et excogitat, et per eam operatur. Substantiæ igitur intellectuales se ipsas agunt ad operandum ut habentes suæ operationis dominium. Habent igitur voluntatem.

Item, activum oportet esse proportionatum passivo, et motum mobili. Sed in habentibus cognitionem, vis apprehensiva se habet ad appetitivam sicut motivum ad mobile ; nam apprehensum per sensum, vel imaginationem, vel intellectum, movet appetitum intellectualem, vel animalem. Apprehensio autem intellectiva non determinatur ad quædam, sed est omnium : unde et de intellectu possibili Philosophus dicit in tertio *De anima* (text. comm. 10) quod est quo est omnia fieri. Appetitus igitur intellectualis substantiæ est ad omnia se habens. Hoc autem est proprium voluntatis ut ad omnia se habet. Unde, in tertio *Ethicorum* (c. 5), Philosophus dicit quod est possibilium et impossibilium. Substantiæ igitur intellectuales habent voluntatem. (I part., q. LIX, art. 1.)

CAPUT XLVIII.

QUOD SUBSTANTIÆ INTELLECTUALES SUNT LIBERI ARBITRII IN AGENDO.

Ex his autem apparet quod prædictæ substantiæ sunt liberi arbitrii in agendo. Quod enim arbitrio agant, manifestum est eo quod per cognitionem intellectivam judicium habent de operandis. Libertatem autem necesse est eas habere, si habent dominium sui actus, ut ostensum est (c. 47). Sunt igitur prædictæ substantiæ liberi arbitrii in agendo.

Item, liberum est quod sui causa est. Quod ergo non est sibi causa agendi, non est liberum in agendo. Quæcumque autem non moventur neque agunt nisi ab aliis mota, non sunt sibiipsis causa agendi. Sola ergo moventia seipsa libertatem in agendo habent : et hæc sola judicio agunt; nam movens seipsum dividitur in movens et motum. Movens autem est appetitus ab intellectu, vel phantasia, aut sensu motus, quorum est judicare. Horum igitur hæc sola libere judicant, quæcumque in judicando seipsa movent. Nulla autem potentia judicans, seipsam ad judicandum movet, nisi supra actum suum reflectatur. Oportet enim, si se ad judicandum agit, quod suum judicium cognoscat ; quod quidem solius intellectus est. Sunt igitur animalia irrationalia quodammodo liberi quidem motus, sive actionis, non autem liberi judicii : inanimata autem, quæ solum ab aliis moventur, neque liberæ actionis sunt, aut motus ; intellectualia vero non solum actionis, sed etiam liberi judicii ; quod est liberum arbitrium habere.

Adhuc, forma apprehensa, est principium movens secundum quod apprehenditur sub ratione boni, vel convenientis. Actio enim exterior in moventibus seipsa procedit ex judicio quo judicatur aliquid esse bonum, vel conveniens per formam prædictam. Si igitur judicans ad judicandum

seipsum moveat, oportet quod per aliquam altiorem formam apprehensam se moveat ad judicandum; quæ quidem esse non potest nisi ipsa ratio boni, vel convenientis, per quam de quolibet determinato bono, vel convenienti judicatur. Illa igitur sola se ad judicandum movent quæ communem boni vel convenientis rationem apprehendunt. Hæc autem sunt sola intellectualia. Sola igitur intellectualia se non solum ad agendum, sed etiam ad judicandum movent. Sola igitur ipsa sunt libera in judicando : quod est liberum arbitrium habere.

Amplius, a conceptione universali non sequitur motus et actio nisi mediante particulari apprehensione, eo quod motus et actio circa particularia est. Intellectus autem est naturaliter universalium apprehensivus. Ad hoc igitur quod ex apprehensione intellectus sequatur motus, aut quæcumque actio, oportet quod universalis intellectus conceptio applicetur ad particularia. Sed universale continet in potentia multa particularia. Potest igitur applicatio conceptionis intellectualis fieri ad plura, et diversa. Judicium igitur intellectus de agibilibus non est determinatum ad unum tantum. Habent igitur omnia intellectualia liberum arbitrium.

Præterea judicii libertate carent aliqua vel propter hoc quod nullum habent judicium, sicut quæ cognitione carent, ut lapides, et plantæ, vel quia habent judicium a natura determinatum ad unum, sicut irrationalia animalia. Naturali enim existimatione judicat ovis lupum sibi nocivum, et ex hoc judicio fugit ipsum : similiter autem in aliis. Quæcumque igitur habent judicium de agendis non determinatum a natura ad unum, necesse est liberi arbitrii esse. Hujusmodi autem sunt omnia intellectualia; intellectus enim apprehendit non solum hoc vel illud bonum, sed ipsum bonum commune : unde, cum intellectus per formam apprehensam moveat voluntatem, in omnibus autem movens et motum oporteat esse proportionata, voluntas substantiæ intellectualis non est determinata a natura nisi ad bonum commune. Quicquid igitur offertur sibi sub ratione boni, poterit voluntas inclinari in illud, nulla determinatione naturali in contrarium prohibente. Omnia igitur intellectualia liberam voluntatem habent ex judicio intellectus venientem; quod est liberum arbitrium habere, quod definitur liberum de ratione judicium. (I part., q. 59, art. 3.)

CAPUT XLIX.

QUOD SUBSTANTIA INTELLECTUALIS NON SIT CORPUS.

Ex præmissis autem ostenditur quod nulla substantia intellectualis est corpus.

Nullum enim corpus invenitur aliquid continere nisi per commensurationem quantitatis; unde, et si se toto totum aliquid continet, et partem parte continet, majorem quidem majore, minorem autem minore. Intellectus autem non comprehendit rem aliquam intellectam per aliquam quantitatis commensurationem, quum se toto intelligat et comprehendat totum et partem, majora in quantitate et minora. Nulla igitur substantia intelligens est corpus.

Amplius, nullum corpus potest alterius corporis formam substantialem recipere, nisi per corruptionem suam formam amittat. Intellectus autem non corrumpitur, sed magis perficitur per hoc quod recipit formas omnium corporum; perficitur enim intelligendo; intelligit autem secundum quod habet in se formas intellectorum. Nulla igitur substantia intellectualis est corpus.

Adhuc, principium diversitatis individuorum ejusdem speciei est divisio materiæ secundum quantitatem; forma enim hujus ignis a forma illius ignis non differt, nisi per hoc quod est in diversis partibus in quas

materia dividitur, nec aliter quam divisione quantitatis sine qua substantia est indivisibilis. Quod autem recipitur in corpore, recipitur in eo secundum quantitatis divisionem. Ergo forma non recipitur in corpore nisi ut individuata. Si igitur intellectus esset corpus, formæ rerum intelligibiles non reciperentur in eo nisi ut individuatæ. Intelligit autem intellectus res per formas earum, quas penes se habet. Non ergo intellectus intelligit universalia, sed solum particularia, quod patet esse falsum. Nullus igitur intellectus est corpus.

Item, nihil agit nisi secundum suam speciem, eo quod forma est principium agendi in unoquoque, si igitur intellectus sit corpus, actio ejus ordinem corporum non excederet. Non igitur intelliget nisi corpora; hoc autem patet esse falsum. Intelligimus enim multa quæ non sunt corpora. Intellectus igitur non est corpus.

Adhuc, si substantia intelligens est corpus, aut est finitum, aut infinitum. Corpus autem esse infinitum actu est impossibile, ut in *Physicis* (lib. III, text. comm. 24 et infra) probatur. Est igitur finitum corpus, si corpus esse ponitur. Hoc autem est impossibile : in nullo enim corpore finito potest esse potentia infinita, ut supra (l. I, cap. 13) probatum est. Potentia autem intellectus est quodammodo infinita in intelligendo : in infinitum enim intelligit species numerorum augendo, et similiter species figurarum et proportionum ; cognoscit etiam universale, quod est virtute infinitum secundum suum ambitum. Continet enim individua, quæ sunt potentia infinita. Intellectus igitur non est corpus.

Amplius, impossibile est duo corpora se invicem continere, cum continens excedat contentum. Duo autem intellectus se invicem continent et comprehendunt, dum unus alium intelligit. Non est igitur intellectus corpus.

Item, nullius corporis actio reflectitur super agentem. Ostensum est enim in *Physicis* (lib. VII, text. comm. 1), quod nullum corpus a seipso movetur nisi secundum partem ; ita scilicet quod una pars ejus sit movens, et alia mota. Intellectus autem supra seipsum agendo reflectitur ; intelligit enim seipsum non solum secundum partem, sed secundum totum. Non est igitur corpus.

Adhuc, actus corporis ad actionem non terminatur, nec motus ad motum, ut in *Physicis* (lib. V, text. comm. 10 et infra) est probatum. Actio autem substantiæ intelligentis ad actionem terminatur. Intellectus enim sicut intelligit rem, ita intelligit se intelligere, et sic in infinitum. Substantia igitur intelligens, non est corpus.

Hinc est quod sacra Scriptura substantias intellectuales spiritus nominat. Per quem modum consuevit Deum incorporeum nominare, secundum illud Joannis, IV, 24 : *Deus spiritus est*. Dicitur autem Sapient., VII, 22 : *Est autem in illa*, scilicet divina sapientia, *spiritus intelligentiæ*, qui capiat omnes spiritus intelligibiles.

Per hoc autem excluditur error antiquorum naturalium, qui nullam substantiam nisi corpoream esse ponebant ; unde et animam dicebant esse corpus, vel ignem, vel aerem, vel aquam, vel aliquid hujusmodi ; quam quidem opinionem in fidem christianam quidam inducere sunt conati, dicentes animam esse corpus effigiatum, sicut corpus exterius figuratum. (I part., q. 1, art. 1.)

CAPUT L.

QUOD SUBSTANTIÆ INTELLECTUALES SUNT IMMATERIALES.

Ex hoc autem apparet quod substantiæ intellectuales sunt immateriales. Unumquodque enim ex materia et forma compositum est corpus.

Diversas enim formas materia nonnisi secundum diversas partes recipere potest : quæ quidem diversitas partium esse in materia non potest, nisi secundum quod per dimensiones in materia existentes una communis materia in plures dividitur : subtracta enim quantitate, substantia indivisibilis est. Ostensum est autem (c. 49), quod nulla substantia intelligens est corpus. Relinquitur igitur quod non sit ex materia et forma composita.

Amplius, sicut homo non est sine hoc homine, ita materia non est sine hac materia. Quicquid igitur in rebus est subsistens ex materia et forma compositum, est compositum ex materia et forma individuali. Intellectus autem non potest esse compositus ex materia et forma individuali : species enim rerum intellectarum fiunt intelligibiles actu per hoc quod a materia individuali abstrahuntur ; secundum autem quod sunt intelligibiles actu, fiunt unum cum intellectu ; unde et intellectum oportet esse absque materia individuali. Non est igitur substantia intelligens ex materia et forma composita.

Adhuc, actio cujuslibet ex materia et forma compositi non est tantum formæ, nec tantum materiæ, sed compositi ; ejus enim est agere cujus est esse ; esse autem est compositi per formam : unde et compositum per materiam et formam agit. Si igitur substantia intelligens sit composita ex materia et forma, intelligere erit ipsius compositi. Actus autem terminatur ad aliquid simile agenti : unde et compositum generans non generat formam, sed compositum. Si igitur intelligere sit actio compositi, non intelligetur nec forma nec materia, sed tantum compositum. Hoc autem patet esse falsum. Non est igitur substantia intelligens composita ex materia et forma.

Item, formæ rerum sensibilium perfectius esse habent in intellectu, quam in rebus sensibilibus : sunt enim simpliciores, et ad plura se extendentes, per unam enim formam hominis intelligibilem, omnes homines intellectus cognoscit. Forma autem perfecte in materia existens, facit esse actu tale, scilicet vel ignem, vel coloratum. Si autem non faciat aliquid esse tale, est imperfecte in illo, sicut forma caloris in aere ut in deferente, et sicut virtus primi agentis in instrumento. Si igitur intellectus sit ex materia et forma compositus, formæ rerum intellectarum facient intellectum esse actu talis naturæ, qualis est quod intelligitur : et sic sequitur error Empedoclis, qui dicebat quod ignem igne cognoscit anima, et terram terra, et sic de aliis : quod patet esse inconveniens. Non est igitur intelligens substantia composita ex materia et forma.

Præterea, omne quod est in aliquo, est in eo per modum recipientis, si igitur intellectus sit compositus ex materia et forma, formæ rerum erunt in intellectu materialiter, sicut sunt extra animam. Sicut igitur extra animam non sunt intelligibiles actu ita nec existentes in intellectu.

Item, formæ contrariorum, secundum esse quod habent in materia, sunt contrariæ, unde et se invicem expellunt ; secundum autem quod sunt in intellectu, non sunt contrariæ, sed unum contrariorum est ratio intelligibilis alterius ; quia unum per aliud cognoscitur. Non igitur habent esse materiale in intellectu. Ergo intellectus non est compositus ex materia et forma.

Adhuc, materia non recipit altiquam formam de novo nisi per motum, vel mutationem. Intellectus autem non movetur per hoc quod recipit formas, sed magis quiescens perficitur, et intelligit. Impeditur autem in intelligendo per motum. Non igitur recipiuntur formæ in intellectu sicut in materia vel in re materiali : unde patet quod substantiæ intelligentes immateriales sunt, sicut et incorporeæ.

Hinc est quod Dionysius dicit, cap. 4 *De divinis nominibus* : « Propter divinæ bonitatis radios, substiterunt intellectuales omnes substantiæ, quæ, sicut incorporales et immateriales, omnes intelliguntur. (I part., q. I, art. 2. II *Sent.*, dist. III, art. 1.)

CAPUT LI.

QUOD INTELLECTUS NON SIT FORMA MATERIALIS.

Per eadem autem ostenditur quod naturæ intellectuales sunt formæ subsistentes, non autem existentes in materia, quasi esse earum a materia dependeat. Formæ enim secundum esse a materia dependentes non ipsæ proprie habent esse, sed composita per ipsas. Si igitur naturæ intellectuales essent hujusmodi formæ, sequeretur quod haberent esse materiale, sicut et si essent ex materia et forma compositæ.

Adhuc, formæ quæ per se non subsistunt, non possunt per se agere : agunt autem composita per eas. Si igitur naturæ intellectuales hujusmodi formæ essent, sequeretur quod ipsæ non intelligerent, sed composita ex eis et materia ; et sic intellectus esset compositus ex materia et forma ; quod est impossibile, ut ostensum est (c. 50).

Amplius, si intellectus esset forma in materia et non per se subsistens, sequeretur quod id quod recipitur in intellectu, reciperetur in materia. Hujusmodi enim formæ quæ habent esse in materia obligatum, non recipiunt aliquid quod in materia non recipiatur. Cum igitur receptio formarum in intellectu non sit receptio formarum in materia, impossibile est quod intellectus sit forma materialis.

Præterea, dicere quod intellectus sit forma non subsistens, sed materiæ immersa, idem est, secundum rem, ac si dicatur, quod intellectus sit compositus ex materia et forma ; differt autem solum secundum nomen. Nam primo modo diceretur intellectus forma ipsa compositi : secundo vero modo diceretur intellectus ipsum compositum ; si igitur falsum est intellectum esse compositum ex materia et forma, falsum erit quod sit forma non subsistens, sed materialis.

CAPUT LII.

QUOD IN SUBSTANTIIS INTELLECTUALIBUS CREATIS DIFFERT ESSE ET QUOD EST.

Non est opinandum quod, quamvis substantiæ intellectuales non sint corporeæ, nec ex materia et forma compositæ, nec in materia existentes, sicut formæ immateriales, quod propter hoc divinæ simplicitati adæquentur. Invenitur enim in eis aliqua compositio, ex eo quod non est idem in eis esse et quod est. Si enim esse est subsistens, nihil præter ipsum esse ei adjungitur, quia etiam in his quorum esse non est subsistens, quod inest existenti præter esse ejus, est quidem existenti unitum, non autem est unum cum esse ejus, nisi per accidens, in quantum est unum subjectum habens esse, et id quod est præter esse ; sicut patet quod Socrati, præter suum esse substantiale, inest album, quod quidem diversum est ab ejus esse substantiali ; non enim idem est esse Socratem et esse album, nisi per accidens. Si igitur non sit esse in aliqua substantia, non remanebit aliquis modus in quo possit ei uniri illud quod est præter esse. Esse autem, in quantum est esse, non potest esse diversum ; potest autem diversificari per aliquid quod est præter esse, sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis. Illud igitur quod est subsistens, non potest esse nisi unum tantum. Ostensum est autem (l. I, c. 22 et 42) quod Deus est suum esse subsistens. Nihil igitur aliud præter ipsum potest esse suum esse. Oportet igitur, in omni substantia quæ est præter ipsum, esse aliud ipsam substantiam et aliud ejus esse.

Amplius, natura communis, si separata intelligatur, non potest esse

nisi una, quamvis habentes naturam illam plures possint inveniri ; si enim natura animalis per se separata subsisteret, non haberet ea quæ sunt hominis, vel quæ sunt bovis; jam enim non esset animal tantum, sed homo vel bos. Remotis autem differentiis constitutivis specierum, remanet natura generis indivisa ; quia eædem differentiæ quæ sunt constitutivæ specierum sunt divisivæ generis. Sic igitur, si hoc ipsum quod est esse sit commune sicut genus, esse separatum per se subsistens non potest esse nisi unum ; si vero non dividatur differentiis sicut genus, sed per hoc quod est hujus vel illius esse, jam hoc magis est verum quod non potest esse per se existens nisi unum. Relinquitur igitur quod, cum Deus sit ens subsistens, nihil aliud præter ipsum est suum esse.

Adhuc, impossibile est quod sit duplex esse omnino infinitum. Esse enim quod omnino est infinitum omnem perfectionem essendi comprehendit ; et sic, si duobus talis adesset infinitas, non inveniretur quo unum ab altero differret. Esse autem subsistens oportet esse infinitum, quia non terminatur aliquo recipiente. Impossibile est igitur esse aliquod esse per se subsistens præter primum.

Item, si sit aliquod esse per se subsistens, nihil competit ei, nisi quod est entis in quantum est ens. Quod enim dicitur de aliquo, non in quantum hujusmodi, non convenit ei nisi per accidens, ratione subjecti. Unde, si separatim a subjecto ponatur, nullo modo ei competit. Esse autem ab alio causatum non competit enti, in quantum est ens ; alias omne ens esset ab alio causatum, et sic oporteret procedere in infinitum in causis ; quod est impossibile, ut supra (l. I, c. 13) ostensum est. Istud igitur esse quod est ens subsistens, oportet quod sit non causatum. Nullum igitur ens causatum est suum esse.

Amplius, substantia uniuscujusque est ens per se et non per aliud ; unde esse lucidum actu non est de substantia aeris, quia est ei per aliud ; sed cujuslibet rei creatæ suum esse est ei per aliud, alias non esset creatum. Nullius igitur substantiæ creatæ suum esse est sua substantia.

Item, cum omne agens agat in quantum est actu, primo agenti, quod est perfectissimum, competit esse in actu perfectissimo modo. Tanto autem aliquod perfectius in actu quanto talis actus est in via generationis posterior ; actus enim est tempore potentia posterior in uno et eodem, quod de potentia ad actum procedit ; perfectius quoque est in actu quod est ipse actus, quam quod est habens actum. Hoc enim propter illud actus est. His igitur sic positis, constat ex supra (l. I, c. 13 et 15, et l. II, c. 21) ostensis quod Deus solus est primum agens. Sibi ergo soli competit esse in actu perfectissimo modo, ut scilicet sit ipse actus perfectissimus. Hoc autem est esse ad quod generatio ; et omnis motus terminatur omnis enim forma et actus est in potentia antequam esse acquirat. Soli igitur Deo competit quod sit ipsum esse, sicut soli competit quod sit primum agens.

Amplius, ipsum esse competit primo agenti secumdum propriam naturam ; esse enim Dei est ejus substantia, ut supra (l. I, c. 22) ostensum est. Quod autem competit alicui secundum propriam suam naturam, non convenit aliis nisi per modum participationis, sicut calor aliis corporibus ab igne. Ipsum igitur esse competit omnibus aliis a primo agente per participationem quamdam. Quod autem competit alicui per participationem, non est substantia ejus. Impossibile est igitur quod substantia alicujus entis, præter agens primum, sit ipsum esse.

Hinc est quod Exodi, III, 15, proprium nomen Dei ponitur esse : *Qui est,* quia ejus solius proprium est quod sua substantia non sit aliud quam suum esse. (I *Sent.*, dist. III, q. 1.)

CAPUT LIII.

QUOD IN SUBSTANTIIS INTELLECTUALIBUS CREATIS EST ACTUS ET POTENTIA

Ex hoc autem evidenter apparet quod in substantiis intellectualibus creatis est compositio actus et potentiæ. In quocumque enim inveniuntur aliqua duo, quorum unum est complementum alterius, proportio unius eorum ad alterum est sicut proportio potentiæ ad actum; nihil enim completur nisi per proprium actum. In substantia autem intellectuali creata inveniuntur duo, scilicet substantia ipsa et esse ejus, quod non est ipsa substantia, ut ostensum est (c. 52). Ipsum autem esse est complementum substantiæ existentis; unumquodque enim actu est per hoc quod esse habet. Relinquitur igitur quod in qualibet prædictarum substantiarum sit compositio actus et potentiæ.

Amplius, quod inest alicui ab agente oportet esse actum ejus. Agentis enim est facere aliquid actu. Ostensum autem est supra (c. 15) quod omnes aliæ substantiæ habent esse a primo agente; et per hoc ipsæ substantiæ creatæ sunt, quod esse ab alio habent. Ipsum igitur esse inest substantiis creatis ut quidam actus ipsarum. Id autem cui actus inest, potentia est; nam actus, in quantum hujusmodi, ad potentiam refertur. In qualibet igitur substantia creata est potentia et actus.

Item, omne participans aliquid comparatur ad ipsum quod participatur, ut potentia ad actum: per id enim quod participatur fit participans actuale. Ostensum autem est supra (l. I, c. 22, et l. II, c. 52) quod solus Deus est essentialiter ens, omnia autem alia participant ipsum esse. Comparatur igitur substantia omnis creata ad suum esse sicut potentia ad actum.

Præterea, assimilatio alicujus ad causam agentem fit per actum; agens enim agit sibi simile, in quantum est actu. Assimilatio autem cujuslibet substantiæ creatæ ad Deum est per ipsum esse, ut supra (c. 15 et 52) ostensum est. Ipsum igitur esse comparatur ad omnes substantias creatas sicut actus earum; ex quo relinquitur quod in qualibet substantia creata sit compositio actus et potentiæ.

CAPUT LIV.

QUOD NON EST IDEM COMPOSITIO EX SUBSTANTIA ET ESSE, ET EX MATERIA ET FORMA

Nec est autem ejusdem rationis compositio ex materia et forma, et ex substantia et esse, quamvis utraque sit ex potentia et actu. Primo quidem, quia materia non est ipsa substantia rei; nam sequeretur omnes formas esse accidentia, sicut antiqui naturales opinabantur; sed materia est pars substantiæ.

Secundo autem, quia ipsum esse non est proprius actus materiæ, sed substantiæ totius; ejus enim actus est esse, de quo possumus dicere quod sit. Esse autem non dicitur de materia, sed de toto. Unde materia non potest dici quod est, sed ipsa substantia est id quod est.

Tertio, quia nec forma est ipsum esse, sed se habent secundum ordinem; comparatur enim forma ad ipsum esse, sicut lux ad lucem, vel albedo ad albnm esse

Deinde, quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus. Per hoc enim, in compositis ex materia et forma, dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum substantiæ, cujus actus est ipsum

esse ; sicut diaphanum est aeri principium lucendi, quia facit eum proprium subjectum lucis.

Unde, in compositis ex materia et forma, nec materia nec forma potest dici ipsum quod est, nec etiam ipsum esse ; forma tamen potest dici quo est, secundum quod est essendi principium. Ipsa autem tota substantia est ipsum quod est, et ipsum esse est quo substantia denominatur ens. In substantiis autem intellectualibus, quæ non sunt ex materia et forma compositæ, ut (c. 50 et 51) ostensum est (sed in eis ipsa forma est substantia subsistens) forma est quod est ; ipsum autem esse est actus et quo est ; et propter hoc in eis est unica tantum compositio actus et potentiæ, quæ scilicet est ex substantia et esse : quæ a quibusdam dicitur ex *quod est* et *esse* ; vel ex *eo quod est* et *quo est*. In substantiis autem compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiæ : prima quidem ipsius substantiæ, quæ componitur ex materia et forma ; secunda vero ex ipsa substantia jam composita et esse ; quæ etiam potest dici ex *eo quod est* et *esse*, vel ex *eo quod est* et *quo est*.

Sic igitur patet quod compositio actus et potentiæ est in plus quam compositio formæ et materiæ ; unde materia et forma dividunt substantiam materialem ; potentia autem et actus dividunt ens commune ; et propter hoc quæcumque quidem consequuntur potentiam et actum, in quantum hujusmodi, sunt communia substantiis materialibus et immaterialibus creatis, sicut recipere et recipi, perficere et perfici. Quæcumque vero sunt propria materiæ et formæ, in quantum hujusmodi, sicut generari et corrumpi, et alia hujusmodi, hæc sunt propria substantiarum materialium, et nullo modo conveniunt substantiis immaterialibus creatis. (I part., q. 1, art. 1.)

CAPUT LV.

QUOD SUBSTANTIÆ INTELLECTUALES SUNT INCORRUPTIBILES

Ex hoc autem aperte ostenditur quod omnis substantia intellectualis est incorruptibilis. Omnis enim corruptio est per separationem formæ a materia : simplex quidem corruptio per separationem formæ substantialis ; corruptio autem secundum quid per separationem formæ accidentalis ; forma enim manente, oportet rem esse ; per formam enim substantia fit proprium susceptivum ejus quod est esse. Ubi autem non est compositio formæ et materiæ, ibi non potest esse separatio earumdem. Igitur nec corruptio. Ostensum est autem (c. 50) quod nulla substantia intellectualis est composita ex materia et forma. Nulla igitur substantia intellectualis est corruptibilis.

Amplius, quod per se alicui competit, de necessitate, et semper, et inseparabiliter ei inest, sicut rotundum per se quidem inest circulo, per accidens autem æri ; unde æs quidem fieri non rotundum est possibile ; circulum autem non esse rotundum est impossibile. Esse autem per se consequitur ad formam. Per se enim dicimus quod est secundum ipsum : unumquodque autem habet esse secundum quod habet formam. Substantiæ igitur quæ non sunt ipsæ formæ possunt privari esse, secundum quod amittunt formam ; sicut æs privatur rotunditate, secundum quod desinit esse circulare. Substantiæ vero quæ sunt ipsæ formæ nunquam possunt privari esse ; sicut, si aliqua substantia esset circulus, nunquam posset fieri non rotunda. Ostensum est autem supra (c. 50) quod substantiæ intellectuales sunt ipsæ formæ subsistentes. Impossibile est igitur quod esse desinant. Sunt igitur incorruptibiles.

Adhuc, in omni corruptione, remoto actu, remanet potentia. Non enim corrumpitur aliquid in omnino non ens, sicut nec generatur aliquid ex

omnino non ente. In substantiis autem intellectualibus, ut ostensum est (c. 53), actus est ipsum esse; ipsa autem substantia est sicut potentia. Si igitur substantia intellectualis corrumpatur, remanebit post suam corruptionem; quod est omnino impossibile. Omnis igitur substantia intellectualis est incorruptibilis.

Item, in omni quod corrumpitur, oportet quod sit potentia ad non esse. Si quid igitur est in quo non est potentia ad non esse, hoc non potest esse corruptibile. In substantia autem intellectuali non est potentia ad non esse. Manifestum est enim ex dictis (c. 54) quod substantia completa est proprium susceptivum ipsius esse. Proprium autem susceptivum alicujus actus ita comparatur ut potentia ad actum illum, quod nullo modo est in potentia ad oppositum; sicut ignis ita comparatur ad calorem ut potentia ad actum, quod nullo modo est in potentia ad frigus; unde nec in ipsis substantiis corporalibus est potentia ad non esse, in ipsa substantia completa, nisi ratione materiæ; in substantiis autem intellectualibus non est materia, sed ipsæ sunt substantiæ completæ simplices. Igitur in eis non est potentia ad non esse. Sunt igitur incorruptibiles.

Præterea, in quibuscumque est compositio potentiæ et actus, id quod tenet locum primæ potentiæ sive primi subjecti est incorruptibile; unde etiam in substantiis corruptibilibus materia prima est incorruptibilis. Sed in substantiis intellectualibus id quod tenet locum primæ potentiæ et subjecti, est ipsa eorum substantia completa. Igitur substantia ipsa est incorruptibilis. Nihil autem est corruptibile nisi per hoc quod sua substantia corrumpitur. Igitur omnes intellectuales naturæ sunt incorruptibiles.

Amplius, omne quod corrumpitur, vel corrumpitur per se, vel corrumpitur per accidens. Substantiæ autem intellectuales non possunt per se corrumpi. Omnis enim corruptio est a contrario; agens enim, cum agat secundum quod est ens actu, semper agendo ducit ad aliquod esse actu; unde si per hujusmodi esse actu aliquid corrumpatur desinens esse actu, oportet quod hoc contingat per contrarietatem eorum ad invicem; nam contraria sunt quæ mutuo se expellunt; et propter hoc oportet omne quod corrumpitur per se, vel habere contrarium, vel esse ex contrariis compositum. Neutrum autem horum substantiis intellectualibus convenit, cujus signum est quia, in intellectu, ea etiam quæ secundum suam naturam sunt contraria desinunt esse contraria. Album enim et nigrum in intellectu non sunt contraria; non enim se expellunt, imo magis se consequuntur. Per intellectum enim unius eorum intelligitur aliud. Substantiæ igitur intellectuales non sunt corruptibiles per se. Similiter autem neque per accidens; sic enim corrumpuntur accidentia et formæ non subsistentes. Ostensum est autem supra (cap. 51) quod substantiæ intellectuales sunt subsistentes. Sunt igitur omnino incorruptibiles.

Adhuc, corruptio est mutatio quædam, quam oportet esse terminum motus, ut in *Physicis* (text. comm. 7) est probatum; unde oportet quod omne quod corrumpitur moveatur. Ostensum autem est in naturalibus (Phis. VI, text. comm. 36) quod omne quod movetur est corpus. Oportet igitur omne quod corrumpitur esse corpus, si per se corrumpatur, vel aliquam formam seu virtutem corporis a corpore dependentem, si corrumpatur per accidens. Substantiæ autem intellectuales non sunt corpora, neque virtutes, seu formæ a corpore dependentes. Ergo neque per se neque per accidens corrumpuntur. Sunt igitur omnino incorruptibiles.

Item, omne quod corrumpitur, corrumpitur per hoc quod aliquid patitur. Nam et ipsum corrumpi est quoddam pati. Nulla autem substantia intellectualis potest pati tali passione quæ ducat ad corruptionem; nam pati recipere quoddam est; quod autem recipitur in substantia intellectuali, oportet quod recipiatur in eo per modum ipsius, scilicet intelligibiliter; quod vero sic in substantia intellectuali recipitur, est perficiens substantiam intellectualem et non corrumpens eam; intelligibile enim est per-

fectio intelligentis. Substantia igitur intelligens est incorruptibilis.

Præterea, sicut sensibile est objectum sensus, ita intelligibile est objectum intellectus. Sensus autem propria corruptione non corrumpitur nisi propter excellentiam sui objecti; sicut visus a valde fulgidis et auditus a fortibus sonis, et sic de aliis. Dico autem propria corruptione, quia sensus corrumpitur etiam per accidens propter corruptionem subjecti; qui tamen modus corruptionis non potest accidere intellectui, cum non sit actus corporis ullius, quasi a corpore dependens, ut supra ostensum est. Patet autem quod nec corrumpitur per excellentiam sui objecti, quia qui intelligit valde intelligibilia, non minus intelligit minus intelligibilia, sed magis. Intellectus igitur nullo modo est corruptibilis.

Amplius, intelligibile est propria perfectio intellectus; unde intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum. Quod igitur convenit intelligibili, in quantum est intelligibile, oportet convenire intellectui, in quantum hujusmodi; quia perfectio et perfectibile sunt unius generis. Intelligibile autem, in quantum est intelligibile, est necessarium et incorruptibile; necessaria enim perfecte sunt intellectu cognoscibilia; contingentia vero, in quantum hujusmodi, non nisi deficienter. Habetur enim de eis non scientia, sed opinio. Unde et corruptibilium intellectus scientiam habet secundum quod sunt incorruptibilia, in quantum scilicet sunt universalia. Oportet igitur intellectum esse incorruptibilem.

Adhuc, unumquodque perficitur secundum modum suæ substantiæ. Ex modo igitur perfectionis alicujus rei potest accipi modus substantiæ ipsius. Intellectus autem non perficitur per motum, sed per hoc quod est extra motum existens. Perficitur enim secundum intellectivam animam scientia et prudentia, sedatis permutationibus et corporalibus animæ passionibus, ut patet per Philosophum in septimo *Phys.* (text. comm. 20). Modus igitur substantiæ intelligentis est quod esse suum sit supra motum, et per consequens supra tempus. Esse autem cujuslibet rei corruptibilis subjacet motui et tempori. Impossibile est igitur substantiam intelligentem esse corruptilem.

Præterea, impossibile est naturale desiderium esse inane; natura enim nihil facit frustra. Sed quodlibet intelligens naturaliter desiderat esse perpetuum, non solum ut perpetuetur esse secundum speciem, sed etiam individuum; quod sic patet: Naturalis enim appetitus quibusdam quidem inest ex apprehensione, sicut lupus naturaliter desiderat occisionem animalium de quibus pascitur, et homo naturaliter desiderat felicitatem; quibusdam vero absque apprehensione ex sola inclinatione naturalium principiorum, qui naturalis appetitus in quibusdam dicitur, sicut grave appetit esse deorsum. Utroque autem modo inest rebus naturale desiderium essendi, cujus signum est, quia et ea quæ cognitione carent resistunt corrumpentibus secundum virtutem suorum principiorum naturalium, et ea quæ cognitionem habent, resistunt eisdem secundum modum suæ cognitionis. Illa igitur cognitione carentia, quorum principiis inest virtus ad conservandum esse perpetuum ita quod maneant semper eadem secundum numerum, naturaliter appetunt esse perpetuum etiam secundum idem numero. Quorum autem principia non habent ad hoc virtutem, sed solum ad conservandum esse perpetuum secundum idem specie, etiam naturaliter appetunt perpetuitatem. Hanc igitur differentiam oportet in his inveniri, quibus desiderium essendi cum cognitione inest, ut scilicet illa quæ non cognoscunt esse nisi ut nunc, desiderant esse ut nunc, non autem semper, quia esse sempiternum non apprehendunt; desiderant tamen esse perpetuum speciei absque cognitione; quia virtus generativa, quæ ad hoc deservit, præambula est, et non subjacens cognitioni. Illa autem quæ ipsum esse perpetuum cognoscunt et apprehendunt, desiderant ipsum naturali desiderio. Hoc autem convenit omnibus substantiis intelligentibus. Omnes igitur substantiæ intelligentes naturali desiderio appetunt esse semper. Ergo impossibile est quod esse deficiant.

Adhuc, quæcumque incipiunt esse et desinunt, per eamdem potentiam habent utrumque. Eadem enim est potentia ad esse et non esse. Sed substantiæ intellectuales non poterunt incipere esse nisi per potentiam primi agentis. Non enim sunt ex materia quæ potuerit præfuisse, ut ostensum est (c. 30). Igitur nec est aliqua potentia ad non esse eorum, nisi in primo agente, secundum quod potest non influere eis esse. Sed ex hac sola potentia nihil potest dici corruptibile ; tum quia res dicuntur necessariæ et contingentes secundum potentiam quæ est in eis, et non secundum potentiam Dei, ut supra (c. 30) ostensum est ; tum etiam quia Deus, qui est institutor naturæ, non subtrahit rebus id quod est proprium naturis earum. Ostensum est autem quod proprium naturis intellectualibus est quod sint perpetuæ ; unde hoc eis a Deo non subtrahitur. Sunt igitur substantiæ intellectuales ex omni parte incorruptibiles.

Hinc est quod in Ps. CXLVIII, 6 : *Laudate Dominum de cœlis,* connumeratis angelis et cœlestibus corporibus, subjungitur : *Statuit ea in æternum et in sæculum sæculi* ; per quod prædictorum perpetuitas designatur. Dionysius etiam in 4 cap. *De divinis nominibus* dicit quod « propter divinæ bonitatis radios substiterunt intelligibiles et intellectuales substantiæ, et sunt et vivunt, et habent vitam indeficientem, et imminorabilem ab universa corruptione, et generatione, et morte, mundæ existentes, et elevatæ ab instabili et fluxa variatione ». (I part., q. I, art. 5.)

CAPUT LVI.

PER QUEM MODUM SUBSTANTIA INTELLECTUALIS POSSIT CORPORI UNIRI.

Cum autem supra (c. 49 et 51) ostensum sit substantiam intellectualem non esse corpus neque virtutem aliquam a corpore dependentem, restat investigandum utrum aliqua substantia intellectualis corpori possit uniri.

Est autem primo manifestum quod substantia intellectualis non potest corpori uniri per modum mixtionis. Quæ enim miscentur, oportet ad invicem alterata esse ; quod non contingit nisi in his quorum est materia eadem, quæ possunt esse activa et passiva ad invicem. Substantiæ autem intellectuales non communicant in materia cum corporibus ; sunt enim immateriales, ut supra (c. 50) ostensum est. Non sunt igitur corpori miscibiles.

Adhuc, quæ miscentur, mixtione jam perfecta, non manent actu, sed virtute tantum. Nam si actu manerent, non esset mixtio, sed confusio tantum ; unde corpus mixtum ex elementis nullum eorum est. Hoc autem impossibile est accidere substantiis intellectualibus ; sunt enim incorruptibiles, ut supra (c. 55) ostensum est. Non igitur potest substantia intellectualis uniri corpori per modum mixtionis.

Similiter autem patet quod substantia intellectualis non potest uniri corpori per modum contactus proprie sumpti. Tactus enim nonnisi corporum est ; sunt enim tangentia quorum sunt ultima simul, ut puncta, aut lineæ, aut superficies, quæ sunt corporum ultima, non igitur per modum conctactus substantia intellectualis corpori uniri potest.

Ex hoc autem relinquitur quod neque continuatione, neque compositione, neque colligatione, ex substantia intellectuali et corpore unum fieri possit ; omnia enim hæc sine contactu esse non possunt.

Est autem quidam modus contactus quo substantia intellectualis corpori misceri potest. Corpora enim naturalia tangendo se alterant, et sic ad invicem uniuntur, non solum secundum ultima quantitatis, sed etiam secundum similitudinem qualitatis aut formæ, dum alterans formam suam imprimit in alteratum, et, quamvis si considerentur solum ultima

quantitatis, oporteat etiam in omnibus mutuum esse tactum, tamen, si attendatur ad actionem et passionem, invenientur aliqua esse tangentia tantum, et aliqua tacta tantum. Corpora enim cœlestia tangunt quidem hoc modo elementaria corpora, in quantum ea alterant, non autem tanguntur ab eis, quia ab eis non patiuntur. Si igitur sint aliqua tangentia quæ in quantitatis ultimis non tangant, dicentur nihilominus tangere, in quantum agunt; secundum quem modum dicimus, quod constristans nos tangit. Hoc igitur modo tangendi possibile est uniri substantiam intellectualem corpori per contactum. Agunt enim substantiæ intellectuales in corpora et movent ea, cum sint immateriales, et magis in actu existentes.

Hic autem tactus non est quantitatis sed virtutis; unde differt hic tactus a tactu corporeo in tribus. Primo quidem, quia hoc tactu id quod est indivisibile potest tangere divisibile; quod in tactu corporeo non potest accidere. Nam puncto non potest tangi nisi indivisibile aliquod; substantia autem intellectualis, quamvis sit indivisibilis, potest tangere quantitatem divisibilem, in quantum agit in ipsam. Alio enim modo est indivisibile punctum et substantia intellectualis. Punctum quidem est sicut quantitatis terminus, et ideo habet situm determinatum in continuo, ultra quem porrigi non potest; substantia autem intellectualis est indivisibilis, quasi extra genus quantitatis existens; unde non determinatur ei indivisibile aliquid quantitatis ad tangendum. Secundo, quia tactus quantitatis est solum secundum ultima; tactus autem virtutis est ad totum quod tangitur. Sic enim tangitur secundum quod patitur et movetur; hoc autem fit secundum quod est in potentia; potentia vero est secundum totum, et non secundum ultima totius; unde totum tangitur.

Ex quo patet tertia differentia: quia in tactu quantitatis, quæ fit secundum extrema, oportet esse tangens extrinsecum ei quod tangitur, et non potest incedere per ipsum, sed impeditur ab eo; tactus autem virtutis qui competit substantiis intellectualibus, cum sit ad intima, facit substantiam tangentem esse intra id quod tangitur, et incedentem per ipsum absque impedimento.

Sic igitur substantia intellectualis potest corpori uniri per contactum virtutis. Quæ autem uniuntur secundum talem contactum non sunt unum simpliciter. Sunt enim unum in agendo et patiendo, quod non est esse unum simpliciter. Sic enim dicitur unum quomodo et ens. Esse autem agens non significat esse simpliciter. Unde nec esse unum in agendo est esse unum simpliciter.

Unum autem simpliciter tripliciter dicitur: vel sicut indivisibile, vel sicut continuum, vel sicut quod est ratione unum. Ex subtantia autem intellectuali et corpore non potest fieri unum quod sit indivisibile. Oportet enim illud esse compositum ex duobus. Nec iterum quod sit continum, quia partes continui quantæ sunt. Relinquitur igitur inquirendum utrum ex substantia intellectuali et corpore possit fieri unum, sicut quod est ratione unum. Ex duobus autem permanentibus non fit aliquod ratione unum, nisi sicut ex forma substantiali et materia. Ex substantia enim et accidente non fit ratione unum; non enim est eadem ratio hominis et albi. Hoc igitur inquirendum relinquitur utrum substantia intellectualis corporis alicujus forma substantialis esse possit.

Videtur autem rationabiliter considerantibus hoc esse impossibile. Ex duobus enim substantiis actu existentibus non potest fieri aliquid unum. Actus enim cujuslibet est id quo ab altero distinguitur. Substantia autem intellectualis est substantia actu existens, ut ex præmissis apparet. Similiter autem et corpus. Non igitur potest aliquid unum fieri, ut videtur, ex substantia intellectuali et corpore.

Adhuc, forma et materia in eodem genere continentur. Omne enim genus per actum et potentiam dividitur. Substantia autem intellectualis et corpus sunt diversa genera. Non igitur videtur possibile unum esse formam alterius.

Amplius, omne illud cujus esse est in materia oportet esse materiale. Sed, si substantia intellectualis est forma corporis, oportet quod esse ejus sit in materia corporali ; non enim esse formæ est præter esse materiæ. Sequitur igitur quod substantia intellectualis non sit immaterialis, ut supra (c. 50) ostensum est.

Item, impossibile est cujus esse est in corpore esse a corpore separatum. Intellectus autem ostenditur a physicis (*De anima*, III, text. comm. 6 et 19) esse separatus a corpore, et quod neque est corpus neque virtus in corpore. Non est igitur intellectualis substantia forma corporis ; sic enim esse ejus esset in corpore.

Adhuc, cujus esse est commune corpori oportet et operationem corpori communem esse ; unumquodque enim agit secundum quod est ens ; nec virtus operativa rei potest esse sublimior quam ejus essentia, cum virtus essentiæ principia consequatur. Si autem substantia intellectualis sit forma corporis, oportet quod esse ejus sit sibi et corpori commune. Ex forma enim et materia fit aliquid unum simpliciter, quod est secundum esse unum, Erit igitur et operatio substantiæ intellectualis communis corpori, et virtus ejus virtus in corpore ; quod ex præmissis patet esse impossibile.

CAPUT LVII.

POSITIO PLATONIS DE UNIONE ANIMÆ INTELLECTUALIS AD CORPUS.

Ex his autem et similibus rationibus aliqui moti, dixerunt quod nulla substantia intellectualis potest esse forma corporis. Sed quia huic positioni ipsa hominis natura contradicere videbatur, quia ex anima intellectuali et corpore videtur esse compositus, excogitaverunt quasdam vias per quas natura hominis salvaretur.

Plato igitur posuit, et ejus sequaces, quod anima intellectualis non unitur corpori sicut forma materiæ, sed solum sicut motor mobili, dicens animam esse in corpore sicut nauta est in navi ; et sic unio animæ et corporis non esset nisi per contactum virtutis, de quo supra (c. 56) dictum est.

Hoc autem videtur inconveniens. Secundum prædictum enim contactum non fit aliquid unum simpliciter, ut (c. 56) ostensum est. Ex unione autem animæ et corporis fit homo. Relinquitur igitur quod homo non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter, sed ens per accidens.

Ad hoc autem evitandum Plato posuit quod homo non sit aliquid compositum ex anima et corpore, sed quod ipsa anima utens corpore sit homo ; sicut Petrus non est aliquid compositum ex homine et indumento, sed homo utens indumento.

Hoc autem esse impossibile ostenditur. Animal enim et homo sunt quædam sensibilia, et naturalia. Hoc autem non esset, si corpus et ejus partes non essent de essentia hominis et animalis, sed tota essentia utriusque esset anima secundum positionem prædictam (c. 56). Anima enim non est aliquid sensibile neque materiale. Impossibile est igitur hominem et animal esse animam utentem corpore, non autem aliquid ex corpore et anima compositum.

Item, impossibile est quod eorum quæ sunt diversa secundum esse sit operatio una. Dico autem operationem unam, non ex parte ejus in quod terminatur actio, sed secundum quod egreditur ab agente. Multi enim trahentes navim, unam actionem faciunt ex parte operati, quod est unum, sed tamen ex parte trahentium sunt multæ actiones, quia sunt diversi impulsus ad trahendum. Cum enim actio consequatur formam, et virtutem, oportet quorum sunt diversæ formæ et virtutes, esse

et actiones diversas. Quamvis autem animæ sit aliqua operatio propria, in qua non communicat corpus, sicut intelligere; sunt tamen aliquæ operationes communes sibi et corpori, ut timere, irasci et sentire, et hujusmodi. Hæc enim accidunt secundum aliquam transmutationem alicujus determinatæ partis corporis. Ex quo patet quod simul sunt animæ et corporis operationes. Oportet igitur ex anima et corpore unum fieri, et quod non sint secundum esse diversa.

Huic autem rationi secundum Platonis sententiam obviatur. Nihil enim inconveniens est moventis et moti, quamvis secundum esse diversorum, esse eumdem actum. Nam motus est idem actus moventis sicut a quo est, moti autem sicut in quo est. Sic igitur Plato posuit præmissas operationes esse animæ corporique communes, ut videlicet sint animæ sicut moventis, et corporis sicut moti.

Sed hoc esse non potest, quia, ut probat Philosophus in secundo *De anima* (text. comm. 51), sentire accidit in ipso moveri a sensibilibus exterioribus; unde non potest homo sentire absque exteriori sensibili, sicut non potest aliquid moveri absque movente. Organum igitur sensus movetur et patitur in sentiendo, sed ab exteriori sensibili. Illud autem quod patitur est sensus. Quod ex hoc patet, quia carentia sensu non patiuntur a sensibilibus tali modo passionis. Sensus igitur est virtus passiva ipsius organi. Anima igitur sensitiva non se habet in sentiendo sicut movens, et agens, sed sicut illud quod patiens patitur; quod impossibile est esse diversum, secundum esse, a patiente. Non est igitur anima sensibilis, secundum esse, diversa a corpore animato.

Præterea, licet motus sit communis actus moventis et moti; tamen alia operatio est facere motum et recipere motum. Unde et duo prædicamenta ponuntur *facere* et *pati*. Si igitur in sentiendo anima sensitiva se habet ut agens, et corpus ut patiens, alia erit operatio animæ et alia corporis. Anima igitur sensitiva habebit aliquam operationem propriam. Habebit igitur et subsistentiam propriam. Non igitur, destructo corpore, esse desinet. Animæ igitur sensitivæ etiam irrationabilium animalium erunt immortales; quod quidem improbabile videtur, tamen a Platonis opinione non discordat. Sed de hoc infra (c. 82) erit locus quærendi.

Amplius, mobile non sortitur speciem a suo motore. Si igitur anima non conjungitur corpori nisi sicut motor mobili, corpus et partes ejus non consequuntur speciem ab anima. Abeunte igitur anima, remanebit corpus et partes ejus ejusdem speciei. Hoc autem est manifeste falsum; nam caro, et os, et manus, et hujusmodi partes, post abcessum animæ, non dicuntur nisi æquivoce, cum nulli harum partium propria operatio adsit, quæ speciem consequitur. Non igitur unitur anima corpori solum sicut motor mobili, vel sicut homo vestimento.

Adhuc, mobile non habet esse per suum motorem, sed solummodo motum. Si igitur anima uniatur corpori solummodo ut motor, corpus movebitur quidem ab anima, sed non habebit esse per eam. Vivere autem est quoddam esse viventis. Non igitur corpus vivet per animam.

Item, mobile neque generatur per applicationem motoris ad ipsum, neque per ejus separationem corrumpitur, cum non dependeat mobile a motore secundum esse, sed secundum moveri tantum. Si igitur anima uniatur corpori solum ut motor, sequitur quod in unione animæ et corporis non erit aliqua generatio, neque in separatione corruptio; et sic mors, quæ consistit in separatione animæ et corporis, non erit corruptio animalis, quod est manifeste falsum.

Præterea, omne movens seipsum ita se habet quod in ipso est moveri et non moveri, movere et non movere. Sed anima, secundum Platonis opinionem, movet corpus sicut movens seipsum. Est ergo in potestate animæ movere corpus vel non movere. Si igitur non unitur ei nisi sicut motor mobili, erit in potestate animæ separari a corpore cum voluerit, et iterum uniri ei cum voluerit; quod patet esse falsum.

Quod autem ut forma propria anima corpori uniatur, sic probatur, illud quo aliquid fit de potentia ente actu ens, est forma et actus ipsius. Corpus autem per animam fit actu ens de potentia existente. Vivere enim est esse viventis, semen autem ante animationem est vivens solum in potentia; per animam autem fit vivens actu. Est igitur anima forma corporis animati.

Amplius, quia tam esse quam etiam operari non est solum formæ nec solum materiæ, sed conjuncti, esse et agere duobus attribuuntur, quorum unum se habet ad alterum sicut forma ad materiam. Dicimus enim quod homo est sanus corpore et sanitate, et quod est sciens scientia et anima. Quorum scientia est forma animæ scientis, et sanitas corporis sani. Vivere autem, ac sentire attribuitur animæ et corpori. Dicimur enim vivere et sentire anima et corpore, sed anima tamen sicut principio vitæ et sensus. Est igitur anima forma corporis.

Adhuc, similiter se habet tota anima sensitiva ad totum corpus sicut pars ad partem. Pars autem ita se habet ad partem, quod est forma, et actus ejus. Visus enim est forma et actus oculi. Igitur anima est forma et actus corporis. (I part., q. 76, art. 1.)

CAPUT LVIII.

QUOD NUTRITIVA, SENSITIVA ET INTELLECTIVA NON SUNT IN HOMINE TRES ANIMÆ.

Potest autem prædictis rationibus, secundum opinionem Platonis, obviari, quantum ad præsentem intentionem pertinet. Ponit enim Plato non esse eamdem animam in nobis intellectivam, nutritivam et sensitivam. Unde, etsi anima sensitiva sit forma corporis, non oportebit propter hoc dicere quod aliqua intellectualis substantia forma corporis esse possit.

Quod autem hoc sit impossibile, sic ostendendum est. Quæ attribuuntur alicui eidem secundum diversas formas, prædicantur de se invicem per accidens. Album enim dicitur esse musicum per accidens, quia Socrati accidit albedo et musica. Si igitur anima intellectiva, sensitiva et nutritiva sunt diversæ virtutes aut formæ in nobis, ea quæ secundum has formas nobis conveniunt de invicem prædicabuntur per accidens. Sed secundum animam intellectivam dicimur homines, secundum sensitiva animalia, secundum nutritivam viventia. Erit igitur hæc prædicatio per accidens : Homo est animal, vel : Animal est vivum. Est autem per se talis prædicatio. Nam homo, secundum quod est homo, animal est; et animal, secundum quod est animal, vivum est. Est igitur aliquid ab eodem principio homo, animal et vivum.

Si autem dicatur quod, etiam prædictis animabus diversis existentibus, non sequitur prædictas prædicationes fore per accidens, eo quod animæ illæ ad invicem ordinem habent; hoc iterum removetur. Nam ordo sensitivi ad intellectivum et nutritivi ad sensitivum est sicut ordo potentiæ ad actum. Nam intellectivum sensitivo et sensitivum nutritivo posterius secundum generationem est; prius enim in generatione fit animal quam homo. Si igitur iste ordo facit prædicationes esse per se, hoc non erit secundum illum modum dicendi per se qui accipitur secundum formam, sed secundum illum qui accipitur secundum materiam et subjectum, sicut dicitur superficies colorata. Hoc autem est impossibile, quia in isto modo dicendi per se, id quod est formale prædicatur per se de subjecto, ut cum dicimus : Superficies est alba, vel : Numerus est par. Et iterum in hoc modo dicendi per se subjectum ponitur in definitione prædicati. Sicut numerus in definitione paris. Ibi autem e contrario accidit. Non

enim homo per se prædicatur de animali, sed e converso. Et iterum non ponitur subjectum in definitione prædicati, sed e converso. Non igitur prædictæ prædicationes dicuntur per se ratione dicti ordinis.

Præterea, ab eodem aliquid habet esse et unitatem. Unum enim consequitur ad ens. Cum igitur a forma unaquæque res habeat esse, a forma etiam habebit unitatem. Si igitur ponantur in homine plures animæ sicut diversæ formæ, homo non erit unum ens, sed plura; nec ad unitatem hominis ordo formarum sufficiet, quia esse unum secundum ordinem non est esse unum simpliciter, cum unitas ordinis sit minima unitatum.

Item, adhuc redibit prædictum inconveniens, ut scilicet ex anima intellectiva et corpore non fiat unum simpliciter, sed secundum accidens tantum. Omne enim quod advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter, cum sit extra essentiam ejus. Quælibet autem forma substantialis facit ens completum in genere substantiæ; facit enim ens actu et hoc aliquid. Quicquid igitur post primam formam substantialem advenit rei, accidentaliter adveniet. Cum igitur anima nutritiva sit forma substantialis (vivum enim substantialiter de homine prædicatur, et de animali), sequitur quod anima sensitiva adveniat accidentaliter, et similiter intellectiva, et sic neque animal neque homo significant unum simpliciter, neque aliquod genus aut species in prædicamento substantiæ.

Amplius, si homo, secundum Platonis sententiam, non est aliquid ex anima et corpore compositum, sed est anima utens corpore, aut hoc intelligitur solum de anima intellectiva, aut de tribus animabus, si tres sunt, sive de duabus earum. Si autem de tribus vel duabus, sequitur quod homo non sit unum, sed duo vel tria. Est enim tres animæ vel saltem duæ. Si autem hoc intelligatur de anima intellectiva tantum, ita scilicet quod intelligatur anima sensitiva esse forma corporis, et anima intellectiva utens corpore animato et sensificato sit homo, sequentur adhuc inconvenientia, scilicet quod homo non sit animal, sed utatur animali (nam per animam sensitivam aliquid est animal), et quod homo non sentiat, sed utatur re sentiente; quæ cum sint inconvenientia, impossibile est tres animas substantia differentes esse in nobis, intellectivam, sensitivam et nutritivam.

Adhuc, ex duobus aut pluribus non potest fieri unum, si non sit aliquid uniens, nisi unum eorum se habeat ad alterum ut actus ad potentiam. Sic enim ex materia et forma fit unum, nullo vinculo extraneo eos colligente. Si autem in homine sint plures animæ, non se habent ad invicem ut materia et forma, sed omnes ponuntur ut actus quidam et principia actionum; oportet igitur, si uniantur ad faciendum aliquid unum, puta hominem vel animal, quod sit aliquid uniens. Hoc autem non potest esse corpus, cum magis corpus uniatur per animam, cujus signum est quod, discedente anima, corpus dissolvitur. Relinquitur igitur quod oportet aliquid formalius esse, quod facit ex illis pluribus unum; et hoc magis erit anima quam illa plura quæ per ipsum uniuntur. Si igitur hoc iterum est habens partes diversas et non est unum secundum se, oportet adhuc esse aliquid uniens. Cum igitur non sit abire in infinitum, oportet devenire ad aliquid quod sit secundum se unum; et hoc maxime est anima. Oportet igitur in uno homine, vel animali unam tantum animam esse.

Item, si id quod est ex parte animæ in homine est ex pluribus congregatum, oportet quod, sicut totum congregatum se habet ad totum corpus, ita singula ad singulas partes corporis : quod etiam a positione Platonis non discordat. Ponebat enim animam rationalem in cerebro, nutritivam in hepate, concupiscibilem in corde. Hoc autem apparet esse falsum dupliciter : primo quidem, quia aliqua pars est animæ quæ non potest attribui alicui parti corporis, scilicet intellectus, de quo supra (c. 56) ostensum est quod non est alicujus partis corporis; secundo, quia manifestum est quod, in eadem parte corporis, apparent diversarum partium

animæ operationes, sicut patet in animalibus quæ decisa vivunt, quia eadem pars habet motum, et sensum, et appetitum quo moveatur; et similiter eadem pars plantæ decisa nutritur, augetur, et germinat; ex quo apparet, quod diversæ partes animæ in una et eadem parte corporis sint. Non igitur sunt diversæ animæ in nobis, diversis partibus corporis attributæ.

Amplius, divisæ vires quæ non radicantur in uno principio, non impediunt se invicem in agendo, nisi forte earum actiones essent contrariæ, quod in proposito non contingit. Videmus autem quod diversæ actiones animæ impediunt se. Cum enim una est intensa, altera remittitur. Oportet igitur quod istæ actiones, et vires quæ sunt earum proxima principia, reducantur in unum principium. Hoc autem principium non potest esse corpus ; tum quia aliqua actio est in qua non communicat corpus, scilicet intelligere; tum quia, si principium harum virium et actionum esset corpus, in quantum hujusmodi, inveniretur in omnibus corporibus ; quod patet esse falsum. Et sic relinquitur quod sit principium earum forma aliqua una per quam hoc corpus est tale corpus, quæ est anima. Relinquitur igitur quod omnes actiones animæ quæ sunt in nobis ab ipsa una procedunt ; et sic non sunt in nobis plures animæ.

Huic etiam consonat quod dicitur in libro *De ecclesiasticis dogmatibus* : « Neque duas animas esse credimus in uno homine, sicut Jacobus, et alii disputatores Syrorum scribunt unam animalem, qua animatur corpus, et quæ immixta sit sanguini, et alteram spiritualem, quæ rationem ministrat. Sed dicimus unam eamdemque esse animam in homine quæ et corpus sua societate vivificet, et semetipsum sua ratione disponat ».

CAPUT LIX.

QUOD INTELLECTUS POSSIBILIS HOMINIS NON EST SUBSTANTIA SEPARATA.

Fuerunt autem et alii alia adinventione utentes in sustinendo quod substantia intellectualis non possit uniri corpori ut forma. Dicunt enim, quod intellectus, etiam quem Aristoteles possibilem vocat (*De anima*, III, text. comm. 5), est quædam substantia separata, non conjuncta nobis ut forma.

Et hoc confirmare nituntur. Primo, ex verbis Aristotelis, qui dicit, de hoc intellectu loquens, quod est separatus, et non immixtus corpori, et simplex, et impassibilis ; quæ non possent dici de eo, si esset forma corporis.

Item, per demonstrationem ejusdem, qua probat quod, quia intellectus possibilis recipit omnes species rerum sensibilium ut in potentia ad eas existens, oportet quod omnibus careat, sicut pupilla, quæ recipit omnes species colorum, caret omni colore ; si enim haberet de se aliquem colorem, ille color prohiberet videri alios colores, quin imo nihil videretur nisi sub illo colore. Et similiter contingeret de intellectu possibili, si haberet de se aliquam formam seu naturam de rebus sensibilibus. Hoc autem oporteret esse, si esset mixtus alicui corpori, et similiter si esset forma alicujus corporis : quia, cum ex forma et materia fiat unum, oportet quod forma participet aliquid de natura ejus cujus est forma. Impossibile est igitur intellectum possibilem esse mixtum corpori, aut esse actum, seu formam alicujus corporis.

Adhuc, si esset forma alicujus corporis materialis, esset ejusdem generis receptio hujus intellectus et receptio materiæ primæ. Id enim quod est alicujus corporis forma non recipit aliquid absque sua materia. Materia autem prima recipit formas individuales, imo per hoc individuantur quod sunt in materia. Intellectus igitur possibilis reciperet

formas ut sunt individuales, et sic non cognosceret universalia ; quod patet esse falsum.

Præterea, materia prima non est cognoscitiva formarum quas recipit. Si ergo eadem esset receptio intellectus possibilis et materiæ primæ, nec intellectus possibilis cognosceret formas receptas ; quod est falsum.

Amplius, impossibile est in corpore esse virtutem infinitam, ut probatur ab Aristotele in octavo *Physic.* (text. comm. 79). Intellectus autem possibilis est quodammodo virtutis infinitæ. Judicamus enim per ipsum res infinitas secundum numerum, in quantum per ipsum cognoscimus universalia, sub quibus comprehenduntur particularia infinita in potentia. Non est igitur intellectus possibilis virtus in corpore.

Ex his autem motus est Averrhoes (*De anima*, III, text. comm. 5), et quidam antiqui, ut ipse dicit, ad ponendum intellectum possibilem, quo intelligit anima, esse separatum secundum esse a corpore et non esse formam corporis,

Sed, quia hic intellectus nihil ad nos pertineret nec per ipsum intelligeremus, nisi nobiscum aliquo modo conjungeretur, determinat etiam modum quo continuatur nobiscum, dicens, quod species intellecta in actu est forma intellectus possibilis, sicut visibile in actu est forma potentiæ visivæ ; unde, ex intellectu possibili et forma intellecta in actu, fit unum. Cuicumque igitur conjungitur forma intellecta prædicta, conjungitur intellectus possibilis. Conjungitur autem nobis mediante phantasmate, quod est subjectum quoddam illius formæ intellectæ. Per hunc igitur modum intellectus possibilis nobiscum continuatur.

Quod autem hæc frivola sint et impossibilia, facile est videre. Habens enim intellectum est intelligens. Intelligitur autem id cujus species intelligibilis intellectui unitur. Per hoc enim quod species intelligibilis intellectui unita est in homine per aliquem modum, non habebit homo quod sit intelligens, sed solum quod intelligatur ab intellectu separato.

Præterea, si species intellecta in actu est forma intellectus possibilis, sicut species visibilis in actu est forma potentiæ visivæ sive ipsius oculi — species autem intellecta comparatur ad phantasmata sicut species visibilis in actu ad coloratum, quod est extrema animam ; et hac similitudine ipse utitur, ut etiam Aristoteles, — similis igitur continuatio est intellectus possibilis per formam intelligibilem ad phantasma quod in nobis est, et potentiæ visivæ ad colorem qui est in lapide. Hæc autem continuatio non facit lapidem videre, sed solum videri. Ergo et prædicta continuatio intellectus possibilis nobiscum, non facit nos intelligere, sed intelligi solum. Planum autem est quod proprie et vere dicitur quod homo intelligit. Non enim intellectus naturam investigaremus nisi per hoc quod nos intelligimus. Non igitur sufficiens est prædictus continuationis modus.

Adhuc, omne cognoscens per virtutem cognoscitivam conjungitur objecto, et non e converso, sicut et operans omne per virtutem operativam conjungitur operato. Homo autem est intelligens per intellectum sicut per virtutem cognoscitivam. Non igitur conjungitur per formam inteligibilem intellectui, sed magis per intellectum inteligibili.

Amplius, id quod aliquid operatur, oportet esse formam ejus. Nihil enim agit nisi secundum quod est actu, actu autem non est aliquid, nisi per id quod est forma ejus. Unde et Aristoteles (*De anima*, II, text. comm. 4) probat animam esse formam, per hoc quod animal vivit, et sentit. Homo autem intelligit, et nonnisi per intellectum. Unde et Aristoteles inquirens de principio quo intelligimus, tradit nobis naturam intellectus possibilis. Oportet igitur intellectum possibilem formaliter uniri nobis, et non solum per suum objectum.

Præterea, intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum, sicut sensus in actu et sensibile in actu ; non autem intellectus in potentia et intelligibile in potentia, sicut nec sensus in potentia et sensibile in potentia. Species igitur rei, secundum quod est in phantasmatibus, non

est intelligibilis actu (non enim sic est unum cum intellectu in actu), sed secundum quod est a phantasmatibus abstracta; sicut nec species coloris est sensata in actu secundum quod est in lapide, sed solum secundum quod est in pupilla. Sic autem solum continuatur nobiscum species intelligibilis secundum quod est in phantasmatibus, secundum positionem prædictam. Non igitur continuatur nobiscum secundum quod est unum cum intellectu possibili ut forma ejus. Igitur non potest esse medium quo continuetur intellectus possibilis nobiscum, quia, secundum quod continuatur cum intellectu possibili, non continuatur nobiscum, nec e converso.

Patet autem eum qui hanc positionem induxit, æquivocatione deceptum fuisse. Colores enim extra animam existentes, præsente lumine, sunt visibiles actu, ut potentes movere visum, non autem ut actu sensata, secundum quod sunt unum cum sensu in actu; et similiter phantasmata per lumen intellectus agentis fiunt actu intelligibilia, ut possint movere intellectum possibilem, non autem ut sint intellecta actu, secundum quod sunt unum cum intellectu possibili, facta in actu.

Item, ubi invenitur altior operatio viventis, ibi invenitur altior species vitæ correspondens illi actioni. In plantis enim invenitur sola actio ad nutritionem pertinens, in animalibus autem invenitur altior actio, scilicet sentire et moveri secundum locum; unde et animal vivit altiori specie vitæ. Sed adhuc in homine invenitur altior operatio ad vitam pertinens quam in animali, scilicet intelligere. Ergo homo habebit altiorem speciem vitæ. Sed vita est per animam. Habebit igitur homo altiorem animam qua vivit, quam sit anima sensibilis. Nulla autem est altior quam intellectus. Est igitur intellectus anima hominis, et per consequens forma ipsius.

Adhuc, quod consequitur ad operationem alicujus rei non largitur alicui speciem; quia operatio est actus secundus; forma autem per quam aliquid habet speciem est actus primus. Unio autem intellectus possibilis ad hominem, secundum positionem prædictam, consequitur hominis operationem. Fit enim mediante phantasia, quæ secundum Philosophum (*De anima*, II, text. comm. 160 et 161) est motus factus a sensu secundum actum. Ex tali igitur unione non consequitur homo speciem. Non igitur differt homo specie a brutis animalibus per hoc quod est intellectum habens.

Amplius, si homo speciem sortitur per hoc quod est rationalis et intellectum habens, quicumque est in specie humana est rationalis et intellectum habens. Sed puer, etiam antequam ex utero egrediatur, est in specie humana; in quo tamen nondum sunt phantasmata, quæ sint intelligibilia actu. Non est igitur homo intellectum habens per hoc quod intellectus continuatur homini mediante specie intelligibili, cujus subjectum est phantasma.

CAPUT LX.

QUOD HOMO NON SORTITUR SPECIEM PER INTELLECTUM PASSIVUM, SED PER INTELLECTUM POSSIBILEM.

His autem rationibus obviatur, secundum prædictam positionem. Dicit enim prædictus Averrhoes (*De anima*, III, text. comm. 5, 6) quod homo differt specie a brutis per intellectum quem Aristoteles vocat passivum, qui est ipsa vis cognoscivita, quæ est propria hominis, loco cujus alia animalia habent quamdam existimationem naturalem. Hujus autem cognoscitivæ virtutis est distinguere intentiones individuales et comparare eas ad invicem; sicut intellectus, qui est separatus et immixtus,

comparat et distinguit inter intentiones universales; et quia per hanc virtutem simul cum imaginativa et memorativa præparantur phantasmata ut recipiant actionem intellectus agentis, a quo fiunt intelligibilia actu, sicut sunt aliquæ artes præparantes materiam artifici principali; ideo prædicta virtus vocatur nomine intellectus et rationis, de qua medici dicunt quod habet sedem in media cellula capitis; et secundum dispositionem hujus virtutis differt homo unus ab alio in ingenio et in aliis quæ pertinent ad intelligendum; et per usum hujus et exercitium acquirit homo habitum scientiæ. Unde habitus scientiarum sunt in intellectu passivo sicut in subjecto. Et hic intellectus passivus a principio adest puero, per quem sortitur specien humanam, antequam actu intelligat.

Quod autem hæc sint falsa et abusive dicta, evidenter apparet. Operationes enim vitæ comparantur ad animam ut actus secundi ad primum, ut patet per Aristotelem in secundo *De anima* (text. comm. 5). Actus autem primus in eodem præcedit tempore actum secundum, sicut scientia est ante considerare. In quocumque igitur invenitur aliqua operatio vitæ, oportet in eo ponere aliquam partem animæ, quæ comparatur ad illam operationem sicut actus primus ad secundum. Sed homo habet propriam operationem supra alia animalia, scilicet intelligere, et ratiocinari, quæ est operatio hominis in quantum est homo, ut Aristoteles dicit in primo *Ethicor.* (c. 9). Ergo oportet in homine ponere aliquod principium, quod proprie dat speciem homini, quod se habeat ad intelligere sicut actus primus ad secundum. Hoc autem non potest esse intellectus passivus prædictus, quia principium prædictæ operationis oportet esse impassibile et non mixtum corpori, ut Philosophus probat (*De anima,* III, text. comm. 6), cujus contrarium apparet de intellectu passivo. Non igitur est possibile quod per virtutem cognitivam, quæ dicitur intellectus passivus, homo speciem sortiatur, per quam ab aliis animalibus differat.

Adhuc, quod est passio partis sensitivæ non potest ponere in altiori genere vitæ quam sit vita sensitiva, sicut quod est passio animæ nutritivæ non ponit in altiori genere vitæ quam sit vita nutritiva. Constat autem quod phantasia et hujusmodi potentiæ quæ ad ipsam consequuntur, ut memorativa et consimiles, sunt passiones partis sensitivæ, ut Philosophus probat in lib. *De memoria.* Non igitur per prædictas virtutes vel aliquam earum aliquod animal potest poni in altiori genere vitæ quam sit anima sensitiva. Homo autem est in altiori genere vitæ; quod patet per Philosophum in secundo *De anima* (text. comm. 14), qui distinguens genera vitæ superaddit intellectivum, quod homini attribuit, sensitivo, quod attribuit communiter omni animali. Non igitur homo est vivens vita sibi propria per virtutem cogitativam prædictam.

Amplius, omne movens seipsum, secundum quod probat Philosophus in octavo *Physic.* (text. comm. 40), componitur ex movente et moto. Homo autem, sicut et alia animalia, est movens seipsum; ergo movens et motum sunt partes ipsius. Primum autem movens in homine est intellectus; nam intellectus suo intelligibili movet voluntatem. Nec potest dici, quod solus intellectus passivus sit movens, quia intellectus passivus est solum particularium. In movendo autem accipitur universalis opinio, quæ est intellectus possibilis, et particularis, quæ potest esse intellectus passivi, ut patet per Aristotelem in tertio *De anima* (text. comm. 58) et in octavo *Ethic.* (c. 5). Ergo intellectus possibilis est aliqua pars hominis, et est quod dignissimum et formalissimum in ipso. Ergo ab eo speciem sortitur, et non ab intellectu passivo.

Adhuc, intellectus possibilis probatur non esse actus corporis alicujus, propter hoc quod est cognoscitivus omnium formarum sensibilium in universali. Nulla igitur virtus cujus operatio se extendere potest ad universalia omnium formarum sensibilium, potest esse actus alicujus corporis. Voluntas autem est hujusmodi. Omnium enim eorum quæ intelligimus possumus habere voluntatem, saltem ea cognoscendi. Apparet

etiam actus voluntatis in universali; odimus enim, ut dicit Aristoteles in sua *Rhetorica* (l. VIII. c. 4), in universali latronum genus; irascimur autem particularibus tantum. Voluntas igitur non potest esse actus alicujus partis corporis nec consequi aliquam potentiam quæ sit actus corporis; omnis autem pars animæ est actus alicujus corporis, præter solum intellectum proprie dictum. Igitur voluntas in intellectiva parte est; unde et Aristoteles dicit (*De anima,* III, text. comm. 42) quod voluntas in ratione est, irascibilis autem et concupiscibilis in parte sensitiva; propter quod et actus concupiscibilis et irascibilis cum passione sunt, non autem actus voluntatis, sed cum electione. Voluntas autem hominis non est extrinseca ab homine, quasi in quadam substantia separata fundata, sed est in ipso homine; aliter enim non esset dominus suarum actionum, quia ageretur voluntate cujusdam substantiæ separatæ, et in ipso essent tantum potentiæ appetitivæ cum passione operantes, scilicet irascibilis et concupiscibilis quæ sunt in parte sensitiva, sicut et in cæteris animalibus quæ magis aguntur quam agunt. Hoc autem est impossibile et destructivum totius moralis philosophiæ et politicæ considerationis. Oportet igitur intellectum possibilem in nobis esse, per quem a brutis differamus, et non solum secundum intellectum passivum.

Item, sicut nihil est potens agere nisi per potentiam activam in ipso existentem, ita nihil potens est pati nisi per potentiam passivam quæ est in ipso; combustibile enim est potens comburi, non solum quia est aliquid potens comburere ipsum, sed etiam quia in se habet potentiam ut comburatur. Intelligere autem est quoddam pati, ut dicitur (*De anima*, III, text. comm. 4). Quum igitur puer sit intelligens potentia, etsi non actu intelligat, oportet quod sit in eo aliqua potentia quo sit potens intelligere. Hæc autem potentia est intellectus possibilis. Oportet igitur quod puero jam sit conjunctus intellectus possibilis antequam actu intelligat. Non est igitur continuatio intellectus possibilis cum homine per formam intellectam in actu; sed ipse intellectus possibilis inest homini a principio sicut aliquid ejus.

Huic autem rationi respondet Averrhoes prædictus. Dicit enim quod puer dicitur potentia intelligere duplici ratione: uno modo, quia phantasmata quæ sunt in ipso sunt intelligibilia in potentia; alio modo, quia intellectus possibilis est potens continuari cum ipso, et non quia intellectus sit jam unitus ei.

Ostendendum est autem quod uterque modus sit insufficiens.

Alia enim potentia est qua agens potest agere, et alia potentia qua patiens potest pati; et ex opposito dividuntur. Ex eo igitur quod convenit alicui quod possit agere, non competit ei quod possit pati. Posse autem intelligere est posse pati, quum intelligere quoddam pati sit, secundum Philosophum (*De anima,* II, text. comm. 2). Non igitur dicitur puer potens intelligere ex eo quod phantasmata in eo possunt esse intellecta in actu, quum hoc pertineat ad posse agere; phantasmata enim movent intellectum possibilem.

Adhuc, potentia consequens speciem alicujus non competit ei secundum id quod speciem non largitur. Posse autem intelligere consequitur speciem humanam; est enim intelligere operatio hominis in quantum hujusmodi; phantasmata autem non dant speciem humanam, sed magis consequuntur operationem hominis. Non ergo ratione phantasmatum potest dici puer potentia intelligens.

Similiter autem neque dici potest puer posse intelligere quia intellectus possibilis potest continuari cum ipso. Sic enim aliquis dicitur potentia agere vel pati per potentiam activam vel passivam, sicut dicitur albus per albedinem. Non autem aliquis dicitur albus, antequam albedo sit ei conjuncta. Ergo neque dicitur aliquis potens agere vel pati, antequam potentia activa vel passiva ei adsit; non ergo de puero posset dici quod

est potens intelligere, antequam intellectus possibilis, qui est potentia intelligendi, sit ei continuatus.

Præterea, aliter dicitur aliquis potens operari, antequam habeat naturam qua operetur, et aliter postquam jam habet naturam, sed impeditur per accidens ab operando ; sicut aliter dicitur corpus potens ferri sursum, antequam sit leve, et aliter postquam jam est generatum leve, sed impeditur in suo motu. Puer autem est in potentia intelligens, non quasi nondum habens naturam intelligendi, sed habens impedimentum ut non intelligat; impeditur enim ab intelligendo propter multimodos motus in ipso existentes, ut dicitur in septimo *Physicorum* (text. comm. 20) Non igitur propter hoc dicitur potens intelligere, quia intellectus possibilis, qui est intelligendi principium, potest continuari sibi ; sed quia jam est continuatus, et impeditur ab actione propria ; unde, impedimento remoto, statim intelligit.

Item, habitus est quo quis operatur, quum voluerit. Oportet igitur ejusdem esse habitum et operationem quæ est secundum habitum. Sed considerare intelligendo, quod est actus hujus habitus qui est scientia, non potest esse intellectus passivi, sed est ipsius intellectus possibilis ; ad hoc enim quod aliqua potentia intelligat, oportet quod non sit actus corporis alicujus. Ergo et habitus scientiæ non est in intellectu passivo, sed in intellectu possibili. Scientia autem in nobis est secundum quam dicimur scientes. Ergo et intellectus possibilis est in nobis non secundum esse a nobis separatus.

Adhuc, scientia est assimilatio scientis ad rem scitam. Rei autem scitæ, in quantum est scita, non assimilatur sciens, nisi secundum species universales ; scientia enim de hujusmodi est ; species autem universales non possunt in intellectu passivo esse, quum sit potentia utens organo, sed solum in intellectu possibili. Scientia igitur non est in intellectu passivo, sed solum in intellectu possibili.

Amplius, intellectus in habitu, ut adversarius confitetur, est effectus intellectus agentis. Intellectus autem agentis effectus sunt intelligibilia in actu, quorum proprium recipiens est intellectus possibilis, ad quem comparatur agens sicut ars ad materiam, ut Aristoteles dicit (*De anima*, III, text. comm. 17). Oportet igitur intellectum in habitu, qui est habitus scientiæ, esse in intellectu possibili, non passivo,

Præterea, impossibile est quod perfectio superioris substantiæ dependeat ab inferiori. Perfectio autem intellectus possibilis dependet ab operatione hominis ; dependet enim a phantasmatibus quæ movent intellectum possibilem. Non igitur est intellectus possibilis aliqua substantia superior homine ; ergo oportet quod sit aliquid hominis, ut actus et forma ipsius.

Adhuc, quæcumque sunt separata secundum esse habent etiam separatas operationes ; nam res sunt propter suas operationes, sicut actus primus propter secundum ; unde Aristoteles dicit (*De anima*, I, text. comm. 12 et 13) quod si aliqua operationum animæ est sine corpore, possibile est animam separari. Operatio autem intellectus possibilis indiget corpore ; dicit enim Philosophus (*De anima,* III, text. comm. 8) quod anima potest agere per seipsam, scilicet intelligere, quando intellectus est factus in actu per speciem a phantasmatibus abstractam, quæ non sunt sine corpore. Igitur intellectus possibilis non est omnino a corpore separatus.

Amplius, cuicumque competit aliqua operatio secundum naturam, sunt ei a natura attributa ea sine quibus illa operatio compleri non potest, sicut Aristoteles probat (*De cœlo et mundo* II, text. comm. 50) quod, si stellæ moverentur motu progressivo ad modum animalium, natura dedisset eis organa motus progressivi. Sed operatio intellectus possibilis completur per organa corporea, in quibus necesse est esse phantasmata. Natura igitur intellectum possibilem corporeis univit organis ; non est igitur secundum esse a corpore separatus.

Item, si sit secundum esse a corpore separatus, magis intelliget substantias quæ sunt a materia separatæ quam formas sensibiles, quia sunt magis intelligibiles et magis ei conformes. Non potest autem intelligere substantias omnino a materia separatas, quia earum non sunt aliqua phantasmata; hic autem intellectus nequaquam sine phantasmate intelligit, ut Aristoteles dicit (*De anima*, III, text. comm. 30); sunt enim ei phantasmata sicut sensibilia sensui, sine quibus sensus non sentit. Non est igitur substantia separata a corpore secundum esse.

Adhuc, in omni genere, tantum se extendit potentia passiva, quantum potentia activa illius generis; unde non est aliqua potentia passiva in natura cui non respondeat aliqua potentia activa naturalis. Sed intellectus agens non facit intelligibilia nisi per phantasmata. Ergo nec intellectus possibilis movetur ab aliis intelligibilibus nisi a speciebus a phantasmatibus abstractis; et sic substantias separatas intelligere non potest.

Amplius, in substantiis separatis sunt species rerum sensibilium intelligibiliter, per quas de sensibilibus scientiam habent. Si igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas, in eis acciperet sensibilium cognitionem. Non ergo acciperet eam a phantasmatibus, quia natura non abundat superfluis. — Si autem dicatur quod substantiis separatis non adest cognitio sensibilium, saltem oportebit dicere quod eis adsit altior cognitio, quam oportet non deesse intellectui possibili, si prædictas substantias intelligit. Habebit igitur duplicem scientiam, unam per modum substantiarum separatarum, aliam a sensibus acceptam; quarum altera superflueret.

Præterea, intellectus possibilis est quo intelligit anima, ut dicitur in tertio *De anima* (text. comm. 5). Si igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas, et nos intelligimus eas; quod patet esse falsum; habemus enim nos ad eas sicut oculus noctuæ ad solem, ut Aristoteles dicit (*Metaphys.*, II, text. comm. 1).

His autem respondetur, secundum positionem prædictam. Intellectus enim possibilis, secundum quod est in se subsistens, intelligit substantias separatas, et est in potentia ad eas sicut diaphanum ad lucem; secundum autem quod continuatur nobis a principio, est in potentia ad formas a phantasmatibus abstractas; unde nos a principio non intelligimus per eum substantias separatas. Sed hoc stare non potest.

Intellectus enim possibilis ex hoc dicitur, secundum eos, continuari nobis, quod perficitur per species intelligibiles a phantasmatibus abstractas. Prius igitur est considerare intellectum ut in potentia ad hujusmodi species quam ut continuetur nobis. Non igitur, per hoc quod continuatur nobis, est in potentia ad hujusmodi species.

Præterea, secundum hoc, esse in potentia ad prædictas species non esset ei secundum se conveniens, sed per aliud. Per ea autem quæ non conveniunt alicui secundum se, non debet aliquid definiri. Non igitur ratio intellectus possibilis est ex hoc quod in potentia est ad prædictas species, ut definit ipsum Aristoteles. (*De anima*, III, text. comm. 3 et infra.)

Adhuc, impossibile est intellectum possibilem simul multa intelligere, nisi unum per aliud intelligat; non enim una potentia simul pluribus actibus perficitur, nisi secundum ordinem. Si igitur intellectus possibilis intelligat substantias separatas et species a phantasmatibus abstractas, oportet quod vel intelligat per species hujusmodi substantias separatas, vel e converso. Quodcumque autem detur, sequitur quod nos intelligimus substantias separatas, quia, si nos intelligimus naturas sensibilium, in quantum intelligit eas intellectus possibilis (intellectus autem possibilis intelligit eas, per hoc quod intelligit substantias separatas), similiter et nos intelligimus; et similiter, si sit e converso. Hoc autem est manifeste falsum. Non igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas; non est igitur substantia separata.

CAPUT LXI.

QUOD PRÆDICTA POSITIO EST CONTRA SENTENTIAM ARISTOTELIS.

Sed, quia huic positioni Averrhoes præstare robur auctoritatis nititur, propter hoc quod dicit Aristotelem ita sensisse, ostendemus manifeste quod prædicta positio est contra sententiam Aristotelis.

Primo quidem, quia Aristoteles (*De anima,* II, text. comm. 6, 7) definit animam, dicens quod est *actus primus physici corporis, organici, potentia vitam habentis*; et postea subjungit (text. comm. 8) quod *hæc est definitio universaliter dicta de omni anima*; non sicut prædictus Averrhoes fingit (comm. 11), sub dubitatione hoc proferens, ut patet ex exemplaribus græcis et translatione Boetii. Postmodum autem, in eodem capitulo (text. comm. 9), subjungit esse quasdam partes animæ separabiles, quæ non sunt nisi intellectivæ. Relinquitur igitur quod illæ partes sunt actus corporis.

Nec est contra hoc quod postea (text. comm. 21) subjungit : *De intellectu autem et perspectiva potentia nihil est adhuc manifestum, sed videtur animæ alterum genus esse.* Non enim per hoc vult intellectum alienare a communi definitione animæ, sed a propriis naturis aliarum partium ; sicut qui dicit quod alterum genus animalis est volatile a gressibili, non aufert a volatili communem definitionem animalis. Unde, ut ostenderet in quo dixerit *alterum*, subjungit : *Et hoc solum contingit separari, sicut perpetuum a corruptibili.* Nec est intentio Aristotelis, ut Commentator prædictus fingit, dicere quod nondum est manifestum de intellectu utrum intellectus sit anima, sicut de aliis principiis. Non enim textus vetus habet *nihil est declaratum* sive *nihil est dictum*, sed *nihil est manifestum*; quod intelligendum est quantum ad id quod est proprium ei, non quantum ad communem definitionem. Si autem, ut ipse dicit, anima æquivoce dicitur de intellectu et aliis, primo distinxisset æquivocationem, postea definivisset, sicut est consuetudo sua ; alias procederet in æquivoco, quod non est in scientiis demonstrativis.

Item, in secundo *De anima* (text. comm. 27), intellectum numerat inter potentias animæ et, in auctoritate etiam prædicta, nominat perspectivan potentiam. Non est igitur intellectus extra animam humanam, sed est quædam potentia ejus.

Item, in tertio *De anima* (text. comm. 1), incipiens loqui de intellectu possibili, nominat eum partem animæ, dicens : *De parte autem animæ, qua cognoscit anima et sapit*; in quo manifeste ostendit quod intellectus possibilis sit aliquid animæ.

Adhuc autem manifestius, per id quod postea subjungit, declarat naturam intellectus possibilis, dicens : *Dico autem intellectum quo opinatur et intelligit anima* (text. comm. 5) ; in quo manifeste ostenditur intellectum esse aliquid animæ humanæ, quo anima humana intelligit.

Est igitur prædicta positio contra sententiam Aristotelis et contra veritatem ; unde tanquam fictitia repudianda est.

CAPUT LXII.

CONTRA OPINIONEM ALEXANDRI DE INTELLECTU POSSIBILI.

His igitur verbis Aristotelis consideratis, Alexander posuit intellectum possibilem esse aliquam virtutem in nobis, ut sic definitio communis de anima assignata ab Aristotele (*De anima,* II) possit sibi convenire. Quia

vero intelligere non poterat aliquam substantiam intellectualem esse corporis formam, posuit prædictam virtutem non esse fundatam in aliqua intellectuali substantia, sed consequentem commixtionem elementorum in corpore humano. Determinatus enim mixtionis humani corporis modus facit hominem esse in potentia ad recipiendum influentiam intellectus agentis, qui semper est in actu, et, secundum ipsum, est quædam substantia separata; ex qua influentia homo sit intelligens actu. Id autem in homine per quod est potentia intelligens, est intellectus possibilis; et sic videbatur sequi quod ex commixtione determinata in nobis fit intellectus possibilis.

Videtur autem primo aspectu hæc positio verbis et demonstrationi Aristotelis esse contraria. Ostendit enim Aristoteles (*De anima*, III, text. comm. 4), ut dictum est, quod intellectus possibilis est immixtus corpori. Hoc autem est impossibile dici de aliqua virtute consequente mixtionem elementorum; quod enim hujusmodi est, oportet quod in ipsa elementorum commixtione fundetur; sicut videmus de sapore et odore et aliis hujusmodi. Non igitur positio prædicta Alexandri potest stare cum verbis et demonstratione Aristotelis, ut videtur.

Ad hæc autem Alexander dicit quod intellectus possibilis est ipsa præparatio in natura humana ad recipiendum influentiam intellectus agentis; præparatio autem ipsa non est aliqua natura sensibilis determinata, neque est mixta corpori; est enim relatio quædam et ordo unius ad aliud.

Sed hoc manifeste discordat ab intentione Aristotelis.

Probat enim Aristoteles (*De anima*, III, text. comm. 4) ex hoc, intellectum possibilem non habere determinate aliquam naturam sensibilium, et per consequens non esse mixtum corpori, quia est receptivus omnium formarum sensibilium et cognoscitivus earum; quod de præparatione non potest intelligi, quia ejus non est recipere, sed magis præparari. Non igitur demonstratio Aristotelis procedit de præparatione, sed de aliquo recipiente præparato.

Amplius, si ea quæ dicit Aristoteles de intellectu possibili conveniunt ei in quantum est præparatio, et non ex natura subjecti præparati, sequetur quod omni præparationi conveniant. In sensu autem est præparatio quædam ad sensibilia in actu recipienda. Ergo idem dicendum est de sensu et intellectu possibili; cujus contrarium manifeste subjungit Aristoteles (text. comm. 4), ostendens differentiam inter receptionem sensus et intellectus, ex hoc quod sensus corrumpitur ex excellentia objectorum, non autem intellectus.

Item, Aristoteles attribuit possibili intellectui pati ab intelligibili, suscipere species intelligibiles, esse in potentia ad eas; comparat etiam eum tabulæ in qua nihil est scriptum. Quæ quidem omnia non possunt dici de præparatione, sed de subjecto præparato. Est igitur contra intentionem Aristotelis quod intellectus possibilis sit præparatio ipsa.

Adhuc, agens est nobilius patiente et faciens facto, sicut actus potentia. Quanto autem aliquid est immaterialius, tanto est nobilius. Non potest igitur effectus esse immaterialior sua causa. Omnis autem virtus cognoscitiva, in quantum hujusmodi, est immaterialis; unde et de sensu, qui est infimus in ordine virtutum cognoscitivarum, dicit Aristoteles (*De anima*, II, text. comm. 121) quod est susceptivus sensibilium specierum sine materia. Impossibile est igitur a commixtione elementorum causari aliquam virtutem cognoscitivam. Intellectus autem possibilis est suprema virtus cognoscitiva in nobis; dicit enim Aristoteles (*De anima*, III, text. comm. 5) quod intellectus possibilis est quo cognoscit et intelligit anima. Intellectus igitur possibilis non causatur ex commixtione elementorum.

Amplius, si principium alicujus operationis ab aliquibus causis procedit, oportet operationem illam non excedere causas illas, quum causa secunda agat virtute primæ. Operatio autem animæ nutritivæ etiam excedit virtutem qualitatum elementarium; probat enim Aristoteles (*De anima*, II, text.

comm. 41) quod ignis non est causa augmenti, sed concausa aliquo modo; principalis autem causa est anima, ad quam comparatur calor sicut instrumentum ad artificem. Non igitur potest anima vegetabilis produci ex commixtione elementorum; multo igitur minus sensus et intellectus possibilis.

Item, intelligere est quædam operatio in qua impossibile est communicare aliquod organum corporeum. Hæc autem operatio attribuitur animæ vel etiam homini; dicitur enim quod anima intelligit vel homo per animam. Oportet igitur aliquod principium in homine esse a corpore non dependens, quod sit principium talis operationis. Præparatio autem sequens commixtionem elementorum a corpore dependet manifeste. Non est igitur præparatio tale principium quale intellectus possibilis. Dicit enim Aristoteles (*De anima*, III, text. comm. 5) quod intellectus possibilis est quo anima opinatur et intelligit. Non est igitur intellectus possibilis præparatio. Si autem dicatur quod principium prædictæ operationis in nobis est species intelligibilis facta in actu ab intellectu agente, hoc non videtur sufficere; quia, quum homo de potentia intelligente fiat actu intelligens, oportet quod non solum intelligat per speciem intelligibilem per quam fit actu intelligens, sed per aliquam potentiam intellectivam quæ sit prædictæ operationis principium, sicut et in sensu accidit. Hæc autem potentia ab Aristotele ponitur intellectus possibilis. Intellectus igitur possibilis est non dependens a corpore. Præterea, species non est intelligibilis actu, nisi secundum quod est depurata ab esse materiali. Hoc autem non potest accidere dum fuerit in aliqua potentia materiali, quæ scilicet sic causata ex principiis materialibus, vel quæ sit actus materialis organi. Oportet igitur poni aliquam potentiam intellectivam in nobis immaterialem, quæ est intellectus possibilis.

Adhuc, intellectus possibilis ab Aristotele (*De anima*, III, text. comm. 1) dicitur pars animæ. Anima autem non est præparatio, sed actus; præparatio enim est ordo potentiæ ad actum; sequitur tamen ad actum aliqua præparatio ad ulteriorem actum, sicut ad actum diaphaneitatis sequitur ordo ad actum lucis. Intellectus igitur possibilis non est ipsa præparatio, sed actus quidam.

Amplius, homo consequitur speciem et naturam humanam secundum partem animæ sibi propriam, quæ quidem est intellectus possibilis. Nihil autem consequitur speciem et naturam secundum quod est in potentia, sed secundum quod est actu. Quum igitur præparatio nihil sit aliud quam ordo potentiæ ad actum, impossibile est quod intellectus possibilis non sit aliud quam præparatio quædam in natura humana existens.

CAPUT LXIII.

QUOD ANIMA NON SIT COMPLEXIO, UT POSUIT GALENUS.

Prædictæ autem opinioni Alexandri de intellectu possibili propinqua est Galeni medici opinio de anima; dicit enim animam esse complexionem. Ad hoc autem dicendum motus est per hoc quod videmus ex diversis complexionibus causari in nobis diversas passiones quæ attribuuntur animæ; aliquam enim complexionem habentes, ut cholericam, de facili irascuntur, melancholici vero de facili tristantur. Unde et per easdem rationes hæc opinio improbari potest, per quas improbata est opinio Alexandri et per aliquas proprias.

Ostensum est enim supra quod operatio animæ vegetabilis et cognitio sensitiva excedit virtutem qualitatum activarum et passivarum; et multo magis operatio intellectus. Complexio autem causatur ex qualitatibus activis et passivis. Non potest igitur complexio esse principium operatio-

num animæ. Unde impossibile est quod aliqua anima sit complexio.

Adhuc, complexio quum sit quoddam constitutum ex contrariis qualitatibus quasi medium inter eas, impossibile est quod sit forma substantialis; nam substantiæ nihil est contrarium, nec suscipit magis et minus. Anima autem est forma substantialis et non accidentalis; alias per animam non sortiretur aliquid genus vel speciem. Anima igitur non est complexio.

Adhuc, complexio non movet corpus animalis motu locali; sequeretur enim motum dominantis, et sic semper deorsum ferretur. Anima autem movet animal in omnem partem. Non est igitur anima complexio.

Amplius, anima regit corpus et repugnat passionibus quæ complexionem sequuntur; ex complexione enim aliqui sunt magis aliis ad concupiscentias vel iras apti, qui tamen magis ab eis abstinent, propter aliquid refrenans, ut patet in continentibus. Hoc autem non facit complexio. Non est igitur anima complexio.

Deceptus autem fuisse videtur Galenus ex hoc quod non consideravit aliter passiones attribui complexioni et aliter animæ. Complexioni namque attribuuntur sicut disponenti, et quantum ad id quod est materiale in passionibus, sicut fervor sanguinis et hujusmodi; animæ autem, tanquam principali causæ, ex parte ejus quod est in passionibus formale, sicut in ira appetitus vindictæ.

CAPUT LXIV.

QUOD ANIMA NON SIT HARMONIA.

Similis autem prædictæ positioni est positio dicentium animam esse harmoniam. Non enim intellexerunt animam esse harmoniam sonorum, sed contrariorum ex quibus videbant componi corpora animata. Quæ quidem opinio in primo libro *De anima* (text. comm. 54) videtur attribui Empedocli; Gregorius autem Nyssenus (*De Phil.*, l. II, c. 3) attribuit eam Dinarcho. Unde et improbatur sicut et præcedens, et adhuc propriis rationibus.

Omne enim corpus mixtum harmoniam habet et complexionem; nec harmonia potest movere corpus aut regere ipsum vel repugnare passionibus sicut et complexio; intenditur etiam et remittitur, sicut et complexio. Ex quibus omnibus ostenditur quod anima non sit harmonia, sicut nec complexio.

Adhuc, ratio harmoniæ magis convenit qualitatibus corporis quam animæ; nam sanitas est quædam harmonia humorum, fortitudo nervorum et ossium, pulchritudo membrorum et colorum. Non autem potest assignari qualium harmonia sit sensus aut intellectus et cætera quæ ad animam pertinent. Non est igitur anima harmonia.

Amplius, harmonia dicitur dupliciter : uno modo, ipsa compositio; alio modo, ratio compositionis. Anima autem non est compositio, quia oporteret quod unaquæque pars animæ esset compositio aliquarum partium corporis; quod non est assignare. Similiter non est ratio compositionis, quia, quum in diversis partibus corporis sint diversæ rationes seu proportiones compositionis, singulæ partes corporis haberent singulas animas; aliam enim animam haberet os et caro et nervus, quum sint secundum diversam proportionem composita; quod patet esse falsum. Non est igitur anima harmonia.

CAPUT LXV.

QUOD ANIMA NON SIT CORPUS.

Fuerunt autem et alii magis errantes, ponentes animam esse corpus; quorum opiniones licet fuerint diversæ et variæ, sufficit eas hic communiter reprobare.

Viventia enim, quum sint quædam res naturales, sunt composita ex materia et forma. Componuntur autem ex corpore et anima quæ facit viventia actu. Igitur oportet alterum istorum esse formam et alterum materiam. Corpus autem non potest esse forma, quia corpus non est in altero sicut in materia et subjecto. Anima igitur erit forma; ergo non est corpus, quum nullum corpus sit forma.

Adhuc, impossibile est duo corpora esse simul. Anima autem non est seorsum a corpore, dum vivit. Non est igitur anima corpus.

Amplius, omne corpus divisibile est. Omne autem divisibile indiget aliquo continente et uniente partes ejus. Si igitur anima sit corpus, habebit aliquid aliud continens, et illud magis erit anima; videmus enim, anima recedente, corpus dissolvi. Et si hoc iterum sit divisibile, oportebit vel devenire ad aliquod indivisibile et incorporeum, quod erit anima; vel erit in infinitum procedere, quod est impossibile. Non est igitur anima corpus.

Item, sicut supra (c. 49) probatum est, et in octavo *Physicorum* (text. comm. 40 et infra) probatur, omne movens seipsum componitur ex duobus, quorum alterum est movens et non motum, et alterum est motum. Sed animal est movens seipsum; movens autem in ipso est anima, motum autem corpus. Anima igitur est movens non motum. Nullum autem corpus movet nisi motum, ut supra (l. I, c. 13) probatum est. Anima igitur non est corpus.

Præterea, supra (c. 62) ostensum est quod intelligere non potest esse actio alicujus corporis. Est autem actus animæ. Anima igitur, ad minus intellectiva, non est corpus.

Ea autem quibus aliqui conati sunt probare animam esse corpus facile est solvere.

Ostendunt enim animam esse corpus — per hoc quod filius assimilatur patri, etiam in accidentibus animæ quum tamen filius generetur a patre per decisionem corporalem; — et quia anima compatitur corpori; et quia separatur a corpore; separari autem est corporum se tangentium.

Sed contra hoc jam dictum est (c. 63, in calce) quod complexio corporis est aliqualiter causa animæ passionum per modum disponentis; — anima etiam non compatitur corpori nisi per accidens, quia, quum sit forma corporis, movetur per accidens, moto corpore; separatur etiam anima a corpore, non sicut tangens a tacto, sed sicut forma a materia, quamvis et aliquis tactus sit incorporei ad corpus, ut supra (c. 56) ostensum est.

Movit etiam ad hanc positionem multos, quia crediderunt quod non est corpus non esse, imaginationem transcendere non valentes, quæ solum circa corpora versatur.

Unde hæc opinio ex persona insipientium proponitur, dicentium de anima : *Fumus et flatus est in naribus nostris, et sermo scintillæ ad movendum cor.* (*Sap.* II, 2).

CAPUT LXVI.

CONTRA PONENTES INTELLECTUM ET SENSUM ESSE IDEM.

His autem propinquum fuit quod quidam antiquorum philosophorum intellectum a sensu non differre opinabantur; quod quidem impossibile est.

Sensus enim in omnibus animalibus invenitur. Alia autem animalia ab homine intellectum non habent; quod ex hoc apparet quia non operantur diversa et opposita, quasi intellectum habentia, sed sicut a natura mota ad determinatas quasdam operationes et uniformes in eadem specie, sicut omnis hirundo similiter nidificat. Non est igitur idem intellectus et sensus.

Adhuc, sensus non est cognoscitivus nisi singularium; cognoscit enim omnis sensitiva potentia per species individuales, quum recipiat species rerum in organis corporalibus. Intellectus autem est cognoscitivus universalium, ut per experimentum patet. Differt igitur intellectus a sensu.

Amplius, cognitio sensus non se extendit nisi ad corporalia; quod ex hoc patet quod qualitates sensibiles, quæ sunt propria objecta sensuum, non sunt nisi in corporalibus; sine eis autem sensus nihil cognoscit. Intellectus autem cognoscit incorporalia, sicut sapientiam, veritatem et relationes rerum. Non est igitur idem intellectus et sensus.

Item, Nullus sensus seipsum cognoscit nec suam operationem; visus enim non videt seipsum nec videt se videre; sed hoc superioris potentiæ est, ut probatur in secundo *De anima* (text. comm. 136 et infra). Intellectus autem cognoscit seipsum et cognoscit se intelligere. Non est igitur idem intellectus et sensus.

Præterea, sensus corrumpitur ab excellenti sensibili. Intellectus autem non corrumpitur ab intelligibilis excellentia; quin imo qui intelligit majora potest melius postmodum minora intelligere. Est igitur alia virtus sensitiva et intellectiva.

CAPUT LXVII.

CONTRA PONENTES INTELLECTUM POSSIBILEM ESSE IMAGINATIONEM.

Huic autem opinioni affine fuit quod quidam posuerunt intellectum possibilem non esse aliud quam imaginationem; quod quidem patet esse falsum.

Imaginatio enim est etiam in aliis animalibus; cujus signum est quod, abeuntibus sensibilibus, fugiunt vel persequuntur ea; quod non esset, nisi in eis imaginaria apprehensio sensibilium remaneret. Intellectus autem in eis non est, quum nullum opus intellectus in eis appareat. Non est igitur idem intellectus et imaginatio.

Adhuc, imaginatio non est nisi corporalium et singularium, quum phantasia sit motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in secundo *De anima* (text. comm. 161). Intellectus autem universalium et incorporalium est. Non est igitur intellectus possibilis imaginatio.

Amplius, impossibile est idem esse movens et motum. Sed phantasmata movent intellectum possibilem, sicut sensibilia sensum, ut Aristoteles dicit (*De anima,* III, text. comm. 30). Impossibile est igitur quod sit idem intellectus possibilis et imaginatio.

Præterea, probatum est, in tertio *De anima* (text. comm. 6), quod intel-

lectus non est actus alicujus partis corporis. Imaginatio autem habet organum corporale determinatum. Non est igitur idem imaginatio et intellectus possibilis.

Hinc est quod dicitur : *Qui docet nos super jumenta terræ, et super volucres cœli erudit nos.* Job, XXXV, 11 ; per quod datur intelligi quod hominis est aliqua virtus cognoscitiva supra sensum et imaginationem quæ sunt in aliis animalibus.

CAPUT LXVIII.

QUALITER SUBSTANTIA INTELLECTUALIS POSSIT ESSE CORPORIS FORMA.

Ex præmissis igitur rationibus concludere possumus quod intellectualis substantia potest corpori uniri ut forma.

Si enim substantia intellectualis non unitur corpori solum ut motor, ut Plato posuit ; neque continuatur ei solum per phantasmata, ut dixit Averrhoes, sed ut forma ; neque tamen intellectus, quo homo intelligit, est præparatio in humana natura, ut dixit Alexander ; neque complexio, ut Galenus ; neque harmonia, ut Empedocles ; neque corpus vel sensus vel imaginatio, ut antiqui dixerunt ; relinquitur quod anima humana sit intellectualis substantia corpori unita ut forma ; quod quidem sic potest fieri manifestum ;

Ad hoc enim quod aliquid sit forma substantialis alterius, duo requiruntur. Quorum unum est ut forma sit principium essendi substantialiter ei cujus est forma; principium autem dico non effectivum sed formale, quo aliquid est et denominatur ens. Unde sequitur aliud, scilicet quod forma et materia conveniant in uno esse ; quod non contingit de principio effectivo cum eo cui dat esse ; et hoc esse est in quo subsistit substantia composita, quæ est una secundum esse ex materia et forma constans. Non autem impeditur substantia intellectualis, per hoc quod est subsistens, ut probatum est (c. 56), esse formale principium essendi materiæ, quasi esse suum communicans materiæ ; non est enim inconveniens quod idem sit esse in quo subsistit compositum, et forma ipsa, quum compositum non sit nisi per formam, nec seorsum utrumque subsistat.

Potest autem objici quod substantia intellectualis esse suum materiæ corporali communicare non possit, ut sit unum esse substantiæ intellectualis et materiæ corporalis ; diversorum enim generum est diversus modus essendi, et nobilioris substantiæ nobilius esse.

Hoc autem convenienter diceretur, si eodem modo illud esse materiæ esset sicut esse substantiæ intellectualis. Non est autem ita ; est enim materiæ corporalis ut recipientis et subjecti ad aliquid altius elevati, substantiæ autem intellectualis ut principii et secundum propriæ naturæ congruentiam. Nihil igitur prohibet substantiam intellectualem esse formam corporis humani, quæ est anima humana.

Hoc autem modo mirabilis rerum connexio considerari potest. Semper enim invenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis ; sicut quædam infima in genere animalium parum excedunt vitam plantarum, sicut ostrea quæ sunt immobilia et solum tactum habent et terræ in modum plantarum affiguntur ; unde et beatus Dionysius dicit (*De divinis nomin.*, c. 7) quod *divina sapientia conjungit fines superiorum principiis inferiorum.* Est igitur accipere aliquid in genere corporum, scilicet corpus humanum, æqualiter complexionatum, quod attingit ad infimum superioris generis, scilicet ad animam humanam quæ tenet ultimum gradum in genere intellectualium substantiarum, ut ex modo intelligendi percipi potest. Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, in

quantum est substantia incorporea, corporis tamen forma. Non autem minus est aliquid unum ex substantia intellectuali et materia corporali quam ex forma ignis et ejus materia, sed forte magis ; quia quanto forma magis vincit materiam, tanto ex ea et materia magis efficitur unum.

Quamvis autem sit unum esse formæ et materiæ, non tamen oportet quod materia semper adæquet esse formæ ; imo quanto forma est nobilior, tanto in suo esse semper excedit materiam ; quod patet inspicienti operationes formarum, ex quarum consideratione earum naturas cognoscimus. Unumquodque enim operatur secundum quod est ; unde forma cujus operatio excedit conditionem materiæ, et ipsa, secundum dignitatem sui esse, superexcedit materiam. Invenimus enim aliquas infimas formas, quæ in nullam operationem possunt nisi ad quam se extendunt qualitates quæ sunt dispositiones materiæ, ut calidum, frigidum, humidum, siccum, rarum, densum, grave et leve, et his similia, sicut formæ elementorum ; unde istæ sunt formæ omnino materiales et totaliter immersæ materiæ. Super has inveniuntur formæ mixtorum corporum, quæ, licet non se extendant ad aliqua operata quæ non possunt compleri per qualitates prædictas, interdum tamen operantur illos effectus altiori virtute corporali, quam tamen sortiuntur ex corporibus cœlestibus, quæ consequitur eorum speciem, sicut adamas trahit ferrum. Super has iterum inveniuntur aliquæ formæ quarum operationes extenduntur ad aliqua operata quæ excedunt virtutem qualitatum prædictarum, quamvis qualitates prædictæ organicæ ad harum operationes deserviant ; sicut sunt animæ plantarum, quæ etiam assimilantur non solum virtutibus corporum cœlestium in excedendo qualitates activas et passivas, sed etiam ipsis motoribus corporum cœlestium, in quantum sunt principia motus rebus viventibus quæ movent seipsas. Super has formas inveniuntur aliæ formæ similes superioribus substantiis, non solum in movendo, sed etiam aliqualiter in cognoscendo ; et sic sunt potentes in operationes ad quas nec organicæ qualitates prædictæ deserviunt, quum operationes hujusmodi non compleantur nisi mediante organo corporali, sicut sunt animæ brutorum animalium ; sentire enim et imaginari non complentur calefaciendo et infrigidando, licet hæc sint necessaria ad debitam organi dispositionem. Super omnes autem has formas invenitur forma similis superioribus substantiis, etiam quantum ad genus cognitionis, quod est intelligere ; et sic est potens in operationem quæ completur absque organo corporali omnino ; et hæc est anima intellectiva ; nam intelligere non fit per organum corporale. Unde oportet quod id principium quo homo intelligit, quod est anima intellectiva, et excedit materiæ conditionem corporalis, non sit totaliter comprehensum a materia aut ei immersum, sicut aliæ formæ materiales ; quod ejus operatio intellectualis ostendit, in qua non communicat materia corporalis. Quia tamem ipsum intelligere animæ humanæ indiget potentiis quæ per quædam organa corporalia operantur, scilicet imaginatione et sensu, ex hoc ipso declaratur quod naturaliter unitur corpori ad complendam speciem humanam.

CAPUT LXIX.

SOLUTIO RATIONUM QUIBUS SUPRA PROBATUR QUOD SUBSTANTIA INTELLECTUALIS NON POTEST CORPORI UNIRI UT FORMA.

His autem consideratis, non est difficile solvere quæ contra prædictam unionem supra posita sunt.

In prima enim ratione falsum supponitur ; non enim corpus et anima sunt duæ substantiæ actu existentes, sed ex eis duobus fit una substan-

tia actu existens; corpus enim hominis non est idem actu, præsente anima et absente, sed anima facit ipsum actu esse.

Quod autem secundo objicitur, formam et materiam in eodem genere contineri, non sic verum est quasi utrumque sit species unius generis, sed quia sunt principia ejusdem speciei. Sic igitur substantia intellectualis et corpus, quæ, seorsum exsistentia, essent diversorum generum species, prout uniuntur, sunt unius generis, ut principia.

Non autem oportet substantiam intellectualem esse formam materialem, quamvis esse ejus sit in materia, ut tertia ratio procedebat; non enim est in materia sicut materiæ immersa vel a materia totaliter comprehensa, sed alio modo, ut dictum est.

Nec tamem, per hoc quod substantia intellectualis unitur corpori ut forma, removetur quod a philosophis dicitur (*De anima*, III, text. comm. 9), intellectum esse a corpore separatum; et est quarta ratio. Est enim in anima considerare et ipsius essentiam et potentiam ejus. Secundum essentiam quidem suam, dat esse tali corpori; secundum potentiam vero, operationes proprias efficit. Si igitur operatio animæ per organum corporale completur, oportet quod potentia animæ, quæ est illius operationis principium, sit actus illius partis corporis per quam operatio ejus completur, sicut visus est actus oculi. Si autem operatio ejus non compleatur per organum corporale, potentia ejus non erit actus alicujus corporis; et per hoc dicitur intellectus esse separatus, non quin substantia animæ, cujus est potentia intellectus, nec anima intellectiva sit corporis actus, ut forma dans tali corpori esse.

Non est autem necessarium, si anima secundum suam substantiam est forma corporis, quod omnis ejus operatio sit per corpus, ac per hoc omnis ejus virtus sit alicujus corporis actus, ut quinta ratio procedebat. Jam enim ostensum est quod anima humana non sit talis forma quæ sit totaliter immersa materiæ, sed est inter omnes alias formas maxime supra materiam elevata; unde et operationem producere potest absque corpore, id est quasi non dependens a corpore in operando, quia nec etiam in essendo dependet a corpore.

Eodem etiam modo patet quod ea quibus Averrhoes suam opinionem confirmare nititur, non probant substantiam intellectualem corpori non uniri ut formam.

Verba enim Aristotelis, qui dicit (*De anima*, III, text. comm. 30) de intellectu possibili, quod est impassibilis et immixtus et separatus, non cogunt confiteri quod substantia intellectiva non sit unita corpori ut forma dans esse. Verificantur enim, etiam si dicatur quod intellectiva potentia, quam Aristoteles vocat potentiam perspectivam, non sit alicujus organi actus quasi per ipsum suam exercens operationem; et hoc etiam sua demonstratio declarat; ex operatione enim intellectuali, qua anima intelligit, ostendit ipsum immixtum esse vel separatum; operatio autem pertinet ad potentiam ut ad principium.

Unde patet quod nec demonstratio Aristotelis hoc concludit quod substantia intellectiva non uniatur corpori sicut forma. Si enim ponamus substantiam animæ, secundum esse, corpori sic unitam, intellectum autem nullius organi actum esse, non sequitur quod intellectus habeat aliquam naturam determinatam (de naturis dico sensibilium), quum non ponatur harmonia vel ratio alicujus organi, sicut de sensu dicit Aristoteles (*De anima*, II, text. comm. 143) quod est quædam ratio organi; non enim habet intellectus operationem communem cum corpore.

Quod autem, per hoc quod Aristoteles dicit intellectum esse immixtum vel separatum, non intendat excludere ipsum esse partem sive potentiam animæ quæ est forma totius corporis, patet per hoc quod dicit (*De anima*, I, text. comm. 92) contra illos qui dicebant animam in diversis partibus corporis diversas sui partes habere : *Si tota anima omne corpus continet, convenit et partium unamquamque aliquid corporis continere.*

Hoc autem videtur impossibile; qualem enim partem aut quo modo intellectus continebit, grave est fingere.

Patet etiam quod, ex quo intellectus nullius partis corporis actus est, non sequitur receptionem ejus esse receptionem materiæ primæ; ex quo ejus receptio et operatio est omnino absque corporali organo.

Nec etiam infinita virtus intellectus tollitur, quum non ponatur virtus in magnitudine, sed in substantia intellectuali fundata, ut dictum est.

CAPUT LXX.

QUOD, SECUNDUM DICTA ARISTOTELIS, OPORTET PONERE INTELLECTUM UNIRI CORPORI UT FORMAM.

Et quia Averrhoes maxime nititur suam opinionem confirmare per verba et demonstrationem Aristotelis, ostendendum restat quod necessarium est dicere, secundum opinionem Aristotelis, intellectum secundum suam substantiam alicui corpori uniri ut formam.

Probat enim Aristoteles (*Physic.* VII, text. comm. 3; VIII, text. comm. 33) quod in motoribus et motis impossibile est procedere infinitum; unde concludit quod necesse est devenire ad aliquod primum motum quod vel moveatur ab immobili vel moveat se ipsum; et de his duobus accipit secundum, scilicet quod primum mobile moveat seipsum, ea ratione quia quod est per se, semper est prius eo quod est per aliud. Deinde ostendit (*Physic.* VIII, text. comm. 40) quod movens seipsum de necessitate dividitur in duas partes, quarum una est movens et alia est mota. Oportet igitur primum seipsum movens componi ex duabus partibus, quarum una est movens. Omne autem hujusmodi est animatum (secundum opinionem Aristotelis); unde et in secundo *De cœlo* (text. comm. 13) dicitur expresse quod cœlum est animatum, et propter hoc oportet in eo ponere differentias positionis, non solum quoad nos, sed etiam secundum se.

Inquiramus igitur, secundum opinionem Aristotelis, qua anima sit cœlum animatum.

Probat etiam (*Metaphys.*, XII, text. comm. 35 et 36) quod, in motu cœli, est considerare aliquid quod movet omnino immotum, et aliquid quod movet motum. Id autem quod movet omnino immotum movet sicut desiderabile; nec dubium quin ab eo quod movetur. Ostendit autem quod non sicut desiderabile desiderio concupiscentiæ, quod est desiderium sensus, sed sicut desiderabile intellectuali desiderio; unde dicit quod primum movens non motum est desiderabile et intellectuale. Igitur id quod ab eo movetur, scilicet cœlum, est desiderans et intelligens nobiliori modo quam nos, ut subsequenter probat. Est igitur cœlum compositum, secundum opinionem Aristotelis, ex anima intellectuali et corpore; et hoc signat in secundo *De anima* (text. comm. 29), ubi dicit quod *quibusdam inest intellectivum et intellectus, ut hominibus, et si aliquid alterum hujusmodi est aut etiam honorabilius,* scilicet cœlum. Constat autem quod cœlum non habet animam sensitivam, secundum opinionem Aristotelis (*De cœlo et mundo*, II); haberet enim diversa organa, quæ non competunt simplicitati cœli; et ad hoc signandum subjungit Aristoteles (*De anima*, II, text. comm. 32) quod quibus de numero corruptibilium inest intellectus insunt omnes aliæ potentiæ, ut daret intelligere quod aliqua incorruptibilia habent intellectum, quæ non habent alias potentias animæ, scilicet corpora cœlestia. Non poterit igitur dici quod intellectus continuetur corporibus cœlestibus per phantasmata; sed oportebit dicere quod intellectus secundum suam substantiam uniatur corpori cœlesti ut forma. Sic igitur et corpori humano, quod est inter omnia corpora inferiora nobilissimum et æqualitate suæ complexionis cœlo ab omni contrarietate absoluto

simillimum, secundum intentionem Aristotelis, substantia intellectualis unitur, non per aliqua phantasmata, sed ut forma ipsius.

Hoc autem quod dictum est de animatione cœli non diximus quasi asserendo secundum fidei doctrinam, ad quam nihil pertinet sive sic sive aliter dicatur; unde Augustinus (*Enchirid.*, c. 58): *Nec illud quidem certum habeo, utrum ad eamdem societatem, scilicet angelorum, pertineant sol et luna et cuncta sidera; quamvis nonnullis lucida esse corpora, non cum sensu vel intelligentia, videantur.* (I part., q. LXXVI, art. 1.)

CAPUT LXXI.

QUOD ANIMA IMMEDIATE UNITUR CORPORI.

Ex præmissis autem concludi potest quod anima immediate corpori unitur; nec oportet ponere aliquod medium quasi animam corpori uniens : vel phantasmata, sicut dicit Averrhoes; vel potentias ipsius, sicut quidam dicunt; vel etiam spiritum corporalem, sicut alii dixerunt.

Ostensum est enim quod anima unitur corpori ut forma ejus; forma autem unitur materiæ absque omni medio; per se enim competit formæ quod sit actus corporis, et non per aliquid aliud; unde nec est aliquid unum faciens ex materia et forma, nisi agens quod potentiam reducit ad actum, ut probat Aristoteles (*Metaphysic.* VIII, text. comm. ultim.); nam materia et forma se habent ut potentia et actus.

Potest tamen dici aliquid esse medium inter animam et corpus, etsi non in essendo, tamen in movendo et in via generationis. In movendo quidem, quia, in motu quo anima movet corpus, est quidam ordo mobilium et motorum; anima enim omnes operationes suas efficit per suas potentias; unde, mediante potentia, movet corpus, et adhuc membra, mediante spiritu, et ulterius unum organum, mediante alio organo. In via autem generationis, dispositiones ad formam præcedunt formam in materia, quamvis sint posteriores in essendo; unde et dispositiones corporis, quibus fit proprium perfectibile talis formæ, hoc modo possunt dici mediæ inter animam et corpus.

CAPUT LXXII.

QUOD ANIMA SIT TOTA IN TOTO ET TOTA IN QUALIBET PARTE.

Per eadem autem ostendi potest animam totam in toto corpore esse et totam in singulis partibus.

Oportet enim proprium actum in proprio perfectibili esse. Anima autem est actus corporis organici, non unius organi tantum. Est igitur in toto corpore et non in una parte tantum, secundum suam essentiam secundum quam est forma corporis. Sic autem anima est forma totius corporis, quod est etiam forma singularum partium; si enim esset forma totius et non partium, non esset forma substantialis talis corporis; sicut forma domus, quæ est forma totius et non singularum partium, est forma accidentalis.

Quod autem anima est forma substantialis totius et partium, patet per hoc quod ab ea sortitur speciem et totum et partes; unde, ea abscedente, neque totum neque partes remanent ejusdem speciei; nam oculus mortui et caro ejus non dicuntur nisi æquivoce. Si igitur anima est actus singularum partium (actus autem est in eo cujus est actus), relinquitur quod sit secundum suam essentiam in qualibet parte corporis. Quod autem

tota, manifestum est; quum enim totum dicatur per relationem ad partes, oportet totum diversimode accipi sicut diversimode accipiuntur partes. Dicitur autem pars dupliciter: uno quidem modo, in quantum dividitur aliquid secundum quantitatem, sicut bicubitum est pars tricubiti; alio modo, in quantum dividitur aliquid secundum divisionem essentiæ, sicut forma et materia dicuntur partes compositi. Dicitur ergo totum et secundum quantitatem et secundum essentiæ perfectionem. Totum autem et partes, secundum quantitatem dicta, formis non conveniunt nisi per accidens, scilicet in quantum dividuntur divisione subjecti quantitatem habentis; totum autem vel pars, secundum perfectionem essentiæ, invenitur in formis per se. De hac igitur totalitate loquendo quæ per se formis competit, in qualibet forma apparet quod est tota in toto et tota in qualibet parte ejus; nam albedo, sicut secundum totam rationem albedinis est in toto corpore, ita et in parte qualibet ejus. Secus autem est de totalitate quæ per accidens attribuitur formis; sic enim non possumus dicere quod tota albedo sit in qualibet parte. Si igitur est aliqua forma quæ non dividatur divisione subjecti, sicut sunt animæ animalium perfectorum, non erit opus distinctione, quum eis non competat nisi una totalitas; sed absolute dicendum est eam totam esse in qualibet corporis parte; nec est hoc difficile apprehendere ei qui intelligit animam non sic esse indivisibilem ut punctum, neque sic incorporeum corporeo conjungi sicut corpora ad invicem conjunguntur, ut supra (c. 56) expositum est.

Non est autem inconveniens animam, quum sit quædam forma simplex, esse actum partium tam diversarum, quia unicuique formæ aptatur materia secundum suam congruentiam; quanto autem aliqua forma est nobilior et simplicior, tanto est majoris virtutis. Unde anima, quæ est nobilissima inter formas inferiores, etsi simplex sit in substantia, est tamen multiplex in potentia et multarum operationum; unde indiget diversis organis ad suas operationes complendas, quorum diversæ animæ potentiæ proprii actus esse dicuntur, sicut visus oculi, auditus aurium, et sic de aliis; propter quod animalia perfecta habent maximam diversitatem in organis, plantæ vero minimam.

Hac igitur occasione, a quibusdam philosophis dictum est animam esse in aliqua parte corporis, sicut ab ipso Aristotele (*De causa motus animalium*, c. 6) dicitur esse in corde, quia aliqua potentiarum ejus illi parti corporis attribuitur; vis enim motiva, de qua Aristoteles in libro illo agebat, est principaliter in corde per quod anima in totum corpus motum et alias hujusmodi operationes diffundit. (I part., q. LXXVI, art. 8.)

CAPUT LXXIII.

QUOD INTELLECTUS POSSIBILIS NON EST UNUS IN OMNIBUS HOMINIBUS.

Ex præmissis autem evidenter ostenditur non esse unum intellectum possibilem omnium hominum qui sunt et qui erunt et qui fuerunt, ut Averrhoes fingit.

Ostensum est autem (c. 57) quod substantia intellectus unitur corpori humano ut forma. Impossibile est autem unam formam esse nisi unius materiæ, quia proprius actus in propria potentia fit; sunt enim ad invicem proportionata. Non est igitur intellectus unus omnium hominum.

Adhuc, unicuique motori debentur propria instrumenta; alia enim sunt instrumenta tibicinis, alia architectonis. Intellectus autem comparatur ad corpus ut motor ipsius, sicut Aristoteles declarat et determinat (*De anima*, III, text. comm. 48). Sicut igitur impossibile est quod architecton utatur

instrumentis tibicinis, ita impossibile est quod intellectus unius hominis sit intellectus alterius hominis.

Præterea, Aristoteles (*De anima*, I, text. comm. 53) reprehendit antiquos de hoc quod, disserentes de anima, nihil de proprio susceptibili dicebant; quasi esset contingens, secundum Pythagoricas fabulas, quamlibet animam quodlibet corpus induere. Non est igitur possibile quod anima canis ingrediatur corpus lupi, vel anima hominis aliud corpus quam hominis. Sed quæ est proportio animæ hominis ad corpus hominis, eadem est proportio animæ hujus hominis ad corpus hujus hominis. Non est igitur possibile animam hujus hominis ingredi aliud corpus quam istius hominis. Sed anima hujus hominis est per quam hic homo intelligit; homo enim per animam intelligit, secundum sententiam Aristotelis (*De anima*, I, text. comm. 64). Non est igitur unus intellectus istius et illius hominis.

Amplius, ab eodem aliquid habet esse et unitatem; unum enim et ens se consequuntur. Sed unumquodque habet esse per suam formam. Ergo et unitas rei sequitur unitatem formæ. Impossibile est igitur diversorum individuorum hominum esse formam unam. Forma autem hujus hominis est anima intellectiva. Impossibile est igitur omnium hominum esse unum intellectum.

Si autem dicatur quod anima sensitiva hujus hominis sit alia ab anima sensitiva illius, et pro tanto non est unus homo, licet sit unus intellectus, hoc stare non potest. Propria enim operatio cujuslibet rei consequitur et demonstrat speciem ipsius. Sicut autem animalis propria operatio est sentire, ita hominis propria operatio est intelligere, ut Aristoteles dicit (*Ethic.* I, c. 9). Unde oportet quod, sicut hoc individuum est animal propter sensum, secundum Aristotelem (*De anima*, II, text. comm. 17), ita sit homo propter id quo intelligit. Id autem quo intelligit anima vel homo per animam, est intellectus possibilis, ut dicitur in tertio *De anima* (text. comm. 5). Est igitur hoc individuum homo per intellectum possibilem. Si igitur hic homo habet aliam animam sensitivam cum alio homine, non autem alium intellectum possibilem, sed unum et eumdem, sequitur quod sint duo animalia, sed non duo homines; quod patet impossibile esse. Non igitur est unus intellectus possibilis omnium hominum.

His autem rationibus respondet Commentator prædictus, dicens quod intellectus possibilis continuatur nobiscum per formam suam, scilicet per speciem intelligibilem, cujus unum subjectum est phantasma in nobis existens, quod est in diversis diversum; et sic intellectus possibilis numeratur in diversis, non ratione suæ substantiæ, sed ratione suæ formæ.

Quod autem hæc responsio nulla sit, apparet per ea quæ supra (c. 59) dicta sunt. Ostensum est enim supra quod non est possibile hominem intelligere, si sic solum intellectus possibilis continuaretur nobiscum. Dato autem quod prædicta continuatio sufficeret ad hoc quod homo esset intelligens, adhuc responsio dicta rationes supradictas non solvit.

Secundum enim dictam positionem, nihil ad intellectum pertinens remanebit numeratum secundum multitudinem hominum, nisi solum phantasma; et hoc ipsum phantasma non erit numeratum secundum quod intellectum est in actu, quia sic est in intellectu possibili et est abstractum a materialibus conditionibus per intellectum agentem. Phantasma autem, secundum quod est intellectum in potentia, non excedit gradum animæ sensitivæ.

Adhuc, non remanebit alius hic homo ab illo nisi per animam sensitivam; et sequitur prædictum inconveniens, quod non sint plures homines hic et ille.

Præterea, nihil sortitur speciem per id quod est in potentia, sed per id quod est actu. Phantasma autem, secundum quod est numeratum, est tantum in potentia ad esse intelligibile. Ergo per phantasma, secundum quod numeratur, non sortitur hoc individuum speciem

animalis intellectivi, quod est ratio hominis; et sic remanebit illud quod speciem humanam dat non esse numeratum in diversis.

Adhuc, illud per quod speciem sortitur unumquodque vivens, est perfectio prima, et non perfectio secunda, ut patet per Aristotelem (*De anima*, II, text. comm. 5 et 6). Phantasma autem non est perfectio prima, sed perfectio secunda : est enim phantasia motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in secundo *De anima* (text. comm. 168). Non igitur est ipsum phantasma quod numeratur a quo homo speciem habet.

Amplius, phantasmata quæ sunt intellecta in potentia, diversa sunt. Illud autem quo aliquid speciem sortitur opportet esse unum; nam species una est unius. Non igitur per phantasmata, prout ponuntur numerari in diversis ut sunt intellecta in potentia, homo speciem sortitur.

Item, Illud a quo homo sortitur speciem oportet semper esse manens in eodem individuo dum durat; alias individuum non semper esset unius et ejusdem speciei, sed quandoque hujus, quandoque illius. Phantasmata autem non semper eadem manent in uno homine, sed quædam de novo adveniunt, et quædam præexsistentia abolentur. Individuum igitur hominis neque per phantasma sortitur speciem, neque per ipsum continuatur principio suæ speciei, quod est intellectus possibilis.

Si autem dicatur quod hic homo non sortitur speciem ab ipsis phantasmatibus, sed a virtutibus in quibus sunt phantasmata, scilicet imaginativa; memorativa, et cogitativa quæ est propria homini, quam Aristoteles (*De anima,* III, tect. comm. 20) passivum intellectum vocat, adhuc sequuntur eadem inconvenientia :

Quia, quum virtus cogitativa habeat operationem solum circa particularia quorum intentiones dividit et componit, et habeat organum corporale per quod agit, non transcendit genus animæ sensitivæ. Homo autem ex anima sensitiva non habet quod sit homo, sed quod sit animal. Adhuc igitur relinquitur quod numeretur in nobis solum id quod competit homini in quantum est animal.

Præterea, virtus cogitativa, quum operetur per organum, non est id quo intelligimus, quum intelligere non sit operatio alicujus organi. Id autem quo intelligimus est id quo homo est homo, quum intelligere sit propria operatio hominis, consequens ejus speciem. Non est igitur hoc individuum homo per virtutem cogitativam, neque hæc virtus est id per quod homo substautialiter differt a brutis, ut Commentator prædictus fingit (*De anima*, III, text. comm. 8).

Adhuc, virtus cogitativa non habet ordinem ad intellectum possibilem quo intelligit homo, nisi per suum actum quo præparantur phantasmata, ut per intellectum agentem fiant intelligibilia actu et perficientia intellectum possibilem. Operatio autem ista non semper eadem manet in nobis. Impossibile est igitur quod homo per eam vel continuetur principio speciei humanæ vel per eam habeat speciem.

Sic igitur patet quod prædicta responsio omnino confutanda est.

Item, id quo aliquid operatur aut agit est principium ad quod sequitur operatio, non solum quantum ad esse ipsius, sed etiam quantum ad multitudinem aut unitatem; ab eodem enim calore non est nisi unum calefacere sive una calefactio activa, quamvis possit esse multiplex calefieri, sive multæ calefactiones passivæ secundum diversitatem calefactorum simul per unum calorem. Intellectus autem possibilis est quo intelligit anima, ut dicit Aristoteles (*De anima*, III, text. comm. 5). Si igitur intellectus possibilis hujus et illius hominis sit unus et idem numero, necesse erit etiam intelligere utriusque esse unum et idem; quod patet esse impossibile; nam diversorum individuorum impossibile est esse operationem unam. Impossibile est igitur intellectum possibilem esse unum hujus et illius.

Si autem dicatur quod ipsum intelligere multiplicatur secundum diversitatem phantasmatum, hoc stare non potest.

Sicut enim dictum est, unius agentis una est actio, quæ multiplicatur solum secundum diversa subjecta in quæ transit illa actio. Intelligere autem et velle et hujusmodi non sunt actiones transeuntes in exteriorem materiam, sed manent in ipso agente quasi perfectiones ipsius agentis, ut patet per Aristotelem (*Metaphys.*, XII, text. comm. 49). Non potest igitur unum intelligere intellectus possibilis multiplicari per diversitatem phantasmatum.

Præterea, phantasmata se habent ad intellectum possibilem ut activum quodammodo ad passivum, secundum quod Aristoteles dicit (*De anima*, III, text. comm. 2) quod intelligere quoddam pati est. Pati autem ipsum patientis diversificatur secundum diversas formas activorum, sive species, non secundum diversitatem eorum in numero; in uno enim passivo sequitur simul a duobus activis, scilicet calefaciente et desiccante, calefieri et desiccari; non autem a duobus calefacientibus sequitur in uno calefactibili duplex calefieri, sed unum tantum, nisi forte sint diversæ species caloris; quum enim calor duplex unius speciei non possit esse in uno subjecto, motus autem numeretur secundum terminum ad quem, si sit unius temporis et ejusdem subjecti, non poterit esse duplex calefieri in uno subjecto; et hoc dico, nisi sit alia species caloris, sicut ponitur in semine calor ignis, cœli et animæ. Ex diversitate igitur phantasmatum intelligere intellectus possibilis non multiplicatur, nisi secundum diversarum specierum intelligentiam, ut dicamus quod aliud est ejus intelligere, prout intelligit hominem et prout intelligit equum. Sed horum unum intelligere simul convenit omnibus hominibus. Ergo ad hoc sequetur quod idem intelligere numero sit hujus hominis et illius.

Adhuc, intellectus possibis intelligit hominem, non secundum quod hic homo, sed in quantum est homo simpliciter secundum rationem speciei. Hæc autem ratio una est, quantumcumque phantasmata hominis multiplicentur vel in uno homine vel in diversis secundum diversa individua hominis, quorum proprie sunt phantasmata. Multiplicatio igitur phantasmatum non potest esse causa quod multiplicetur ipsum intelligere intellectus possibilis respectu unius speciei : et sic adhuc remanebit una actio numero diversorum hominum.

Item, proprium subjectum habitus scientiæ est intellectus possibilis, quia ejus actus est considerare secundum scientiam. Accidens autem, si sit unum secundum speciem, non multiplicatur nisi secundum subjectum. Si igitur intellectus possibilis sit unus omnium hominum, necesse erit quod scientiæ habitus, si sit idem secundum speciem, puta habitus grammaticæ, sit idem numero in omnibus hominibus; quod est inopinabile. Non est igitur intellectus possibilis unus in omnibus.

Sed ad hoc dicunt quod subjectum habitus scientiæ non est intellectus possibilis, sed intellectus passivus et virtus cogitativa ; quod quidem esse non potest.

Nam, sicut probat Aristoteles (Etihc., II, c. 1), ex similibus actibus fiunt similes habitus, qui similes etiam actus reddunt. Ex actibus autem intellectus possibilis fit habitus scientiæ in nobis, et ad eosdem actus potentes sumus secundum habitum scientiæ. Habitus igitur scientiæ est in intellectu possibili, non passivo.

Adhuc, scientia est de conclusionibus demonstrationum ; nam demonstratio est syllogismus faciens scire, ut Aristoteles dicit (*Poster.*, I, text. comm. 5). Conclusiones autem demonstrationum sunt universales, sicut et principia. Est igitur in illa virtute quæ est cognitiva universalium. Intellectus autem passivus non est cognoscitivus universalium, sed particularium intentionum. Non est igitur subjectum habitus scientiæ.

Præterea, contra hoc sunt plures rationes adductæ supra, quum de unione intellectus possibilis ad hominem ageretur.

Videtur autem ex hoc fuisse deceptio, in ponendo habitum scientiæ in intellectu passivo esse, quia homines inveniuntur promptiores vel minus

prompti ad scientiarum considerationes, secundum diversam dispositionem virtutis cogitativæ et imaginativæ.

Sed ista promptitudo dependet ab illis virtutibus sicut ex dispositionibus remotis, prout etiam dependet a bonitate tactus et corporis complexione, secundum quod dicit Aristoteles. (*De anima*, II, text. comm. 94.) homines boni tactus et mollis carnis esse bene aptos mente. Ex habitu autem scientiæ inest facultas considerandi, sicut ex proximo principio actus; oportet enim quod habitus scientiæ perficiat potentiam qua intelligimus, ut agat quum voluerit faciliter, sicut et alii habitus potentias in quibus sunt.

Item, dispositiones prædictarum virtutum sunt ex parte objecti, scilicet phantasmatis quod, propter bonitatem harum virtutum, præparatur ad hoc quod faciliter fiat intelligibile actu per intellectum agentem. Dispositiones autem quæ sunt ex parte objectorum non sunt habitus, sed quæ sunt ex parte potentiarum; non enim dispositiones quibus terribilia fiunt magis toleranda, sunt habitus fortitudinis, sed dispositio qua pars animæ, scilicet irascibilis, disponitur ad terribilia sustinenda. Ergo manifestum est quod habitus scientiæ non est in intellectu passivo, ut Commentator prædictus dicit, sed magis in intellectu possibili.

Item, si unus est intellectus possibilis omnium hominum, oportet ponere intellectum possibilem semper fuisse, si homines semper fuerunt, sicut ponunt; et multo magis intellectum agentem, quia agens est honorabilius patiente, ut Aristoteles dicit (*De anima*, III, text. comm. 19). Sed, si agens est æternum et recipiens æternum, oportet recepta esse æterna. Ergo species intelligibiles ab æterno fuerunt in intellectu possibili; non igitur de novo erit quod recipiat aliquas species intelligibiles. Ad nihil autem sensus et phantasia sunt necessaria ad intelligendum, nisi ut ab eis accipiantur species intelligibiles. Sensus igitur non erit necessarius ad intelligendum, neque phantasia, et redibit opinio Platonis (in *Menone*) quod scientiam non acquirimus per sensus, sed ab eis excitamur ad rememorandum prius scita.

Sed ad hoc respondet prædictus Commentator quod species intelligibiles habent duplex subjectum: ex uno quorum habent æternitatem, scilicet ab intellectu possibili; ab alio autem habent novitatem, scilicet a phantasmate; sicut etiam speciei visibilis subjectum est duplex, scilicet res extra animam et potentia visiva. Hæc autem responsio stare non potest.

Impossibile enim est quod actio et perfectio æterni dependeat ab aliquo temporali. Phantasmata autem temporalia sunt et de novo quotidie in nobis facta ex sensu. Impossibile est igitur quod species intelligibiles, quibus intellectus possibilis fit actu et operatur, dependeant a phantasmatibus, sicut species visibiles dependent a rebus quæ sunt extra animam.

Amplius, nihil recipit quod jam habet, quia recipiens oportet esse denudatum a recipiendo secundum Aristotelem (*De anima*, III, text. comm. 4). Sed species intelligibiles, ante meum sentire vel tuum, fuerunt in intellectu possibili; non enim qui fuerunt ante nos intellexissent, nisi intellectus possibilis fuisset reductus in actum per species intelligibiles. (Nec potest dici quod species illæ, prius receptæ in intellectu possibili, esse cessaverunt; quia intellectus possibilis non solum recipit, sed conservat quæ recipit; unde, in tertio *De anima* (text. comm. 6), dicitur esse locus specierum. Igitur ex phantasmatibus nostris non recipiuntur species in intellectu possibili). Frustra igitur per intellectum agentem fiunt intelligibilia actu nostra phantasmata.

Item, receptum est in recipiente per modum recipientis, Sed intellectus secundum se est supra motum. Ergo quod recipitur in eo recipitur fixe et immobiliter.

Præterea, quum intellectus sit superior virtus quam sensus, oportet

quod sit magis unita; et ex hoc videmus quod unus intellectus habet judicium de diversis generibus sensibilium quæ ad diversas potentias sensitivas pertinent; unde accipere possumus quod operationes pertinentes ad diversas potentias sensitivas in uno intellectu adunantur. Potentiarum autem sensitivarum quædam recipiunt tantum, ut sensus; quædam autem retinent, ut imaginatio et memoria: unde et thesauri dicuntur. Oportet igitur quod intellectus possibilis et recipiat et retineat jam recepta.

Amplius, in rebus naturalibus vanum est dicere quod id ad quod pervenitur per motum non permaneat, sed statim esse desinat; propter quod repudiatur positio dicentium omnia semper moveri; oportet enim motum ad quietem terminari. Multo igitur minus dici potest quod receptum in intellectu possibili non conservetur.

Adhuc, si, ex phantasmatibus quæ sunt in nobis, intellectus possibilis non recipit aliquas species intelligibiles, quia jam recepit a phantasmatibus eorum qui fuerunt ante nos, pari ratione a nullorum phantasmatibus recipit, quos alii præcesserunt. Sed quoslibet aliqui alii præcesserunt, si mundus æternus est, ut ponunt. Nunquam igitur intellectus possibilis recipit aliquas species a phantasmatibus; frustra igitur ponitur intellectus ab Aristotele (*De anima*, III, text. comm. 18) ut faciat phantasmata esse intelligibilia actu.

Præterea, ex hoc videtur sequi quod intellectus possibilis non indigeat phantasmatibus ad intelligendum. Non autem per intellectum possibilem intelligimus. Neque igitur nos sensu et phantasmate indigebimus ad intelligendum; quod est manifeste falsum et contra sententiam Aristotelis (*De anima*, III, text. comm. 39).

Si autem dicatur quod pari ratione non indigeremus phantasmate ad considerandum ea quorum species intelligibiles sunt in intellectu conservatæ, etiamsi intellectus possibiles sint plures in diversis (quod est contra Aristotelem, qui dicit (*De anima*, III, text. comm. 30) quod *nequaquam sine phantasmate intelligit anima)*, patet quod non est conveniens obviatio.

Intellectus enim possibilis, sicut et quælibet substantia, operatur secundum modum suæ naturæ. Secundum autem naturam suam est forma corporis; unde intelligit quidem immaterialia, sed inspicit ea in aliquo materiali; cujus signum est quod, in doctrinis universalibus, exempla particularia ponuntur, in quibus quod dicitur inspiciatur. Alio ergo modo se habet intellectus possibilis ad phantasma quo indiget, ante speciem intelligibilem, et alio modo postquam recepit speciem intelligibilem; ante enim indiget eo ut ab eo accipiat speciem intelligibilem; unde se habet ad intellectum possibilem ut objectum movens; sed, post speciem in eo receptam, indiget eo quasi instrumento sive fundamento suæ speciei; unde se habet ad phantasmata sicut causa efficiens; secundum enim imperium intellectus, formatur in imaginatione phantasma conveniens tali speciei intelligibili, in quo resplendet species intelligibilis sicut exemplar in exemplato sive in imagine. Si ergo intellectus possibilis semper habuisset species, nunquam compararetur ad phantasmata sicut recipiens ad objectum motivum.

Item, intellectus possibilis est quo anima et homo intelligit, secundum Aristotelem. Si autem intellectus possibilis est unus omnium ac æternus, oportet quod in ipso jam sint receptæ omnes species intelligibiles eorum quæ a quibuslibet hominibus sunt scita vel fuerunt. Quilibet igitur nostrum qui per intellectum possibilem intelligit, imo cujus intelligere est ipsum intelligere intellectus possibilis, intelliget omnia quæ sunt vel fuerunt a quibuscumque intellecta; quod patet esse falsum.

Ad hoc autem Commentator prædictus respondet, dicens (*De anima*, III, text. comm. 5) quod nos non intelligimus per intellectum possibilem, nisi secundum quod continuatur nobis per nostra phantasmata; et quod,

quia non sunt eadem phantasmata apud omnes, nec eodem modo disposita, nec quidquid intelligit unus intelligit alius. Et videtur hæc responsio consonare præmissis; nam, etiamsi intellectus possibilis non est unus, non intelligimus ea quorum species sunt in intellectu possibili, nisi adsint phantasmata ad hoc disposita.

Sed quod dicta responsio non possit totaliter inconveniens evitare, sic patet.

Quum intellectus possibilis factus est actu per speciem intelligibilem receptam, potest agere per seipsum, ut dicit Aristoteles (*De anima*, III, text. comm. 8); unde videmus quod illud cujus scientiam semel accepimus est in potestate nostra iterum considerare quum volumus, nec impedimur propter phantasmata; quia in potestate nostra est formare phantasmata accommodata considerationi quam volumus, nisi forte esset impedimentum ex parte organi cujus est; sicut accidit in phreneticis et lethargicis, qui non possunt habere liberum actum phantasiæ et memorativæ. Et propter hoc Aristoteles dicit (Physic. VIII) quod ille qui jam habet habitum scientiæ, licet sit potentia considerans, non indiget motore qui reducat eum de potentia in actum, nisi removente prohibens, sed potest ipse exire in actum considerationis, ut vult. Si autem in intellectu possibili sunt species intelligibiles omnium scientiarum (quod oportet dicere, si est unus et æternus), necessitas phantasmatum ad intellectum possibilem erit sicut est illius qui jam habet scientiam ad considerandum secundum scientiam illam, quod etiam sine phantasmatibus non posset. Quum igitur quilibet homo intelligat per intellectum possibilem, secundum quod est reductus in actum per species intelligibiles, quilibet homo poterit considerare, quum voluerit, scita omnium scientiarum; quod est manifeste falsum; sic enim nullus indigeret doctore ad acquirendum scientiam. Non igitur est unus et æternus intellectus possibilis. (I part., q. LXXVI, art. 2.)

CAPUT LXXIV.

DE OPINIONE AVICENNÆ QUI POSUIT FORMAS INTELLIGIBILES NON CONSERVARI IN INTELLECTU POSSIBILI.

Prædictis autem rationibus obviare videntur quæ Avicenna ponit. Dicit enim in suo libro *De anima* (c. 6), quod in intellectu possibili non remanent species intelligibiles, nisi quandiu actu intelliguntur.

Quod quidem ex hoc probare nititur quia, quandiu formæ apprehensæ manent in potentia apprehensiva, actu apprehenduntur; ex hoc enim sensus in actu fit, et similiter intellectus in actu est intellectum in actu; unde videtur quod, quandocumque sensus vel intellectus est factus unum cum sensato vel intellecto, secundum hoc quod habet formam ipsius, fit apprehensio in actu per sensum vel per intellectum. Vires autem quæ conservant formas non apprehensas in actu dicit non esse vires apprehensivas, sed thesauros virtutum apprehensivarum; sicut imaginatio, quæ est thesaurus formarum apprehensarum per sensum, et memoria, secundum ipsum, quæ est secundus thesaurus intentionum apprehensarum absque sensu; sicut quum ovis apprehendit inimicitiam lupi. Hoc autem contingit hujusmodi virtutibus quod conservant formas non apprehensas actu, in quantum habent quædam organa in quibus recipiuntur formæ receptione propinqua apprehensioni; et propter hoc virtus apprehensiva, convertens se ad hujusmodi thesauros, apprehendit in actu. Constat autem quod intellectus possibilis est virtus apprehensiva, et quod non habet organum corporeum; unde concludit quod impossibile est quod species intelligibiles conserventur in intellectu possibili, nisi quamdiu intelligit actu. Oportet ergo quod vel ipsæ species intelli-

gibiles conserventur in aliquo organo corporeo sive in aliqua virtute habente organum corporeum ; vel oportet quod formæ intelligibiles sint per se existentes, ad quas comparetur intellectus possibilis noster sicut speculum ad res quæ videntur in speculo ; vel oportet quod species intelligibiles fluant in intellectum possibilem de novo ab aliquo agente separato, quandocumque actu intelligit. Primum autem horum trium est impossibile, quia formæ existentes in potentiis utentibus organis corporalibus sunt intelligibiles in potentia tantum. Secundum autem est opinio Platonis, quam reprobat Aristoteles *(Metaphys.*, I, text. comm. 25 et infra). Unde concludit tertium, quod, quandocumque intelligimus actu, fluunt species intelligibiles in intellectum possibilem nostrum ab intellectu agente quem ponit ipse quamdam substantiam separatam.

Si vero aliquis objiciat contra eum quod tunc non est differentia inter hominem, quum primo addiscit et quum postmodum vult considerare in actu quæ prius didicit, respondet quod addiscere nihil aliud est quam acquirere perfectam habitudinem conjungendi se intelligentiæ agenti, ad recipiendum ab ea formam intelligibilem ; et ideo, ante addiscere est nuda potentia in homine ad talem receptionem, addiscere vero est sicut potentia adaptata.

Videtur etiam huic opinioni consonare quod *(De memoria*, c. 1) ostendit, memoriam non esse in parte intellectiva, sed in parte animæ sensitiva ; ex quo videtur quod conservatio specierum intelligibilium non pertineat ad partem intellectivam.

Sed si diligenter consideretur hæc positio, quantum ad originem, parum aut nihil differt a positione Platonis. Posuit enim Plato formas intelligibiles esse quasdam substantias separatas, a quibus scientia fluebat in animas nostras ; hic (Avicenna) autem ponit ab una substantia separata, quæ est intellectus agens secundum ipsum, scientiam in animas nostras fluere. Non autem differt, quantum ad modum acquirendi scientiam, utrum ab una vel pluribus substantiis separatis nostra causetur scientia; utrobique enim sequetur quod scientia nostra non causetur a sensibilibus ; cujus contrarium apparet per hoc quod qui caret aliquo sensu, caret scientia sensibilium quæ cognoscuntur per sensum illum.

Dicere autem quod, per hoc quod intellectus possibilis inspicit singularia quæ sunt in imaginatione, illustratur luce intellectus agentis ad cognoscendum universale, et quod actiones virium inferiorum, scilicet imaginationis et memorativæ et cogitativæ, sunt aptantes animam ad recipiendum emanationem intelligentiæ agentis, est novum. Videmus enim quod anima nostra tanto magis disponitur ad recipiendum a substantiis separatis, quanto magis a corporalibus et sensibilibus removetur ; per recessum enim ab eo quod infra est, acceditur ad id quod supra est. Non igitur est verisimile quod, per hoc quod anima respicit ad phantasmata corporalia, disponatur ad recipiendam influentiam intelligentiæ separatæ. — Plato autem radicem suæ positionis melius est prosecutus ; posuit enim quod sensibilia non sunt disponentia animam ad recipiendum influentiam formarum separatarum, sed solum expergescentia intellectum ad considerandum ea quorum scientiam habebat ab exteriori causatam. Ponebat enim quod a principio a formis separatis causabatur scientia in animabus nostris omnium scibilium ; unde addiscere dixit esse quoddam reminisci. Et hoc necessarium est secundum ejus positionem ; nam, quum substantiæ separatæ sint immobiles et semper eodem modo se habentes, semper ab eis resplendet scientia rerum in anima nostra quæ est ejus capax.

Amplius, quod recipitur in aliquo est in eo per modum recipientis. Esse autem intellectus possibilis est magis firmum quam esse materiæ corporalis. Quum igitur formæ, fluentes in materiam corporalem ab intelligentia agente, secundum ipsum (Avicennam), conserventur in ea, multo magis conservantur in intellectu possibili.

Adhuc, cognitio intellectiva est perfectior sensitiva. Si igitur in sensitiva cognitione est aliquid conservans apprehensa, multo fortius hoc erit in cognitione intellectiva.

Item, videmus quod diversa, quæ in inferiori ordine potentiarum pertinent ad diversas potentias, in superiori ordine pertinent ad unum; sicut sensus communis apprehendit sensata omnium sensuum propriorum. Apprehendere igitur et conservare (quæ, in parte animæ sensitivæ, pertinent ad diversas potentias) oportet quod, in suprema potentia, scilicet intellectu, uniantur.

Præterea, intelligentia agens, secundum ipsum (Avicennam), influit omnes scientias. Si igitur addiscere nihil est aliud quam aptari ut uniatur intelligentiæ agenti, qui addiscit unam scientiam non magis addiscit illam quam aliam ; quod patet esse falsum.

Patet etiam quod hæc opinio est contra sententiam Aristotelis, qui dicit (*De anima*, III, text. comm. 6) quod intellectus possibilis est locus specierum ; quod nihil aliud est dicere quam ipsum esse thesaurum intelligibilium specierum, ut verbis Avicennæ utamur.

Item, postea (text. comm. 8) subjungit quod, quando intellectus possibilis acquirit scientiam, est potens operari per seipsum, licet non actu intelligat. Non igitur indiget influentia alicujus superioris agentis.

Dicit etiam (Physic.,VIII, text. comm. 32) quod, ante addiscere, est homo in potentia essentiali ad scientiam, et ideo indiget motore per quem reducatur in actum ; non autem, postquam jam didicit, indiget per se motore. Ergo non indiget influentia intellectus agentis.

Dicit etiam (*De anima*, III, text. comm. 30) quod phantasmata se habent ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum ; unde patet quod species intelligibiles sunt in intellectu possibili a phantasmatibus, et non a substantia separata.

Rationes autem quæ videntur in contrarium esse non est difficile solvere.

Intellectus enim possibilis est in actu perfecto secundum species intelligibiles, quum considerat actu ; quum vero non considerat actu, non est in actu perfecto secundum illas species, sed se habet medio modo inter potentiam et actum. Et hoc est quod Aristoteles dicit (*De anima.* III, text. comm. 8) quod, *quum hæc pars* (scilicet intellectus possibilis) *unaquæque fiat, sciens dicitur secundum actum ; hoc autem accidit, quum possit operari per seipsum. Est quidem similiter, et tunc potentia quodammodo ; non tamen similiter atque ante addiscere aut invenire.*

Memoria vero in parte sensitiva ponitur, quia est alicujus prout cadit sub determinato tempore ; non enim est nisi præteriti ; et ideo, quum non abstrahatur a singularibus conditionibus, non pertinet ad partem intellectivam, quæ est universalium. Sed per hoc non excluditur quin intellectus possibilis sit conservativus intelligibilium, quæ abstrahuntur ab omnibus conditionibus particularibus. (I part., q. LXXVI, art. 6.)

CAPUT LXXV.

SOLUTIO RATIONUM QUIBUS VIDETUR PROBARI UNITAS INTELLECTUS POSSIBILIS.

Ad probandum autem unitatem intellectus possibilis quædam rationes adducuntur, quas oportet ostendere efficaces non esse.

Videtur enim quod omnis forma quæ est una secundum speciem et multiplicatur secundum numerum, individuetur per materiam ; quæ enim sunt unum specie et multa secundum numerum, conveniunt in forma et distinguuntur secundum materiam. Si igitur intellectus possibilis in

diversis hominibus sit multiplicatus secundum numerum, quum sit unus secundum speciem, oportet quod sit individuatus in hoc et in illo per materiam ; non autem per materiam quæ sit pars sui, quia sic esset receptio ejus de genere receptionis materiæ primæ et reciperet formas individuales; quod est contra naturam intellectus. Relinquitur ergo quod individuetur per materiam quæ est corpus hominis cujus ponitur forma. Omnis autem forma individuata per materiam cujus est actus, est forma materialis ; oportet enim quod esse cujuslibet rei dependeat ab eo a quo dependet individuatio ejus ; sicut enim principia communia sunt de essentia speciei, ita principia individuantia sunt de essentia hujus individui. Sequitur ergo quod intellectus possibilis sit forma materialis, et per consequens quod non recipiat aliquid neque operetur sine organo corporali ; quod est etiam contra naturam intellectus possibilis. Igitur intellectus possibilis non multiplicatur in diversis hominibus, sed est unus omnium hominum.

Item, si intellectus possibilis esset alius in hoc et in illo homine, oporteret quod species intellecta esset alia numero in hoc et in illo, una vero in specie ; quum enim specierum intellectarum in actu proprium subjectum sit intellectus possibilis, oportet quod, multiplicato intellectu possibili, multiplicentur species intelligibiles secundum numerum in diversis. Species autem aut formæ quæ sunt eædem secundum speciem et diversæ secundum numerum, sunt formæ individuales, quæ non possunt esse formæ intelligibiles ; quia intelligibilia sunt universalia, non particularia. Impossibile est igitur intellectum possibilem esse multiplicatum in diversis individuis hominum ; necesse est igitur quod sit unus in omnibus.

Adhuc, magister scientiam quam habet transfundit in discipulum ; aut igitur eamdem numero, aut aliam diversam numero, etsi sit eadem in specie. Secundum videtur impossibile esse, quia sic magister causaret scientiam suam in discipulo sicut causat formam suam in aliquo, generando sibi simile in specie ; quod videtur pertinere ad agentia materialia. Oportet ergo quod eamdem scientiam numero causet in discipulo ; quod esse non posset, nisi esset unus intellectus possibilis utriusque. Necesse igitur videtur intellectum possibilem esse unum omnium hominum.

Sicut autem prædicta positio veritatem non habet, ut ostensum est, ita rationes positæ ad ipsam confirmandam facile solubiles sunt.

Confitemur enim intellectum possibilem esse unum specie in diversis hominibus, plures autem secundum numerum ; ut tamen non fiat in hoc vis quod partes hominis non ponuntur in genere vis specie secundum se, sed solum ut sunt principia totius. Nec tamen sequitur quod sit forma materialis secundum esse dependens a corpore : sicut enim animæ humanæ secundum suam speciem competit quod tali corpori secundum speciem uniatur, ita hæc anima differt ab illa numero solo, ex hoc quod ad aliud numero corpus habitudinem habet ; et sic individuantur animæ humanæ, et per consequens intellectus possibilis qui est potentia animæ humanæ, secundum corpora, non quasi individuatione a corporibus causata.

Secunda vero ratio ipsius deficit ex hoc quod non distinguit inter id quo intelligitur et id quod intelligitur. Species enim recepta in intellectu possibili non habet se ut quod intelligitur ; quum enim de his quæ intelliguntur sint omnes artes et scientiæ, sequeretur quod omnes scientiæ essent de speciebus exsistentibus in intellectu possibili ; quod patet esse falsum ; nulla enim scientia de eis aliquid considerat, nisi naturalis et metaphysica ; sed tamen per eas quæcumque sunt in omnibus scientiis cognoscuntur. Habet se igitur species intelligibilis recepta in intellectu possibili, in intelligendo, sicut id quo intelligitur ; sicut et species coloris in oculo non est id quod videtur, sed id quo videmus. Id vero quod intelligitur est ipsa ratio rerum exsistentium extra animam ; sicut etiam et

res extra animam exsistentes visu corporali videntur; ad hoc enim inventæ sunt artes et scientiæ ut res in suis naturis cognoscantur. Neque tamen oportet quod, si scientiæ sunt de universalibus, universalia sint extra animam per se subsistentia, sicut Plato posuit. Quamvis enim ad veritatem cognitionis necesse sit ut cognitio rei respondeat, non tamen oportet quod idem sit modus cognitionis et rei; quæ enim conjuncta sunt in re, interdum divisim cognoscuntur; simul enim una res est et alba et dulcis; visus tamen cognoscit solam albedinem, gustus solam dulcedinem. Sic etiam et intellectus intelligit lineam in materia sensibili exsistentem absque materia sensibili, licet etiam cum materia sensibili intelligere posset; hæc autem diversitas accidit secundum diversitatem specierum intelligibilium in intellectu receptarum, quæ quandoque sunt similitudo quantitatis tantum, quandoque vero substantiæ sensibilis quantæ; similiter autem, licet natura generis et speciei nunquam sit nisi in his individuis, intelligit tamen intellectus naturam speciei et generis, non intelligendo principia individuantia; et hoc est intelligere universalia. Et sic hæc duo non repugnant, quod universalia non subsistant extra animam, et quod intellectus, intelligens universalia, intelligat res quæ sunt extra animam. Quod autem intelligat intellectus naturam generis vel speciei denudatam a principiis individuantibus, contingit ex conditione speciei intelligibilis in ipso receptæ, quæ est immaterialis effecta per intellectum agentem, utpote abstracta a materia et conditionibus materiæ quibus aliquid individuatur. Et ideo potentiæ sentitivæ non possunt cognoscere universalia, quia non possunt recipere formam immaterialem, quum recipiant semper in organo corporali.

Non igitur oportet esse numero unam speciem intelligibilem hujus intelligentis et illius; ad hoc enim sequeretur esse unum intelligere numero hujus et illius, quum operatio sequatur formam, quæ est principium operationis; sed oportet, ad hoc quod sit unum intellectum, quod sit unius et ejusdem similitudo; et hoc est possibile, si species intelligibiles sint numero diversæ; nihil enim prohibet unius rei fieri plures imagines differentes; et ex hoc contingit quod unus homo a pluribus videtur. Non igitur repugnat cognitioni universali intellectus quod sint diversæ species intelligibiles in diversis. Nec propter hoc oportet quod, si species intelligibiles sint plures numero et eædem specie, non sint intelligibiles actu, sed potentia tantum, sicut alia individua. Non enim hoc quod est esse individuum repugnat ei quod est esse intelligibile actu; oportet enim dicere ipsum intellectum possibilem et agentem, si ponantur quædam substantiæ separatæ, corpori non unitæ, per se subsistentes, quædam individua esse; et tamen intelligibilia sunt. Sed id quod repugnat intelligibilitati est materialitas; cujus signum est quod, ad hoc quod fiant formæ rerum materialium intelligibiles actu, oportet quod a materia abstrahantur; et ideo in illis in quibus individuatio fit per hanc materiam signatam, individuata non sunt intelligibilia actu. Si autem individuatio fiat non per materiam, nihil prohibet ea quæ sunt individua esse actu intelligibilia; species autem intelligibiles individuantur per suum subjectum quod est intellectus possibilis, sicut et omnes aliæ formæ; unde, quum intellectus possibilis non sit materialis, non tollitur a speciebus individuatis per ipsum quin sint intelligibiles actu.

Præterea, in rebus sensibilibus, sicut non sunt intelligibilia actu individua quæ sunt multa in una specie, ut equi vel homines, ita nec individua quæ sunt unica in sua specie, ut hic sol et hæc luna. Eodem autem modo individuantur species per intellectum possibilem, sive sint plures intellectus possibiles sive unus; sed non eodem modo multiplicantur in eadem specie. Nihil igitur refert, quantum ad hoc quod species receptæ in intellectu possibili sint intelligibiles actu, utrum intellectus possibilis sit unus in omnibus aut plures.

Item, intellectus possibilis, secundum Commentatorem prædictum, est

ultimus in ordine intelligibilium substantiarum ; quæ quidem, secundum ipsum, sunt plures.

Nec potest dici quin aliquæ superiorum substantiarum habeant cognitionem eorum quæ intellectus possibilis cognoscit. In motoribus enim orbium, ut ipse etiam dicit, sunt formæ eorum quæ causantur per orbis motum. Adhuc igitur remanebit, licet intellectus possibilis sit unus, quod formæ intelligibiles multiplicentur in diversis intellectibus.

Licet autem dixerimus quod species intelligibilis in intellectu possibili recepta non sit quod intelligitur, sed quo intelligitur, non tamen removetur quin, per reflexionem quamdam, intellectus seipsum intelligat et suum intelligere et speciem qua intelligit. Suum autem intelligere intelligit dupliciter : uno modo, in particulari ; intelligit enim se nunc intelligere ; alio modo, in universali, secundum quod ratiocinatur de ipsius actus natura. Unde et intellectum et speciem intelligibilem intelligit eodem modo dupliciter : et percipiendo se esse et habere speciem intelligibilem, quod est cognoscere in particulari ; et considerando suam et speciei intelligibilis naturam, quod est cognoscere in universali ; et secundum hoc de intellectu et intelligibili tractatur in scientiis.

Per hæc autem quæ dicta sunt et tertiæ rationis apparet solutio. Quod enim dicit (Commentator) scientiam in discipulo et in magistro esse numero unam, partim quidem vere dicitur, partim autem non ; est enim numero una quantum ad id quod scitur, non tamen quantum ad species intelligibiles quibus scitur, neque quantum ad ipsum scientiæ habitum. Non tamen oportet quod eodem modo magister causet scientiam in discipulo sicut ignis generat ignem ; non enim idem est modus eorum quæ a natura generantur et eorum quæ ab arte. Ignis quidem generat ignem naturaliter reducendo materiam de potentia in actum suæ formæ ; magister vero causat scientiam in discipulo per modum artis ; ad hoc enim datur ars demonstrativa, quam Aristoteles (Poster., I, text. comm. 5) tradit ; demonstratio enim est syllogismus faciens scire.

Sciendum tamen quod, secundum quod Aristoteles (Metaphys. VII, text. comm. 29) docet, artium quædam sunt in quarum materia non est aliquod principium agens ad effectum artis producendum, sicut patet in ædificativa ; non enim est in lignis et lapidibus aliqua vis activa movens ad domus constitutionem, sed aptitudo passiva tantum. Aliqua vero est ars in cujus materia est aliquod activum principium movens ad producendum effectum artis, sicut patet in medicativa ; nam in corpore infirmo est aliquod activum principium ad sanitatem. Et ideo effectum artis primi generis nunquam producit natura ; sed semper fit ab arte, sicut domus omnis est ab arte. Effectus autem secundi generis fit et ab arte et a natura sine arte ; multi enim, per operationem naturæ, sine arte medicinæ, sanantur. In his autem quæ possunt fieri et arte et natura, ars imitatur naturam ; si quis enim ex frigida causa infirmetur, natura eum calefaciendo sanat ; unde et medicus, si eum curare debeat, calefaciendo sanat. Huic autem arti similis est ars docendi ; in eo enim qui docetur est principium activum ad scientiam, scilicet intellectus, et ea quæ naturaliter intelliguntur, scilicet prima principia ; et ideo scientia acquiritur dupliciter : et sine doctrina per inventionem, et per doctrinam. Docens igitur hoc modo incipit docere sicut inveniens incipit invenire, offerendo scilicet considerationi discipuli principia ab eo nota ; quia omnis disciplina et omnis scientia ex præexsistenti fit cognitione, et illa principia in conclusiones deducendo, et proponendo exempla sensibilia ex quibus in anima discipuli formentur phantasmata necessaria ad intelligendum. Et quia exterior operatio docentis nihil operaretur nisi adesset principium intrinsecum scientiæ, quod inest nobis divinitus, ideo apud theologos dicitur quod homo docet ministerium exhibendo, Deus autem interius operando ; sicut et medicus dicitur naturæ minister in sanando.

Sic igitur causatur scientia in discipulo per magistrum, non modo naturalis actionis, sed artificialis, ut dictum est.

Præterea, quum Commentator prædictus ponat habitus scientiarum esse in intellectu passivo sicut in subjecto, unitas intellectus possibilis nihil facit ad hoc quod sit una scientia numero in discipulo et magistro; intellectum enim passivum constat non esse eumdem in diversis, quum sit potentia materialis. Unde hæc ratio non est ad propositum, secundum ejus positionem. (I part., q. LXXVI, art. 3.)

CAPUT LXXVI.

QUOD INTELLECTUS AGENS NON SIT SUBSTANTIA SEPARATA, SED ALIQUID ANIMÆ.

Ex his autem concludi potest quod nec intellectus agens est unus in omnibus, ut Alexander etiam ponit et Avicenna, qui non ponunt intellectum possibilem esse unum omnium.

Quum enim agens et recipiens sint proportionata, oportet quod unicuique passivo respondeat proprium activum. Intellectus autem possibilis comparatur ad agentem ut proprium passivum sive susceptivum ipsius; habet enim se ad eum agens sicut ars ad materiam, ut dicitur (*De anima*, III, text. comm. 17). Si igitur intellectus possibilis est aliquid animæ humanæ, multiplicatum secundum multitudinem individuorum, ut ostensum est (c. 73), et intellectus etiam agens erit hujusmodi, et non erit unus omnium.

Adhuc, intellectus agens non facit species intelligibiles actu ut ipse per eas intelligat, maxime sicut substantia separata, quum non sit in potentia; sed ut per eas intelligat intellectus possibilis. Non igitur facit eas nisi tales quales competunt intellectui possibili ad intelligendum. Tales autem facit eas qualis est ipse; nam omne agens agit sibi simile. Est igitur intellectus agens proportionatus intellectui possibili; et sic, quum intellectus possibilis sit pars animæ, intellectus agens non erit substantia separata.

Amplius, sicut materia prima perficitur per formas naturales quæ sunt extra animam, ita intellectus possibilis perficitur per formas intellectas in actu. Sed formæ naturales recipiuntur in materia prima, non per actionem alicujus substantiæ separatæ tantum, sed per actionem formæ ejusdem generis, scilicet quæ est in materia; sicut hæc caro generatur per formam quæ est in his carnibus et in his ossibus, ut probat Aristoteles (Metaphys. VII, text. comm. 28). Si igitur intellectus possibilis sit pars animæ et non sit substantia separata, ut probatum est (c. 59), intellectus agens, per cujus actionem fiunt species intelligibiles in ipso, non erit aliqua substantia separata, sed aliqua virtus activa animæ.

Item, Plato (in *Timæo*) posuit scientiam in nobis causari ab ideis, quas ponebat esse quasdam substantias separatas; quam quidem positionem Aristoteles improbat (Metaphys. I, text. comm. 48 et infra). Constat autem quod scientia nostra dependet ab intellectu agente sicut ex primo principio. Si igitur intellectus agens est quædam substantia separata, nulla esset vel modica differentia inter opinionem istam et Platonicam a Philosopho improbatam.

Adhuc, si intellectus agens est quædam substantia separata, oportet quod ejus actio sit continua et non intercisa, vel saltem oportet dicere quod non continuetur et intercidatur ad nostrum arbitrium. Actio autem ejus est facere phantasmata intelligibilia actu. Aut igitur hoc semper faciet, aut non semper. Si non semper, non tamen hoc faciet ad arbitrium nostrum; sed tunc intelligimus actu quando phantasmata fiunt intelligi-

bilia actu; igitur oportet quod vel semper intelligamus, vel quod non sit in potestate nostra actu intelligere.

Præterea, comparatio substantiæ separatæ ad omnia phantasmata quæ sunt in quibuscumque hominibus est una; sicut comparatio solis est una ad omnes calores. Res autem sensibiles similiter sentiunt sentientes et inscii, et per consequens eadem phantasmata sunt in utrisque. Similiter igitur fient intelligibilia ab intellectu agente. Uterque ergo similiter intelliget.

Potest autem dici quod intellectus agens semper agit quantum in se est, sed non semper phantasmata fiunt intelligibilia actu, sed solum quando sunt ad hoc disposita; disponuntur autem ad hoc per actum cogitativæ virtutis, cujus usus est in nostra potestate; et ideo intelligere actu est in nostra potestate; et ob hoc etiam contingit quod non omnes homines intelligunt ea quorum habent phantasmata; quia non omnes habent actum virtutis cogitativæ convenientem, sed solum qui sunt instructi et consueti.

Videtur autem quod hæc responsio non sit omnino sufficiens. Hæc enim dispositio quæ fit per cogitationem ad intelligendum, oportet quod sit vel dispositio intellectus possibilis ad recipiendum formas intelligibiles ab intellectu agente fluentes, ut Avicenna dicit (*De anima*, I, 5), vel quia disponuntur phantasmata ut fiant intelligibilia actu, sicut Averrhoes et Alexander dicunt. Primum autem horum non videtur esse conveniens, quia intellectus possibilis secundum suam naturam est in potentia ad species intelligibiles actu; unde comparatur ad eas sicut diaphanum ad lucem vel ad species coloris. Non autem indiget aliquid, in cujus natura est recipere formam aliquam, disponi ulterius ad formam illam, nisi forte sint in illo contrariæ dispositiones; sicut materia aquæ disponitur ad formam aeris per remotionem frigiditatis et densitatis. Nihil autem contrarium est in intellectu possibili, quod possit impedire cujuscumque speciei intelligibilis susceptionem; nam species intelligibiles, etiam contrariorum, in intellectu non sunt contrariæ, ut probat Aristoteles (*Metaphys.*, VII, text. comm. 23), quum unum sit ratio cognoscendi aliud; falsitas autem quæ accidit in judicio intellectus componentis et dividentis, provenit non ex eo quod in intellectu possibili sint aliqua intellecta, sed ex eo quod ei aliqua desunt. Non igitur, quantum in se est, intellectus possibilis indiget aliqua præparatione ut suscipiat species intelligibiles ab intellectu agente fluentes.

Præterea, colores, facti visibiles actu per lucem, pro certo imprimunt suam similitudinem in diaphanum et per consequens in visum. Si igitur ipsa phantasmata, illustrata ab intellectu agente, non imprimunt suas similitudines in intellectum possibilem, sed solum disponunt ipsum ad recipiendum, non esset comparatio phantasmatum ad intellectum possibilem sicut colorum ad visum, ut Aristoteles ponit (*De anima*, III, text. comm. 30).

Item, secundum hoc, phantasmata non essent per se necessaria ad intelligendum et per consequens nec sensus, sed solum per accidens, quasi excitantia et præparantia intellectum possibilem ad recipiendum; quod est opinionis platonicæ et contra ordinem generationis intellectus et scientiæ, quem ponit Aristoteles (*Metaphys.*, I, text. comm. 1; et *Poster.*, II, text. comm. 27), dicens quod *ex sensu fit memoria, ex multis memoriis unum experimentum, ex multis experimentis universalis acceptio, quæ est scientiæ et intellectus*. Est autem hæc positio Avicennæ (*Metaphys.*, IX, 5) consona his quæ de generatione rerum naturalium dicit; ponit enim quod omnia agentia inferiora solum per suas actiones præparant materiam ad suscipiendas formas quæ effluunt in materias ab intelligentia agente separata; unde eadem ratione ponit quod phantasmata præparant intellectum possibilem, formæ autem intelligibiles fluunt a substantia separata. Similiter autem quod per cogitationem disponantur phantas-

mata ad hoc quod fiant intelligililia actu et moventia intellectum possibilem, conveniens non videtur, si intellectus agens ponatur substantia separata; hoc enim videtur esse conforme positioni dicentium quod inferiora agentia sunt solum disponentia ad ultimam perfectionem, ultima autem perfectio est ab agente separato; quod est contra sententiam Aristotelis (*Metaphys.*, VII, text. comm. 28); non enim videtur imperfectius se habere anima humana ad intelligendum quam inferiores naturæ ad proprias operationes.

Amplius, effectus nobiliores in istis inferioribus producuntur non solum ab agentibus superioribus, sed requirunt agentia sui generis; hominem enim generat sol et homo; similiter videmus in aliis animalibus perfectis quod quædam ignobilia animalia ex solis tantum actione generantur absque principio activo sui generis; sicut patet in animalibus generatis ex putrefactione. Intelligere autem est nobilissimus effectus qui est in istis inferioribus. Non igitur sufficit ponere, ad ipsum, agens remotum, nisi etiam ponatur agens proximum. Hæc autem ratio contra Avicennam non procedit; nam ipse ponit omne animal posse generari absque semine.

Adhuc, intentio effectus demonstrat agentem; unde animalia generata ex putrefactione non sunt ex intentione naturæ inferioris, sed superioris tantum, quia producuntur ab agente superiori tantum; propter quod Aristoteles (*Metaphys.*, VII, text. comm. 30) dicit ea fieri casu; animalia autem quæ fiunt ex semine, sunt ex intentione naturæ superioris et inferioris. Hic autem effectus qui est abstrahere formas universales a phantasmatibus, est in intentione nostra, non solum in intentione agentis remoti. Igitur oportet in nobis ponere aliquod proximum principium talis effectus. Hoc autem est intellectus agens. Non est igitur substantia separata, sed aliqua virtus animæ nostræ.

Item, in natura cujuslibet moventis est principium sufficiens ad operationem naturalem ejusdem; si quidem operatio illa consistat in actione, adest ei principium activum, sicut patet de potentiis animæ nutritivæ in plantis; si vero operatio illa consistat in passione, adest ei principium passivum, sicut patet de potentiis sensitivis in animalibus. Homo autem est perfectissimus inter omnia inferiora moventia; ejus autem propria et naturalis operatio est intelligere, quæ non completur sine passione quadam, in quantum quilibet intellectus patitur ab intelligibili, nec etiam sine actione, in quantum intellectus facit intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu. Oportet igitur in natura hominis esse utriusque proprium principium, scilicet intellectum agentem et possibilem, et neutrum, secundum esse, ab anima hominis separatum esse.

Adhuc, si intellectus agens est quædam substantia separata, manifestum est quod est supra naturam hominis. Operatio autem quam homo exercet sola virtute alicujus supernaturalis substantiæ, est operatio supernaturalis, ut miracula facere et prophetare et alia hujusmodi quæ divino munere homines operantnr. Quum igitur homo non possit intelligere nisi virtute intellectus agentis, si intellectus agens est quædam substantia separata, sequitur quod intelligere non sit operatio propria et naturalis homini; et sic homo non poterit definiri per hoc quod est intellectivus aut rationalis.

Præterea, nihil operatur nisi per aliquam virtutem quæ formaliter in ipso est; unde Aristoteles (*De anima*, II, text. comm. 24, 25 et 26) ostendit quod quo vivimus et sentimus est forma et actus. Sed utraque actio, scilicet intellectus possibilis et intellectus agentis, convenit homini; homo enim species abstrahit a phantasmatibus, et recipit mentis intelligibilia actu; non enim aliter in notitiam harum actionum venissemus, nisi eas in nobis experiremur. Oportet igitur quod principia quibus attribuuntur hæ actiones, scilicet intellectus possibilis et agens, sint virtutes quædam in nobis formaliter exsistentes. Si autem dicatur quod hæ

actiones attribuuntur homini in quantum prædicti intellectus continuantur nobis, ut Averrhoes dicit, jam supra (c. 59) ostensum est quod continuatio intellectus possibilis nobiscum, si sit quædam substantia separata, qualem ipse intelligit, non sufficit ad hoc quod per ipsum intelligamus. Similiter etiam patet de intellectu agente. Comparatur enim intellectus agens ad species intelligibiles receptas in intellectu possibili, sicut ars ad formas artificiales quæ per artem ponuntur in materia, ut patet ex exemplo Aristotelis (*De anima*, III, text. comm. 17). Formæ autem artis non consequuntur actionem artis, sed solum similitudinem formalem; unde nec subjectum harum formarum potest per hujusmodi formas actionem artificis facere. Ergo nec homo, per hoc quod sunt in ipso species intelligibiles actu factæ ab intellectu agente, potest facere operationem intellectus agentis.

Adhuc, unumquodque quod non potest exire in propriam operationem, nisi per hoc quod movetur ab exteriori principio, magis agitur ad operandum quam seipsum agat; irrationalia enim magis aguntur ad operandum quam seipsa agant, quia omnis operatio eorum dependet a principio extrinseco movente; sensus autem motus a sensibili exteriori imprimit in phantasiam; et sic per ordinem procedit in omnibus potentiis usque ad motivas. Operatio autem propria hominis est intelligere, cujus primum principium est intellectus agens, qui facit species intelligibiles a quibus patitur quodammodo intellectus possibilis, qui factus in actu movet voluntatem. Si igitur intellectus agens est quædam substantia extra hominem, tota operatio hominis dependet a principio extrinseco. Non igitur erit homo agens seipsum, sed actus ab alio; et sic non erit dominus suarum operationum, nec meretur laudem aut vituperium; et peribit tota scientia moralis et conversatio politica; quod est inconveniens. Non est igitur intellectus agens substantia separata ab homine. (I part., q. LXXIX. art. 4.)

CAPUT LXXVII.

QUOD NON EST IMPOSSIBILE INTELLECTUM POSSIBILEM, ET AGENTEM, IN UNA SUBSTANTIA ANIMÆ CONVENIRE.

Videbitur autem forsan alicui hoc esse impossibile quod una et eadem substantia, scilicet nostræ animæ, sit in potentia ad omnia intelligibilia (quod pertinet ad intellectum possibilem) et faciat ea actu (quod est intellectus agentis), quum nihil agat secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu. Unde non videbitur quod agens et possibilis intellectus possint in una substantia animæ convenire.

Si quis autem recte inspiciat, nihil inconveniens aut difficile sequitur. Nihil enim prohibet hoc, respectu illius esse secundum aliquid in potentia et secundum aliud in actu, sicut in rebus naturalibus videmus; aer enim est actu humidus et potentia siccus, terra autem e converso. Hæc autem comparatio invenitur esse inter animam intellectivam et phantasmata. Habet enim anima intellectiva aliquid in actu, ad quod phantasma est in potentia; et ad aliquid est in potentia, quod in phantasmatibus actu invenitur. Habet enim substantia animæ humanæ immaterialitatem; et, sicut ex dictis patet, ex hoc habet naturam intellectualem, quia omnis substantia immaterialis est hujusmodi. Ex hoc autem nondum habet quod assimiletur huic vel illi rei determinate, quod requiritur ad hoc quod anima nostra hanc vel illam rem determinate cognoscat; omnis enim cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente. Remanet igitur ipsa anima intellectiva in potentia ad determinatas similitudines rerum cognoscibilium a nobis, quæ sunt naturæ rerum sensibilium.

Et has quidem determinatas naturas rerum sensibilium præsentant nobis phantasmata, quæ tamen nondum pervenerunt ad esse intelligibile, quum sint similitudines rerum sensibilium etiam secundum conditiones materiales, quæ sunt proprietates individuales et sunt etiam in organis materialibus. Non igitur sunt intelligibilia actu; et tamen quia, in hoc homine cujus similitudinem repræsentant phantasmata, est accipere naturam universalem denudatam ab omnibus conditionibus individuantibus, sunt intelligibilia in potentia. Sic igitur habent intelligibilitatem in potentia, determinationem autem similitudinis rerum in actu. E contrario autem erat in anima intellectiva. Est igitur in anima intellectiva virtus activa in phantasmata, faciens ea intelligibilia actu; et hæc potentia animæ vocatur intellectus agens. Est etiam in ea virtus quæ est in potentia ad determinatas similitudines rerum sensibilium; et hæc est potentia intellectus possibilis. Differt tamen hoc quod invenitur in anima ab eo quod invenitur in agentibus naturalibus, quia ibi unum est in potentia ad aliud secundum eumdem modum quo in altero invenitur actu; nam materia aeris est in potentia ad formam aquæ eo modo quo est in aqua; et ideo corpora naturalia quæ communicabant in materia, eodem ordine agunt et patiuntur ad invicem; anima autem intellectiva non est in potentia ad similitudines rerum quæ sunt in phantasmatibus, per modum illum quo sunt ibi, sed secundum quod illæ similitudines elevantur ad aliquid altius, ut scilicet sint abstractæ a conditionibus individuantibus materialibus, ex quo fiunt intelligibiles actu; et ideo actio intellectus agentis in phantasmata præcedit receptionem intellectus possibilis, ac sic principalitas actionis non attribuitur phantasmatibus, sed intellectui agenti; propter quod Aristoteles dicit (*De anima*, III, text. comm. 17) quod se habet ad possibilem sicut ars ad materiam. Hujus autem exemplum omnino simile esset, si oculus, simul cum hoc quod est diaphanum et susceptivus colorum, haberet tantum de luce quod posset colores facere visibiles actu; sicut quædam animalia dicuntur sui oculi luce sufficienter sibi illuminare objecta, propter quod de nocte vident magis, in die vero minus; sunt enim debilium oculorum, quia a parva luce moventur, ad multam autem confunduntur. Cui etiam simile est in intellectu nostro, qui ad ea quæ sunt manifestissima se habet sicut oculus noctuæ ad solem; unde parvum lumen intelligibile quod est nobis connaturale sufficit ad nostrum intelligere.

Quod autem lumen intelligibile nostræ animæ connaturale sufficiat ad faciendum actionem intellectus agentis, patet, si quis consideret necessitatem ponendi intellectum agentem. Inveniebatur enim anima nostra in potentia ad intelligibilia, sicut sensus ad sensibilia; sicut enim non semper sentimus, ita non semper intelligimus. Hæc autem intelligibilia quæ anima intellectiva humana intelligit, Plato posuit esse intelligibilia per seipsa, scilicet ideas; unde non erat ei necessarium ponere intellectum agentem intelligibilia. Si autem hoc esset verum, oporteret quod, quanto aliqua sunt secundum se magis intelligibilia, eo magis intelligerentur a nobis; quod patet esse falsum; nam magis sunt nobis intelligibilia quæ sunt sensui proximiora, quæ in se sunt minus intelligibilia. Unde Aristoteles fuit motus ad ponendum (*De anima*, III, text. comm. 17 et 18) quod ea quæ sunt nobis intelligibilia non sunt aliqua existentia intelligibilia per seipsa, sed fiunt ex sensibilibus; unde oportuit quod poneret virtutem quæ hoc faceret; et hæc est intellectus agens. Ad hoc ergo ponitur intellectus agens ut faciat intelligibilia nobis proportionata. Hoc autem non excedit modum luminis intelligibilis nobis connaturalis. Unde nihil prohibet ipsi lumini nostræ animæ attribuere actionem intellectus agentis, et præcipue quum Aristoteles (*De anima*, III, text. comm. 18) intellectum agentem comparet lumini.

CAPUT LXXVIII.

QUOD NON FUIT SENTENTIA ARISTOTELIS QUOD INTELLECTUS AGENS SIT SUBSTANTIA SEPARATA, SED MAGIS QUOD SIT ALIQUID ANIMÆ.

Quia vero plures opinioni suprapositæ assentiunt, credentes eam fuisse opinionem Aristotelis, ostendendum est, ex verbis ejus, quod ipse hoc non sentit de intellectu agente quod sit substantia separata.

Dicit enim primo (*De anima*, III, text. comm. 17 et 18) quod, sicut in omni natura est aliquid quasi materia in unoquoque genere (et hoc est in potentia ad omnia quæ sunt illius generis), et aliquid quasi efficiens (quod facit omnia quæ sunt illius generis, sicut se habet ars ad materiam), necesse est et in anima esse has differentias, et hujusmodi quidem, scilicet : quod in anima est sicut materia est intellectus possibilis, in quo fiunt omnia intelligibilia ; ille vero qui in anima est sicut efficiens causa est intellectus quo est omnia facere, scilicet intelligibilia in actu, id est intellectus agens, qui est sicut habitus et non sicut potentia. Qualiter autem dixerit intellectum agentem habitum, exponit subjungens (text. comm. 18) quod est sicut lumen; quodam enim modo lumen facit potentia colores esse actu colores, in quantum scilicet facit eos visibiles actu ; hoc autem circa intelligibilia attribuitur intellectui agenti. Ex his autem manifeste habetur quod intellectus agens non sit substantia separata, sed magis aliquid animæ; expresse enim dicit quod intellectus possibilis et agens sunt differentiæ animæ, et quod sunt in anima ; neutra ergo earum est substantia separata.

Adhuc, ratio ejus hoc idem ostendit : Quia in omni natura in qua invenitur potentia et actus, est aliquid quasi materia, quod est in potentia ad ea quæ sunt illius generis, et aliquid quasi agens, quod reducit potentiam in actum, sicut in artificialibus est ars et materia; sed anima intellectiva est quædam natura in qua invenitur potentia et actus, quum quandoque sit actu intelligens et quandoque in potentia; est igitur, in natura animæ intellectivæ, aliquid quasi materia, quod est in potentia ad omnia intelligibilia, quod dicitur intellectus possibilis, et aliquid quasi causa efficiens, quod facit omnia in actu, et dicitur intellectus agens. Uterque igitur intellectus, secundum demonstrationem Aristotelis est in natura animæ, et non aliquid separatum, secundum esse, a corpore cujus anima est actus.

Amplius, Aristoteles dicit (*De anima*, III, text. comm. 18) quod intellectus agens est sicut habitus, quod est lumen. Habitus autem non signatur ut aliquid per se existens, sed alicujus habentis. Non est igitur intellectus agens aliqua substantia separatim per se existens, sed est aliquid animæ humanæ. Non autem intelligitur littera Aristotelis ut habitus dicatur esse effectus intellectus agentis, sed ut sit sensus : Intellectus agens facit hominem intelligere omnia, quod est sicut habitus. Hæc enim est definitio habitus, ut commentator Averrhoes ibidem dicit, quod habens habitum intelligat per ipsum quod est sibi proprium, ex se, et quando voluerit, absque hoc quod indigeat in eo aliquo extrinseco; expresse enim assimilat habitui non ipsum factum, sed intellectum quo est omnia facere. Nec tamen intelligendum est quod intellectus agens sit habitus per modum quo habitus est in secunda specie qualitatis, secundum quod quidam dixerunt intellectum agentem esse habitum principiorum; quia habitus ille principiorum est acceptus a sensibilibus, ut probat Aristoteles (*Poster.*, II, text. comm. ult.), et sic oportet quod sit effectus intellectus agentis, cujus est phantasmata, quæ sunt intellecta in potentia, facere intellecta in actu. Sed accipitur habitus secundum quod dividitur contra privationem, sicut omnis forma et actus potest dici habitus; et hoc

apparet, quia dicit hoc modo intellectum agentem esse habitum sicut lumen habitus est.

Deinde subjungit (*De anima*, III, text. comm. 19) quod hic intellectus, scilicet agens, est separatus et immixtus et impassibilis et substantia actu ens. Horum autem quatuor quæ attribuit intellectui agenti, duo supra expresse de intellectu possibili dixerat : scilicet quod sit immixtus et quod sit separatus; tertium, scilicet quod sit impassibilis, sub distinctione dixerat; ostendit enim primo (text. comm. 6 et 7) quod non est passibilis sicut sensus, et postmodum (text. com. 14) ostendit quod, communiter accipiendo pati, passibilis est, in quantum scilicet est in potentia ad intelligibilia; quartum vero omnino negaverat de intellectu possibili, dicendo quod erat in potentia ad intelligibilia, et nihil horum erat actu ante intelligere. Sic igitur, in duobus primis, intellectus possibilis convenit cum agente ; in tertio, partim convenit et partim differt; in quarto autem, omnino differt agens a possibili.

Has quatuor conditiones agentis probat per unam rationem, subjungens (text. comm. 19) : *Semper enim honorabilius est agens patiente, et principium* (scilicet activum) *materia*; supra enim (text. comm. 17) dixerat quod intellectus agens est sicut causa efficiens, et possibilis sicut materia. Per hoc autem medium concluduntur duo prima sic : Agens est honorabilius patiente et materia; sed possibilis, qui est sicut patiens et materia, est separatus et immixtus, ut supra (c. 62) probatum est; ergo multo magis agens. Alia vero per hoc medium sic excluduntur : Agens in hoc est honorabilius patiente et materia quod comparatur ad ipsum sicut agens et actu ens ad patiens et ens in potentia; intellectus autem possibilis est patiens quodammodo et potentia ens; intellectus igitur agens est non patiens, et actu ens. Patet autem quod nec ex his verbis Aristotelis haberi potest quod intellectus agens sit quædam substantia separata, sed quod sit separatus hoc modo quo supra dixit de possibili, scilicet ut non habeat organum. Quod autem dicit quod est *substantia actu ens*, non repugnat ei quod *substantia animæ est in potentia*, ut supra (c. 76) ostensum est.

Deinde subjungit (text. comm. 19) : *Idem autem est secundum actum, scientia rei*; in quo Commentator dicit quod differt intellectus agens a possibili; nam, in intellectu agente, idem est intelligens et intellectum, non autem in possibili. Hoc autem manifeste est contra intentionem Aristotelis; nam supra (text. comm. 15) eadem verba dixerat de intellectu possibili, ubi dixit de intellectu possibili quod *ipse intelligibilis est sicut intelligibilia*; *in his enim quæ sine materia sunt*, *idem est intelligens et quod intelligitur ; scientia namque speculativa et quod speculatum est idem est*. Manifeste enim, per hoc quod intellectus possibilis, prout est actu intelligens, idem est cum eo quod intelligitur, vult ostendere quod intellectus possibilis intelligitur sicut alia intelligibilia Et primum, supra (text. comm. 14) dixerat quod *intellectus possibilis est quodammodo intelligibilia; sed nihil actu est antequam intelligat*; ubi expresse dat intelligere quod, per hoc quod intelligit actu, fit ipsa intelligibilia. Nec est mirum si hoc dicat de intellectu possibili, quia hoc etiam supra (text. comm. 3) dixerat de sensu et sensibili secundum actum; sensus enim fit actu per speciem sensatam in actu, et similiter intellectus possibilis fit actu per speciem intelligibilem actu; et hac ratione intellectus in actu dicitur ipsum intelligibile in actu.

Est igitur dicendum quod, postquam Aristoteles determinavit de intellectu possibili et agente, hic incipit determinare de intellectu in actu, dicens (text. comm. 19) quod *scientia in actu est idem rei scitæ in actu*. Deinde dicit (text. comm. 20) : *Qui vero secundum potentiam tempore prior in uno est, omnino autem neque in tempore*. Qua quidem distinctione inter potentiam et actum in pluribus locis utitur, scilicet quod actus, secundum naturam, est prior potentia ; tempore vero, in uno et eodem quod

mutatur de potentia in actum, est prior potentia actu; simpliciter vero loquendo, non est potentia etiam tempore prior actu, quia potentia non reducitur in actum nisi per actum. Dicit ergo quod *intellectus qui est secundum potentiam* (scilicet possibilis) *prout est in potentia, prior est tempore quam intellectus in actu; et hoc dico in uno et eodem, non tamen omnino* (id est universaliter); quia intellectus possibilis reducitur in actum per intellectum agentem, qui est in actu, ut dixit, et iterum per aliquem intellectum possibilem factum actu; unde dicit (*Physic.*, III, text. comm. 20) quod *ante addiscere, indiget aliquis docente ut reducatur de potentia in actum.* Sic igitur in verbis istis ostendit ordinem intellectus possibilis, prout est in potentia, ad intellectum in actu.

Deinde dicit (*De anima*, text. comm. 20): *Sed non aliquando quidem intelligit, et aliquando non intellegit*; in quo ostendit differentiam intellectus in actu et intellectus possibilis. Supra enim (text. comm. 14) dixit de intellectu possibili quod *non semper intelligit, sed quandoque non intelligit* (quando scilicet est in potentia ad intelligibilia), *quandoque intelligit* (quando scilicet est in actu ipsa). Intellectus autem per hoc fit actu quod est ipsa intelligibilia, ut jam dixit (text. comm. 8). Unde non competit ei quandoque intelligere et quandoque non intelligere.

Deinde subjungit (text. comm. 20): *Separatum autem hoc solum quod vere est*; quod non potest intelligi de agente; non enim ipse solus est separatus, quia jam idem dixerat (text. comm. 6) de intellectu possibili; nec potest intelligi de possibili, quia jam idem dixerat (text. comm. 19) de agente. Relinquitur ergo quod dicatur de eo quod comprehendit utrumque, scilicet de intellectu in actu, de quo loquebatur; quia hoc solum in anima nostra est separatum, non utens organo, quod pertinet ad intellectum in actu, id est illa pars animæ qua intelligimus actu, comprehendens possibilem et agentem. Et ideo subjungit quod *hoc solum animæ immortale et perpetuum est*, quasi a corpore non dependens, quum sit separatum.

CAPUT LXXIX.

QUOD ANIMA HUMANA, CORRUPTO CORPORE, NON CORRUMPITUR.

Ex præmissis igitur manifeste ostendi potest animam humanam non corrumpi, corrupto corpore.

Ostensum est enim supra (c. 55) omnem substantiam intellectualem esse incorruptibilem. Anima autem hominis est quædam substantia intellectualis, ut ostensum est. Oportet igitur animam humanam incorruptibilem esse.

Adhuc, nulla res corrumpitur ex eo in quo consistit sua perfectio; hæc enim mutationes sunt contrariæ, scilicet ad perfectionem et ad corruptionem. Perfectio autem animæ humanæ consistit in abstractione quadam a corpore; perficitur enim anima scientia et virtute; secundum scientiam autem tanto magis perficitur, quanto magis immaterialia considerat; virtutis autem perfectio consistit in hoc quod homo corporis passiones non sequatur, sed eas secundum rationem temperet et refrenet. Non ergo corruptio animæ consistit in hoc quod a corpore separetur.

Si autem dicatur quod perfectio animæ consistit in separatione ejus a corpore secundum operationem, corruptio autem in separatione secundum esse, non convenienter obviatur. Operatio enim rei demonstrat substantiam et esse ipsius; quia unumquodque operatur secundum quod est ens, et propria operatio rei sequitur propriam ipsius naturam. Non potest igitur perfici operatio alicujus rei, nisi secundum quod perficitur ejus substantia. Si igitur anima secundum operationem suam perficitur in relinquendo corpus et corporea, substantia sua in esse suo non deficiet per hoc quod a corpore separatur.

Item, proprium perfectivum hominis secundum animam, est aliquid incorruptibile ; propria enim operatio hominis, in quantum hujusmodi, est intelligere ; per hanc enim differt a brutis et plantis et inanimatis ; intelligere enim est universalium et incorruptibilium, in quantum hujusmodi. Perfectiones autem oportet esse perfectibilibus proportionatas. Ergo anima humana est incorruptibilis.

Amplius, impossibile est appetitum naturalem esse frustra. Sed homo naturaliter appetit perpetuo manere ; quod patet ex hoc quod esse est quod ab omnibus appetitur ; homo autem per intellectum apprehendit esse, non solum ut nunc, sicut bruta animalia, sed simpliciter. Consequitur ergo homo perpetuitatem secundum animam, qua esse simpliciter et secundum omne tempus apprehendit.

Item, unumquodque quod recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum ejus in quo est. Formæ autem rerum recipiuntur in intellectu possibili prout sunt intelligibiles actu ; sunt autem intelligibiles actu prout sunt immateriales et universales, et per consequens incorruptibiles. Ergo intellectus possibilis est incorruptibilis. Sed, sicut probatum est supra (c. 59 et 61), intellectus possibilis est aliquid animæ humanæ. Est igitur anima humana incorruptibilis.

Adhuc, esse intelligibile est permanentius quam esse sensibile. Sed id quod se habet in rebus sensibilibus per modum proprium primi recipientis, est incorruptibile secundum suam substantiam, scilicet materia prima. Multo igitur fortius intellectus possibilis, qui est receptivus formarum intelligibilium. Ergo et anima humana, cujus intellectus possibilis est pars, est incorruptibilis.

Amplius, faciens est honorabilius facto, ut etiam Aristoteles dicit (*De anima*, III, text. comm. 19). Sed intellectus agens facit actu intelligibilia, ut ex præmissis patet. Quum igitur intelligibilia actu, in quantum hujusmodi, sint incorruptibilia, multo fortius intellectus agens erit incorruptibilis. Ergo et anima humana, cujus lumen est intellectus agens, ut ex præmissis patet.

Item, nulla forma corrumpitur nisi vel actione contrarii vel per corruptionem sui subjecti, vel per defectum suæ causæ : per actionem quidem contrarii, sicut calor destruitur per actionem frigidi ; per corruptionem autem sui subjecti, sicut, destructo oculo, destruitur vis visiva ; per defectum autem causæ, sicut lumen aeris deficit, deficiente solis præsentia, quæ erat ipsius causa. Sed anima humana non potest corrumpi per actionem contrarii ; non est enim ei aliquid contrarium, quum per intellectum possibilem ipsa sit cognoscitiva et receptiva omnium contrariorum. Similiter autem neque per corruptionem sui subjecti ; ostensum est enim supra (c. 68) quod anima humana est forma non dependens a corpore secundum suum esse. Similiter autem neque per deficientiam suæ causæ, quia non potest habere aliquam causam nisi æternam, ut infra ostendetur. Nullo igitur modo anima humana corrumpi potest.

Adhuc, si anima humana corrumpitur per corruptionem corporis, oportet quod ejus esse debilitetur per debilitatem corporis. Si autem aliqua virtus animæ debilitetur, debilitato corpore, hoc non est nisi per accidens, in quantum scilicet virtus animæ indiget organo corporali, sicut visus debilitatur, debilitato organo, per accidens tamen ; quod ex hoc patet : Si enim ipsi virtuti per se accideret aliqua debilitas, nunquam restauraretur, organo reparato ; videmus autem quod, quantumcumque vis visiva videatur debilitata, si organum reparetur, vis visiva restauratur ; unde dicit Aristoteles (*De anima,* I, text. comm. 65) quod, si senex accipiat oculum juvenis, videbit utique sicut juvenis. Quum igitur intellectus sit virtus animæ, quæ non indiget organo, ut ex præmissis (c. 68 et 69) patet, ipse non debilitatur neque per se, neque per accidens per senium vel per aliquam aliam debilitatem corporis ; si autem in operatione intellectus accidit fatigatio aut impedimentum propter infirmitatem corporis, hoc

non est propter debilitatem virium ipsius intellectus, sed propter debilitatem virium quibus intellectus indiget, scilicet imaginationis, memorativæ et cogitativæ virtutum. Patet igitur quod intellectus humanus est incorruptibilis; ergo et anima humana, quæ est intellectiva quædam substantia. Hoc etiam apparet per auctoritatem Aristotelis ; dicit enim (*De anima*, I, text. comm. 65) quod *intellectus videtur quædam substantia esse, et non corrumpi*; quod autem hoc non possit intelligi de aliqua substantia separata quæ sit intellectus possibilis vel agens, ex præmissis haberi potest.

Præterea, apparet ex ipsis verbis Aristotelis (*Metaphys.*, XII, text. comm. 16), contra Platonem loquentis, quod causæ moventes præexistunt, causæ vero formales sunt simul cum his quorum sunt causæ; *quando enim sanatur homo, tunc etiam sanitas est*, et non prius ; contra hoc quod Plato posuit formas rerum præexistere rebus. Et his dictis postmodum subdit (text. comm. 17) : *Si autem posterius aliquid manet perscrutandum est ; in quibusdam enim nihil prohibet ut, si est anima talis, non omnis, sed intellectus.* Ex quo patet, quum loquatur de formis, quod vult intellectum, qui est forma hominis, post materiam remanere, scilicet post corpus. Patet autem ex præmissis verbis Aristotelis quod, licet ponat animam esse formam, non tamen ponit eam non subsistentem et per consequens corruptibilem (sicut Gregorius Nyssenus [*De philos.*, l. II, c. 5 et 6] ei imponit) ; nam a generalitate aliarum formarum animam intellectivam excludit, dicens eam post corpus remanere et substantiam quamdam esse.

Præmissis autem sententia catholicæ fidei concordat; dicitur enim in libro *De ecclesiasticis dogmatibus* (c. 16) : *Solum hominem credimus habere animam substantivam, quæ exuta corpore vivit, et sensus suos atque ingenia vivaciter tenet. Non cum corpore moritur, sicut Arabs asserit, neque post modicum intervallum, sicut Zenon dicit, quia substantialiter vivit.*

Per hoc autem excluditur error impiorum, ex quorum persona dicitur : *Ex nihilo nati sumus, et post hoc erimus tanquam non fuerimus* (Sap., II, 2), et ex quorum persona dicit Salomon : *Unus interitus est hominis et jumentorum, et æqua utriusque conditio; sicut moritur homo, sic et illa moriuntur; similiter spirant omnia et nihil habet homo jumento amplius* (Eccl., III, 19); quod enim non ex persona sua, sed impiorum dicat, patet per hoc quod in fine libri, quasi determinando subjungit : *Donec revertatur pulvis in terram suam unde erat, et spiritus redeat ad Deum qui dedit illum* (XII, 7). Infinitæ etiam sunt auctoritates sacræ Scripturæ quæ immortalitatem animæ protestantur. (I part., q. LXXV, art. 7).

CAPUT LXXX.

RATIONES PROBARE VOLENTIUM ANIMAM HUMANAM CORRUMPI, CORRUPTO CORPORE.

Videtur autem quibusdam rationibus posse probari animas humanas non posse remanere post corpus.

Si enim animæ humanæ multiplicantur secundum multiplicationem corporum, ut supra (c. 75) ostensum est, destructis ergo corporibus, non possunt animæ in sua multitudine remanere. Unde oportet alterum duorum sequi : aut quod totaliter anima humana esse desinat; aut quod remaneat una tantum, quod videtur esse secundum opinionem eorum qui ponunt incorruptibile solum id quod est unum in omnibus hominibus, sive hoc sit intellectus agens tantum, ut Alexander dicit, sive cum agente etiam possibilis, ut dicit Averrhoes (*De anima*, III, 5).

Amplius, ratio formalis est causa diversitatis secundum speciem. Sed,

si remanent multæ animæ post corporum corruptionem, oportet eas esse diversas; sicut enim idem est quod est unum secundum substantiam, ita diversa sunt quæ sunt multa secundum substantiam. Non potest autem esse, in animabus remanentibus post corpus, diversitas nisi formalis; non enim sunt compositæ ex materia et forma, ut supra (c. 50) probatum est de omni substantia intellectuali. Relinquitur igitur quod sunt diversæ secundum speciem. Non autem per corruptionem corporis mutantur animæ ad aliam speciem; quia omne quod mutatur de specie in speciem, corrumpitur. Relinquitur ergo quod, antequam essent a corporibus separatæ, erant secundum speciem diversæ. Composita autem sortiuntur speciem secundum formam. Ergo et individua hominum erant secundum speciem diversa, quod est inconveniens. Ergo impossibile videtur quod animæ humanæ multæ remaneant post corpora.

Adhuc, videtur omnino esse impossibile, secundum ponentes æternitatem mundi, ponere quod animæ humanæ in sua multitudine remaneant post mortem corporis. Si enim mundus est ab æterno, motus fuit ab æterno; ergo et generatio est æterna. Sed si generatio est æterna, infiniti homines mortui sunt ante nos. Si ergo animæ mortuorum remanent post mortem in sua multitudine, oportet dicere animas infinitas esse nunc in actu hominum prius mortuorum. Hoc autem est impossibile; nam infinitum actu non potest esse in natura. Relinquitur igitur, si mundus est æternus, quod animæ non remaneant multæ post mortem.

Item, quod advenit alicui et discedit ab eo præter sui corruptionem, advenit ei accidentaliter; hæc enim est definitio accidentis. Si ergo anima humana non corrumpitur, corpore abscedente, sequetur quod anima humana accidentaliter corpori uniatur. Ergo homo est ens per accidens, qui est compositus ex anima et corpore. Et sequetur ulterius quod non sit aliqua species humana; non enim ex his quæ conjunguntur per accidens fit species una; nam homo albus non est aliqua species.

Amplius, impossibile est aliquam substantiam esse, cujus non sit aliqua operatio. Sed omnis operatio animæ finitur cum corpore; quod quidem patet per inductionem : — nam virtutes animæ nutritivæ operantur per qualitates corporeas et per instrumentum corporeum, et in ipsum corpus, quod perficitur per animam, quod nutritur et augetur, et ex quo deciditur semen ad generationem. Operationes etiam omnes potentiarum quæ pertinent ad animam sensitivam complentur per organa corporalia, et quædam earum complentur cum aliqua transmutatione corporali, sicut quæ dicuntur animæ passiones, ut amor, gaudium et hujusmodi. Intelligere autem, etsi non sit operatio per aliquod organum corporale exercita, tamen objecta ejus sunt phantasmata, quæ ita se habent ad ipsam ut colores ad visum; unde, sicut visus non potest videre sine coloribus, ita anima intellectiva non potest intelligere sine phantasmatibus. Indiget etiam anima, ad intelligendum, virtutibus præparantibus phantasmata ad hoc quod fiant intelligibilia actu, scilicet virtute cogitativa et memorativa, de quibus constat quod, quum sint actus quorumdam organorum corporis per quæ operantur non possunt remanere post corpus. Unde et Aristoteles dicit (*De anima,* III, text. comm. 30) quod *nequaquam sine phanstasmate intelligit anima,* et quod *nihil intelligit sine intellectu passivo,* quem vocat virtutem cogitativam, quæ est incorruptibilis; et propter hoc dicit (*De anima*, I, text. comm. 63) quod *intelligere hominis corrumpitur, quodam interius corrupto*, scilicet phantasmate vel passivo intellectu; et (*De anima,* III, text. comm. 20) dicitur quod *non reminiscimur post mortem eorum quæ scivimus in vita.*

Sic igitur patet quod nulla operatio animæ potest remanere post mortem; neque igitur substantia ejus manet, quum nulla substantia possit esse absque operatione.

CAPUT LXXXI.

SOLUTIO PRÆCEDENTIUM RATIONUM.

Has autem rationes, quia falsum concludunt, ut ex præmissis (c. 79) ostensum est, tentandum est solvere.

Ac primo sciendum est quod quæcumque oportet esse invicem coaptata et proportionata, simul recipiunt multitudinem vel unitatem, unumquodque ex sua causa. Si igitur esse unius dependeat ab altero, unitas vel multiplicatio ejus etiam ex illo dependet; alioquin, ex alia causa extrinseca. Formam igitur et materiam semper oportet esse ad invicem proportionata et quasi naturaliter coaptata, quia proprius actus in propria materia fit; unde semper oportet quod materia et forma consequantur se invicem in multitudine et unitate. Si igitur esse formæ dependet a materia, multiplicatio ipsius a materia dependet et similiter unitas; si autem non, erit quidem necessarium multiplicari formam secundum multiplicationem materiæ, id est simul cum materia, et proportionem ipsius; non autem ita quod dependeat unitas vel multitudo ipsius formæ a materia. Ostensum est autem (c. 68) quod anima humana est forma secundum suum esse a materia non dependens. Unde sequitur quod multiplicantur quidem animæ secundum quod multiplicantur corpora; non tamen multiplicatio corporum erit causa multiplicationis animarum. Et ideo non oportet quod, destructis corporibus, cesset pluralitas animarum, ut prima ratio concludebat.

Ex quo etiam de facili patet responsio ad secundam rationem. Non enim quælibet formarum diversitas facit diversitatem secundum speciem, sed solum illa quæ est secundum principia formalia vel secundum diversam rationem formæ; constat enim quod alia est essentia formæ hujus ignis et illius, nec tamen est alius ignis neque alia forma secundum speciem. Multitudo igitur animarum a corporibus separatarum consequitur quidem diversitatem formarum secundum substantiam, quia alia est substantia hujus animæ et illius; non tamen ista diversitas procedit ex diversitate principiorum essentialium ipsius animæ, nec est secundum diversam rationem ipsius animæ, sed est secundum diversam commensurationem animarum ad corpora; hæc enim anima est commensurata huic corpori et non illi, illa autem alii, et sic de omnibus. Hujusmodi autem commensurationes remanent in animabus, etiam pereuntibus corporibus, sicut et ipsæ earum substantiæ manent, quasi a corporibus secundum esse non dependentes. Sunt enim animæ secundum substantias suas formæ corporum; alias accidentaliter corpori unirentur, et sic ex anima et corpore non fieret unum per se, sed unum per accidens. In quantum autem formæ sunt, oportet eas esse corporibus commensuratas. Unde patet quod ipsæ diversæ commensurationes manent in animabus separatis, et per consequens pluralitas.

Occasione autem tertiæ rationis inductæ, aliqui, æternitatem mundi ponentes, in diversas opiniones extraneas inciderunt. Quidam enim conclusionem simpliciter concesserunt, dicentes animas humanas cum corporibus penitus interire. Alii vero dixerunt quod de omnibus animabus remanet aliquid unum separatum quod est omnibus commune, scilicet intellectus agens secundum quosdam, vel cum eo intellectus possibilis secundum alios. Alii autem posuerunt animas in sua multitudine post corpora remanere; sed, ne cogerentur animarum ponere infinitatem, dixerunt animas easdem diversis corporibus uniri post determinatum tempus; et hæc fuit Platonicorum opinio, de qua infra (c. 83) agetur. Quidam vero, omnia prædicta vitantes, dixerunt non esse inconveniens

animas separatas actu exsistere infinitas; esse enim infinitum actu, in his quæ non habent ad invicem ordinem, est esse infinitum per accidens; quod ponere non reputant inconveniens; et est positio Avicennæ et Algazelis. Quid autem horum Aristoteles senserit, ab eo expresse non invenitur, quum tamen expresse mundi æternitatem ponat. Ultima tamen prædictarum opinionum principiis ab eo positis non repugnat; nam probat (Physic., III, text. comm. 40 et infra, et *De cœlo et mundo,* I, text. comm. 54 et infra) infinitum non esse actu in corporibus naturalibus, non autem in substantiis immaterialibus. Certum tamen est circa hoc nullam difficultatem pati catholicæ fidei professores, qui æternitatem mundi non ponunt.

Non est etiam necessarium quod, si anima manet, corpore destructo, fuerit ei accidentaliter unita, ut quarta ratio concludebat. Accidens enim describitur quod potest adesse vel abesse præter corruptionem subjecti compositi ex materia et forma; si autem referatur ad principia compositi subjecti, verum non invenitur. Constat enim materiam primam ingenitam et incorruptibilem esse, ut probat Aristoteles (Physic., I, text. comm. 82); unde, recedente forma, manet in sua essentia; non tamen forma accidentaliter ei uniebatur, sed essentialiter; uniebatur enim ei secundum esse unum. Similiter autem anima unitur corpori secundum esse unum, ut supra (c. 68) ostensum est. Unde, licet maneat post corpus, substantialiter tamen ei unitur, non accidentaliter. Quod autem materia prima remaneat actu post formam, non est nisi secundum actum alterius formæ; anima autem humana manet in actu eodem; et ex hoc contingit quod anima humana est forma et actus, materia autem prima potentia ens.

Quod autem quinta ratio proponebat, nullam operationem posse remanere in anima, si a corpore separetur, dicimus esse falsum. Manent enim operationes illæ quæ per organa non exercentur; hujusmodi autem sunt intelligere et velle. Quæ autem per organa corporea exercentur, sicut sunt operationes animæ nutritivæ et sensitivæ, hæc non manent.

Sciendum tamen est quod alio modo intelligit anima, separata a corpore et corpori unita, sicut et alio modo est; unumquodque enim secundum hoc agit secundum quod est. Esse quidem animæ humanæ, dum est corpori unita, etsi sit absolutum, a corpore non dependens, tamen stramentum quoddam ipsius et subjectum ipsum recipiens est corpus; unde et consequenter operatio propria ejus, quæ est intelligere, etsi non dependeat a corpore quasi per organum corporale exercita, habet tamen objectum in corpore, scilicet phantasma; unde, quamdiu est anima in corpore, non potest intelligere sine phantasmate, nec etiam reminisci nisi per virtutem cogitativam et memorativam per quam phantasmata præparantur, ut ex dictis (c. 73) patet; et propter hoc, intelligere (quantum ad hunc modum) et similiter reminisci destruitur, corpore destructo. Esse vero animæ separatæ est ipsi soli absque corpore; unde nec ejus operatio, quæ est intelligere, explebitur per respectum ad aliqua objecta in corporeis organis exsistentia, quæ sunt phantasmata; sed intelliget per seipsam, per modum substantiarum quæ sunt totaliter secundum esse a corporibus separatæ, de quibus infra (c. 91-101) agetur, a quibus etiam tanquam a superioribus, uberius influentiam recipere poterit ad perfectius intelligendum.

Cujus signum etiam in viventibus apparet. Nam anima, quando impeditur ab occupatione circa corpus proprium, redditur debilior ad intelligendum aliqua altiora; unde et virtus temperantiæ, quæ a corporeis delectationibus retrahit animam, præcipue facit homines ad intelligendum aptos; homines etiam dormientes, quando corporeis sensibus non utuntur nec est aliqua perturbatio humorum aut fumositatum impediens, percipiunt de futuris, ex superiorum impressione, aliqua quæ modum ratiocinationis humanæ excedunt; et hoc multo magis accidit in synco-

pizantibus et extasim passis, quanto magis fit retractio a corporeis sensibus. Nec immerito hoc accidit, quia, quum anima humana, ut supra (c. 68) ostensum est, sit in confinio corporum et incorporearum substantiarum, quasi in horizonte existens æternitatis et temporis, recedens ab infimo appropinquat ad summum; unde, et quando totaliter erit a corpore separata, perfecte assimilabitur substantiis separatis quantum ad modum intelligendi, et uberius influentiam earum recipiet.

Sic igitur, etsi intelligere nostrum secundum modum præsentis vitæ, corrupto corpore, corrumpatur, succedet tamen alius modus intelligendi altior. Reminisci autem, quum sit actus per corporeum organum exercitus, ut Aristoteles (*De memoria et reminiscentia*, c. 2) probat, non poterit post corpus in anima remanere; nisi reminisci æquivoce sumatur pro intelligentia eorum quæ quis prius novit, quam oportet animæ separatæ adesse etiam eorum quæ novit in vita, quum species intelligibiles in intellectu possibili indelebiliter recipiantur, ut dictum est supra (c. 74). Circa alias vero animæ operationes, sicut est amare, gaudere et alia hujusmodi, est æquivocatio cavenda; nam quandoque sumuntur ut sunt animæ passiones, et sic sunt actus sensibilis appetitus secundum concupiscibilem vel irascibilem cum aliqua permutatione corporali, et sic in anima manere non possunt post mortem, ut Aristoteles probat (*De anima*, I, text. comm. 66); sumuntur autem quandoque pro simplici actu voluntatis, qui est absque passione; unde Aristoteles (*Ethic.* VII, c. 14) dicit quod Deus una simplici operatione gaudet, et (X, c. 8) quod in contemplatione sapientiæ est delectatio admirabilis, et (VIII, c. 5) amorem amicitiæ ab amatione, quæ est passio, distinguit; quum vero voluntas sit potentia non utens organo, sicut nec intellectus, palam est hujusmodi, secundum quod sunt actus voluntatis, in anima separata remanere.

Sic igitur ex prædictis rationibus concludi non potest animam hominis esse mortalem.

CAPUT LXXII.

QUOD ANIMÆ BRUTORUM ANIMALIUM NON SUNT IMMORTALES.

Ex his autem quæ dicta sunt, evidenter ostenditur brutorum animas non esse immortales.

Jam enim ostensum est (c. 57 et 68) quod nulla operatio sensitivæ partis esse sine corpore potest. In animabus autem brutorum non est invenire aliquam operationem superiorem operationibus sensitivæ partis; non enim intelligunt neque ratiocinantur; quod ex hoc apparet quia omnia animalia ejusdem speciei et similiter operantur, quasi a natura motæ et non ex arte operantes; omnis enim hirundo similiter facit nidum, et omnis aranea similiter telam. Nulla igitur operatio est animæ brutorum quæ possit sine corpore esse. Quum igitur omnis substantia aliquam operationem habeat, non poterit anima bruti absque corpore esse; ergo, pereunte corpore, perit.

Item, omnis forma separata a materia est intellecta in actu; sic enim intellectus agens facit species intelligibiles actu, in quantum abstrahit eas ut ex supradictis (c. 77) patet. Sed, si anima bruti manet, corrupto corpore, erit forma a materia separata. Ergo erit forma intellecta in actu. Sed in separatis a materia idem est intelligens et intellectum, ut Aristoteles dicit (*De anima*, III, text. comm. 16). Ergo anima bruti, si post corpus manet, erit intellectualis; quod est impossibile.

Adhuc, in qualibet re quæ potest pertingere ad aliquam perfectionem, invenitur naturalis appetitus illius perfectionis; bonum enim est quod omnia appetunt, ita tamen quod unumquodque proprium bonum. In brutis autem non invenitur aliquis appetitus ad esse perpetuum, nisi ut

perpetuentur secundum speciem, in quantum in eis invenitur appetitus generationis per quam species perpetuatur (quod quidem invenitur et in plantis et in rebus inanimatis), non autem quantum ad proprium appetitum animalis in quantum est animal, qui est appetitus apprehensionem consequens; nam, quum anima sensitiva non apprehendat nisi hic et nunc, impossibile est quod apprehendat esse perpetuum, neque ergo appetit appetitu animali. Non est igitur anima bruti capax perpetui esse.

Amplius, quum delectationes operationes perficiant, ut patet per Aristotelem (Ethic., x, c. 5), ad hoc ordinatur operatio cujuslibet rei sicut in finem in quo sua delectatio figitur. Delectationes autem brutorum animalium omnes referuntur ad conservantiam corporis; non enim delectantur in sonis, odoribus et aspectibus, nisi secundum quod sunt indicativa ciborum vel venereorum, circa quæ est omnis eorum delectatio. Tota igitur operatio eorum versatur ad conservationem esse corporei sicut in finem. Non igitur est eis aliquod esse absque corpore.

Huic autem sententiæ doctrina catholicæ fidei concordat; dicitur enim de animalibus brutis : *Anima carnis in sanguine est* (Levit., xvii, 11), quasi dicatur : Ex sanguinis permanentia esse illius dependet. — Et in libro *De ecclesiasticis dogmatibus* (c. 16, 17) : *Solum hominem credimus habere animam substantivam* (id est per se vitalem); *brutorum vero animas cum corporibus interire.* Aristoteles etiam dicit (*De anima,* ii, text. comm. 21) quod intellectiva pars animæ separatur ab aliis sicut incorruptibile a corruptibili.

Per hoc autem excluditur positio Platonis (*De leg.*, l. iii), qui posuit etiam brutorum animas esse immortales.

Videtur tamen posse probari brutorum animas esse immortales.

Cujus enim est aliqua operatio per se separatim, et ipsum est per se subsistens. Sed animæ sensitivæ in brutis est aliqua operatio per se subsistens in qua non communicat corpus, scilicet se movere; natura enim movens componitur ex duobus, quorum unum est movens et alterum est motum; unde, quum corpus sit motum, relinquitur quod anima sola sit movens. Ergo est per se subsistens. Non igitur potest per accidens corrumpi, corpore corrupto; illa enim solum per accidens corrumpuntur quæ per se non habent esse; per se autem non potest corrumpi, quum neque contrarium habeat neque sit ex contrariis composita. Relinquitur igitur quod sit omnino incorruptibilis.

Adhuc etiam videbatur redire Platonis ratio, qua probabat omnem animam esse immortalem, quia scilicet anima est movens seipsam. Omne autem movens seipsum oportet esset immortale, corpus enim non moritur nisi abscedente eo a quo movebatur; idem autem a seipso non potest discedere, unde sequitur (secundum ipsum) quod movens seipsum non possit mori. Et sic relinquebatur quod anima omnis motiva esset immortalis, etiam brutorum. Ideo autem hanc rationem in idem redire diximus cum præmissa, quia, quum (secundum Platonis positionem [*De leg.*, x]) nihil moveat nisi motum, id quod est seipsum movens est per seipsum motivum, et sic habet aliquam operationem per se. Non solum autem in movendo, sed etiam in sentiendo, ponebat Plato (in *Timæo*), animam sensitivam propriam operationem habere; dicebat enim quod sentire est motus quidam ipsius animæ sentientis, et ipsa sic mota movebat corpus ad sentiendum; unde, definiens sensum, dicebat quod est motus animæ per corpus.

Hæc autem quæ dicta sunt patet esse falsa.

Non enim sentire est movere, sed magis moveri; nam ex potentia sentiente fit animal actu sentiens per sensibilia a quibus sensus immutantur. Non autem potest dici similiter sensum pati a sensibili sicut patitur intellectus ab intelligibili, ut sic sentire possit esse operatio animæ absque corporeo instrumento, sicut est intelligere; nam intellectus apprehendit res in abstractione a materia et materialibus conditionibus quæ

sunt individuationis principia, non autem sensus; quod exinde apparet quia sensus est particularium, intellectus vero universalium. Unde patet quod sensus patiuntur a rebus secundum quod sunt in materia, non autem intellectus, sed secundum quod sunt abstractæ. Passio igitur intellectus est absque materia corporali, non autem passio sensus.

Adhuc, diversi sensus sunt perceptivi diversorum sensibilium, sicut visus colorum, auditus sonorum. Hæc autem diversitas manifeste ex dispositione organorum diversa contingit; nam organum visus oportet esse in potentia ad omnes colores, organum auditus ad omnes sonos. Si autem hæc receptio fieret absque organo corporali, eadem potentia esset omnium sensibilium susceptiva; nam virtus immaterialis se habet æqualiter, quantum de se est, ad omnes hujusmodi qualitates; unde intellectus, qui non utitur organo corporali, omnia sensibilia cognoscit. Sentire igitur non fit absque organo corporeo.

Præterea, sensus corrumpitur ab excellentia sensibilium, non autem intellectus; quia qui intelligit altiora intelligibilium non minus poterit alia speculari, sed magis. Alterius igitur generis est passio sensus a sensibili, et intellectus ab intelligibili; intellectus quidem passio fit absque organo corporali; passio vero sensus cum organo corporali, cujus harmonia solvitur per sensibilium excellentiam.

Quod autem Plato dixit (*De leg.*, x) animam esse moventem seipsam, certum esse videtur ex hoc quod erga corpora apparet. Nullum enim corpus videtur movere, nisi sit motum; unde Plato ponebat omne movens moveri; et, quia non itur in infinitum ut unumquodque motum ab alio moveatur, ponebat primum movens in unoquoque ordine movere seipsum. Et ex hoc sequebatur animam, quæ est primum movens in motibus animalium, esse aliquid movens seipsum.

Hoc autem patet esse falsum dupliciter. Primo quidem, quia probatum est (lib. I, c. 13) quod omne quod movetur per se, est corpus; unde, quum anima non sit corpus, impossibile est ipsam moveri nisi per accidens. Secundo, quia, quum movens in quantum hujusmodi sit actu, motum autem in quantum hujusmodi sit in potentia, nihil autem potest esse secundum idem actu et potentia, impossibile erit quod idem secundum idem sit movens et motum; sed oportet, si aliquid dicitur seipsum movens, quod una pars ejus sit movens et alia pars sit mota; et hoc modo dicitur animal movere seipsum, quia anima est movens et corpus est motum. Sed quia Plato animam non ponebat esse corpus, licet uteretur nomine motus qui proprie corporum est, non tamen hoc de motu proprie dicto intelligebat, sed accipiebat motum communius pro qualibet operatione, prout etiam Aristoteles dicit (*De anima*, III, text. comm. 28) quod sentire et intelligere sunt motus quidam; sic autem motus non est actus existentis in potentia, sed actus perfecti. Unde, quum dicebat animam movere seipsam, intendebat per hoc dicere quod ipsa operatur absque adminiculo corporis, e contrario ei quod accidit in aliis formis, quæ non agunt absque materia; non enim calor calefacit separatim, sed calidum; ex quo volebat concludere omnem animam motivam esse immortalem; nam quod per se habet operationem, et per se existentiam habere potest.

Sed jam ostensum est quod operatio animæ brutalis, quæ est sentire, non potest esse sine corpore. Multo autem magis hoc apparet in operatione ejus, quod est appetere; nam omnia quæ ad appetitum sensitivæ partis pertinent, manifeste cum transmutatione aliqua corporis fiunt; unde et passiones animæ dicuntur.

Ex quibus sequitur quod nec ipsum movere sit operatio animæ sensitivæ absque organo. Non enim movet anima brutalis nisi per sensum et appetitum; nam virtus quæ dicitur exequens motum facit membra esse obedientia imperio appetitus; unde magis sunt virtutes perficientes corpus ad moveri quam virtutes moventes. Sic igitur patet quod nulla ope-

ratio animæ brutalis potest esse absque corpore ; ex quo de necessitate concludi potest quod anima brutalis cum corpore intereat.

CAPUT LXXXIII.

QUOD ANIMA HUMANA NON INCIPIAT CUM CORPORE, SED FUERIT AB ÆTERNO.

Sed quia eædem res inveniuntur et esse incipere et finem essendi habere, potest alicui videri quod, ex quo anima humana finem essendi non habet, nec principium essendi habuerit, sed fuerit semper : quod quidem videtur his rationibus posse probari.

Nam id quod nunquam esse desinet habet virtutem ut sit semper. Quod autem habet virtutem ut sit semper, nunquam de eo verum est dicere non esse ; quia quantum se extendit virtus essendi, tantum res durat in esse. Omne autem quod incepit esse, est aliquando verum dicere non esse. Quod igitur nunquam desinet esse, nec esse aliquando incipiet.

Adhuc, veritas intelligibilium sicut est incorruptibilis, ita, quantum est de se, est etiam æterna ; est enim necessaria. Omne autem necessarium est æternum, quia quod necesse est esse impossibile est non esse. Ex incorruptibilitate autem veritatis intelligibilis, ostenditur anima secundum esse incorruptibilis. Pari ergo ratione ex ejus æternitate potest probari animæ æternitas.

Amplius, illud non est perfectum cui plurimæ suarum partium principalium desunt. Patet autem principales partes universi esse intellectuales substantias, in quarum genere ostensum est supra (c. 68) esse animas humanas. Si igitur quotidie de novo tot animæ humanæ esse incipiant quod homines nascuntur, patet quotidie universo plurimas principalium suarum partium addi et plurimas ei deesse. Sequitur igitur universum esse imperfectum ; quod est impossibile.

Adhuc, etiam quidam argumentantur ex auctoritate sacræ Scripturæ. Dicitur enim quod *complevit Deus die septimo opus suum quod fecerat : et requievit die septimo ab universo opere quod patrarat* (Gen., II, 2). Hoc autem non esset, si quotidie novas animas faceret. Non igitur animæ humanæ esse incipiunt, sed a principio mundi fuerunt.

Propter has autem et similes rationes, quidam, æternitatem mundi ponentes, dixerunt animam humanam, sicut est incorruptibilis, ita etiam et ab æterno fuisse ; unde qui posuerunt animas humanas in sua multitudine esse immortales, scilicet platonici, posuerunt easdem ab æterno fuisse, et nunc quidem corporibus uniri, nunc autem a corporibus absolvi, ac vicissitudine secundum determinata annorum curricula observata.

Qui vero posuerunt animas humanas esse immortales secundum aliquid unum quod ex omnibus hominibus manet post mortem, posuerunt hoc ipsum unum ab æterno fuisse, sive hoc sit intellectus agens tantum, ut posuit Alexander, sive cum eo etiam intellectus possibilis, ut posuit Averrhoes. Hoc etiam videntur sonare et Aristotelis verba ; nam, de intellectu loquens, dicit (*De anima*, III, text. comm. 29) ipsum non solum incorruptibilem, sed etiam perpetuum esse.

Quidam vero catholicam fidem profitentes, platonicorum doctrinis imbuti, viam mediam tenuerunt. Quia enim, secundum fidem catholicam, nihil est æternum præter Deum, humanas quidem animas æternas non posuerunt, sed eas cum mundo sive potius ante mundum visibilem creatas esse, et tamen eas de novo corporibus alligari. Quam quidem positionem primus inter christianæ fidei professores Origenes (Περὶ Ἀρχ., l. I, c. 7 et iseq.) posuisse invenitur, et post eum plures ipsum sequentes ; quæ qudem opinio usque hodie apud hæreticos manet, quorum Manichæi

eas etiam æternas asserunt cum Platone, et eas de corpore ad corpus transire.

Sed de facili ostendi potest præmissas positiones non esse veritate subnixas. Quod enim non sit unus omnium intellectus possibilis neque agens, jam supra (c. 73 et 76) est ostensum. Unde restat contra istas positiones procedere quæ dicunt plures animas esse hominum, et tamen ponunt eas ante corpora exstitisse, sive ab æterno, sive a mundi constitutione ; quod quidem videtur inconveniens his rationibus.

Ostensum est enim supra (c. 57) animam uniri corpori ut formam et actum ipsius. Actus autem, licet sit naturaliter prior potentia, tamen, in eodem, tempore est posterior; movetur enim aliquid de potentia in actum. Prius igitur fuit semen, quod quidem est potentia vivum, quam esset anima, quæ est actus vitæ.

Adhuc, unicuique formæ naturale est propriæ materiæ uniri; alioquin constitutum ex forma et materia esset aliquid præter naturam. Prius autem attribuitur unicuique quod convenit ei secundum naturam quam quod convenit ei præter naturam; quod enim convenit alicui præter naturam, inest ei per accidens; quod autem convenit ei secundum naturam, inest ei per se : quod autem per accidens est, semper posterius est eo quod est per se. Animæ igitur prius convenit esse unitam corpori quam esse a corpore separatam. Non est igitur creata ante corpus cui unitur.

Amplius, omnis pars a suo toto separata est imperfecta. Anima autem, quum sit forma, ut probatum est (c. 47), est pars speciei humanæ. Igitur, exsistens per se absque corpore, est imperfecta. Perfectum autem est prius imperfecto, in rerum naturalium ordine. Non igitur competit naturæ ordini quod anima fuerit prius creata corpore exuta, quam corpori unita.

Amplius, si animæ sunt creatæ absque corporibus, quærendum est quomodo sint corporibus unitæ. Aut enim hoc fuit violenter, aut per naturam.

Si autem violenter (omne autem violentum est contra naturam), unio igitur animæ ad corpus est præter naturam; homo igitur, qui ex utroque componitur, est quid innaturale; quod patet esse falsum. Præterea, substantiæ intellectuales altioris ordinis sunt quam corpora cœlestia; in corporibus autem cœlestibus, nihil invenitur violentum neque contra naturam; multo igitur minus in substantiis intellectualibus.

Si autem naturaliter animæ sunt corporibus unitæ, naturaliter igitur animæ in sui creatione appetierunt corporibus uniri. Appetitus autem naturalis statim prodit in actum, nisi sit aliquid impediens, sicut patet in motu gravium et levium; natura enim semper uno modo operatur. Statim ergo a principio suæ creationis, fuissent corporibus unitæ, nisi esset aliquid impediens. Sed omne impediens executionem naturalis appetitus, est violentiam inferens. Per violentiam igitur fuit quod animæ essent aliquo tempore a corporibus separatæ; quod est inconveniens, tum quia in illis substantiis non potest esse aliquid violentum, ut supra ostensum est, tum quia violentum et quod est contra naturam, quum sit per accidens, non potest esse prius eo quod est secundum naturam, neque totam speciem consequens. Præterea, quum unumquodque naturaliter appetat suam perfectionem, materiæ est appetere formam, et non e converso. Anima autem comparatur ad corpus sicut forma ad materiam, ut supra (c. 57 et 65) ostensum est. Non igitur unio animæ ad corpus fit per appetitum animæ, sed magis per appetitum corporis.

Si autem dicatur quod utrumque est animæ naturale, scilicet uniri corpori et esse a corpore separatam pro diversis temporibus, hoc videtur esse impossibile, quia ea quæ naturaliter variantur circa subjectum sunt accidentia, sicut juventus et senectus. Si igitur uniri corpori et separari a corpore naturaliter circa animam varietur, erit accidens animæ corpori uniri; et sic ex hac unione homo constitutus non erit ens per se, sed per accidens.

Præterea, omne illud cui accidit alteritas aliqua secundum diversitatem temporum, est subjectum cœlesti motui, quem sequitur totus temporis cursus. Substantiæ autem intellectuales et incorporeæ, inter quas sunt animæ separatæ, excedunt totum ordinem corporis; unde non possunt esse subjectæ cœlestibus motibus. Impossibile est igitur quod secundum diversa tempora naturaliter uniantur quandoque et separentur quandoque, vel naturaliter nunc hoc nunc illud appetant.

Si autem dicatur quod neque per violentiam neque per naturam corporibus uniuntur, sed spontanea voluntate, hoc esse non potest. Nullus enim vult in statum pejorem venire nisi deceptus. Anima autem separata est altioris status quam corpori unita, et præcipue secundum platonicos, qui dicunt quod ex unione corporis patitur oblivionem eorum quæ prius scivit, et retardatur a contemplatione puræ veritatis. Non igitur volens corpori unitur nisi decepta. Deceptionis autem nulla causa in ea potest exsistere, quum ponatur secundum eos scientiam omnium habere. Nec posset dici quod judicium ex universali causa procedens in particulari eligibili subvertatur propter passiones, sicut accidit incontinentibus; quia passiones hujusmodi non sunt absque corporali transmutatione; unde non possunt esse in anima separata. Relinquitur igitur quod anima, si fuisset ante corpus, non uniretur corpori propria voluntate.

Præterea, omnis effectus procedens ex concursu duarum voluntatum ad invicem non ordinatarum est effectus casualis; sicut patet quum aliquis, intendens emere, obviat in foro creditori illuc non ex condicto venienti. Voluntas autem patris generantis, ex qua dependet generatio corporis, non habet ordinem cum voluntate animæ separatæ uniri volentis. Quum igitur absque utraque voluntate unio corporis et animæ fieri non possit, sequitur quod sit casualis; et ita generatio hominis non est a natura, sed a casu; quod patet esse falsum, quum sit ut in pluribus.

Si autem rursus dicatur quod nec ex natura nec ex propria voluntate anima corpori unitur, sed ex divina ordinatione, hoc etiam non videtur conveniens, si animæ ante corpora fuerunt creatæ. Unumquodque enim Deus instituit secundum convenientem modum suæ naturæ; unde et de singulis creatis dicitur : *Vidit Deus quod esset bonum* (Gen., I, 10 et seq.), et simul de omnibus : *Viditque cuncta quæ fecerat, et erant valde bona* (Ibid., 31). Si igitur animas creavit a corporibus separatas, oportet dicere quod hic modus essendi sit convenientior naturæ earum. Non est autem ad ordinationem divinæ bonitatis pertinens res ad inferiorem statum reducere, sed magis ad meliorem promovere. Non igitur ex divina ordinatione factum fuisset quod anima corpori uniretur.

Præterea, non pertinet ad ordinem divinæ sapientiæ, cum superiorum detrimento, ea quæ sunt infima nobilitare. Infima autem in rerum ordine sunt corpora generabilia et corruptibilia. Non igitur fuisset conveniens ordini divinæ sapientiæ, ad nobilitandum humana corpora, animas præexistentes eis unire, quum hoc sine detrimento earum esse non possit, ut ex dictis patet.

Hoc autem Origenes considerans, quum poneret animas humanas a principio fuisse creatas, dixit quod ordinatione divina animæ corporibus sunt unitæ, sed in earum pœnam; nam ante corpora eas peccasse existimavit, et pro quantitate peccati corporibus nobilioribus vel minus nobilibus eas unitas esse, quasi quibusdam carceribus inclusas.

Sed hæc positio stare non potest.

Pœna enim bono naturæ adversatur, et ex hoc dicitur mala. Si igitur unio animæ et corporis est quoddam pœnale, non est bonum naturæ; quod est impossibile; est enim intentum per naturam, nam ad hoc naturalis generatio terminatur. Et iterum sequeretur quod esse hominem non esset bonum secundum naturam, quum tamen dicatur post hominis creationem : *Viditque Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona* (Gen., I, 31).

Præterea, ex malo non provenit bonum nisi per accidens. Si igitur,

propter peccatum animæ separatæ, hoc constitutum est quod anima corpori uniatur, quum hoc sit quoddam bonum, per accidens erit. Casuale igitur fuit quod homo fieret; quod derogat divinæ Sapientiæ, de qua dicitur : *Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti* (Sap., XI, 21).

Adhuc autem et hoc repugnat apostolicæ doctrinæ manifeste; dicitur enim de Jacob et Esau quod, *quum nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent aut mali..., dictum est quia major serviet minori* (Rom., IX, 11, 12 et 13). Non igitur, antequam hoc verbum diceretur, aliquid eorum animæ peccaverant, quum tamen hoc post eorum conceptionem dictum fuerit, ut patet (Gen., XXV, 23).

Sunt autem supra, quum de distinctione rerum ageretur, plura contra Origenis positionem inducta, quæ etiam hic possent assumi; et ideo, eis prætermissis, ad alia transeundum est.

Item, necesse est dicere quod anima humana aut indigeat sensibus aut non. Videtur autem manifeste, per id quod experimur, quod indigeat sensibus; quia qui caret sensu aliquo non habet scientiam de sensibilibus quæ cognoscuntur per sensum illum; sicut cæcus natus nullam scientiam habet nec aliquid intelligit de coloribus. Et præterea, si non sunt necessarii humanæ animæ sensus ad intelligendum, non inveniretur in homine aliquis ordo sensitivæ et intellectivæ cognitionis : cujus contrarium experimur; nam ex sensibus fiunt in nobis memoriæ ex quibus experimenta de rebus accipimus, per quæ ad comprehendendum universalia scientiarum et artium principia pervenimus. Si ergo anima humana ad intelligendum sensibus indiget (natura autem nulli deficit in necessariis ad propriam operationem explendam, sicut animalibus habentibus animam sensitivam et motivam dat convenientia organa sensus et motus), non fuisset anima humana sine necessariis adminiculis sensuum instituta. Sensus autem non operantur sine organis corporeis, ut ex dictis (c. 57 et 78) patet. Non igitur fuit instituta anima sine corporeis organis. Si autem anima humana non indiget sensibus ad intelligendum et propter hoc dicitur absque corpore fuisse creata, oportet dici quod, antequam corpori uniretur, omnium scientiarum veritates intelligebat per seipsam; quod platonici concesserunt, dicentes ideas, quæ sunt formæ rerum intelligibiles separatæ, secundum Platonis sententiam (in *Timæo*), causam scientiæ esse; unde anima separata, quum nullum impedimentum adesset, plenarie omnium scientiarum cognitionem accipiebat. Oportet igitur dicere quod, dum corpori unitur, quum inveniatur ignorans, oblivionem præhabitæ scientiæ patiatur; quod etiam platonici confitentur, hujus rei signum esse dicentes quod quilibet, quantumcumque ignoret, ordinate interrogatus de his quæ in scientiis traduntur, veritatem respondet; sicut quum aliquis cuidam jam oblito aliquorum quæ prius scivit seriatim proponit ea quæ prius fuerat oblitus, in eorum memoriam ipsum reducit; ex quo etiam sequebatur quod addiscere non esset aliud quam reminisci. Sic igitur ex hac positione de necessitate concluditur (in *Menone*) quod unio corporis et animæ præstet intelligentiæ animæ impedimentum. Nulli autem rei natura adjungit aliquid per quod sua operatio impediatur, sed magis ea per quæ fiat convenientior. Non igitur erit unio corporis et animæ naturalis, et sic homo non erit res naturalis, nec ejus generatio naturalis; quæ patent esse falsa.

Præterea, ultimus finis rei cujuslibet est id ad quod res pervenire nititur per suas operationes. Sed per omnes proprias ordinatas operationes et rectas homo pervenire nititur in veritatis contemplationem; nam operationes virtutum activarum sunt quædam præparationes et dispositiones ad virtutes contemplativas. Finis igitur hominis est pervenire ad veritatis contemplationem. Propter hoc igitur anima est unita corpori; quod est esse hominem. Non igitur, per hoc quod unitur corpori, scientiam habitam perdit; sed magis ei unitur ut scientiam acquirat.

Item, si aliquis, scientiarum ignarus, de his quæ ad scientias pertinent

interrogetur, non respondebit veritatem nisi de universalibus principiis, quæ nullus ignorat, sed sunt ab omnibus eodem modo et naturaliter cognita; postmodum autem ordinate interrogatus, respondebit veritatem de his quæ sunt propinqua principiis, habito respectu ad principia; et sic deinceps, quousque veritatem primorum principiorum ad ea de quibus interrogatur applicare potest. Ex hoc igitur manifeste apparet quod, per principia prima, in eo qui interrogatur causatur cognitio de novo. Non igitur prius habitæ notitiæ reminiscitur.

Præterea, si ita esset animæ naturalis cognitio conclusionum sicut principiorum, eadem esset scientia apud omnes de conclusionibus sicut de principiis; quia quæ sunt naturalia sunt eadem apud omnes. Non est autem eadem scientia apud omnes de conclusionibus, sed solum de principiis. Patet igitur quod cognitio principiorum est nobis naturalis, non autem conclusionum. Quod autem non est naturale nobis acquirimus per id quod est naturale, sicut etiam in exterioribus per manus instituimus omnia artificialia. Non ergo conclusionum scientia est in nobis nisi ex principiis acquisita.

Adhuc, quum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportebit esse naturaliter unum objectum, sicut visus colorem et auditus sonum. Intellectus igitur, quum sit una vis, est ejus unum naturale objectum, cujus per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita, sicut sub colore comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibiles; quod non est aliud quam ens. Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens et ea quæ sunt per se entis in quantum hujusmodi; in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut non esse simul affirmare et negare, et alia hujusmodi. Hæc igitur sola principia intellectus noster naturaliter cognoscit, conclusiones autem per ipsa, sicut per colorem cognoscit visus omnia sensibilia, tam communia quam sensibilia per accidens.

Præterea, id quod per sensum in nobis acquiritur non infuit animæ ante corpus. Sed ipsorum principiorum cognitio in nobis ex sensibilibus causatur; nisi enim aliquod totum sensu percepissemus, non possemus intelligere quod totum esset majus parte, sicut nec cæcus natus aliquid percipit de coloribus. Ergo nec ipsorum principiorum cognitio affuit animæ ante corpus; multo igitur minus aliorum. Non igitur firma est Platonis ratio, quod anima fuit antequam uniretur corpori.

Item, si omnes animæ præexstiterunt corporibus quibus uniuntur, consequens videtur quod eadem anima, secundum vicissitudinem temporum, diversis corporibus uniatur; quod quidem aperte consequitur ponentes æternitatem mundi. Si enim generatio hominum est sempiterna, oportet infinita corpora humana generari et corrumpi, secundum totum temporis decursum. Aut ergo oportebit dicere animas præexstitisse actu infinitas, si singulæ animæ singulis corporibus uniuntur; aut oportebit dicere, si animæ sunt finitæ, quod eædem uniantur nunc his nunc illis corporibus. Idem autem videtur sequi, si ponantur animæ præfuisse corporibus, quum et hæc generatio non sit æterna. Etsi enim ponatur humana generatio non semper fuisse, tamen nulli dubium est quin, secundum naturam, in infinitum possit durare; sic enim est unusquisque naturaliter institutus, nisi per accidens impediatur, ut, sicut est ab alio generatus, ita possit alium generare. Hoc autem est etiam impossibile, si, animabus existentibus finitis, una pluribus corporibus uniri non possit; unde et plures ponentium animas ante corpora ponunt transitum animæ de corpore in corpus. Hoc autem est impossibile. Non igitur animæ ante corpora præexstiterunt.

Quod autem sit impossibile unam animam diversis corporibus uniri, sic patet.

Animæ enim humanæ non differunt specie ab invicem, sed numero

solo; alioquin et homines specie differrent. Differentia autem secundum numerum inest secundum principia materialia. Oportet igitur diversitatem animarum humanarum secundum aliquid materiale sumi; non autem ita quod ipsius animæ sit materia pars; ostensum est enim supra (c. 50) quod est substantia intellectualis, et quod nulla talis substantia materiam habet. Relinquitur ergo quod, secundum ordinem ad diversas materias quibus animæ uniuntur, diversitas et pluralitas animarum sumatur eo modo quo supra dictum est. Si igitur sunt diversa corpora necesse est quod habeant diversas animas sibi unitas; non igitur una pluribus unitur.

Adhuc, ostensum est supra (c. 57) animam uniri corpori ut formam. Formas autem oportet esse propriis materiis proportionatas, quum se habeant ad invicem sicut potentia et actus; proprius autem actus propriæ potentiæ respondet. Non ergo una anima pluribus corporibus unitur.

Amplius, virtutem motoris oportet esse suo mobili proportionatam; non enim quæcumque virtus movet quodcumque mobile. Anima autem, etsi non sit forma corporis, non tamen potest dici quod non sit motor ipsius; animatum autem ab inanimato distinguimus sensu et motu. Oportet igitur secundum diversitatem corporum esse diversitatem animarum.

Item, in his quæ generantur et corrumpuntur, impossibile est per generationem reiterari idem numero; quum enim generatio et corruptio sit motus in substantiam in his quæ generantur et corrumpuntur, non manet substantia eadem, sicut manet in his quæ secundum locum moventur. Sed si una anima diversis corporibus generatis unitur successive, redibit idem numero homo per generationem; quod secundum Platonem de necessitate sequitur, qui dixit hominem esse animam corpore indutam. Sequitur etiam et in aliis quibuscumque; quia, quum unitas rei sequatur formam sicut et esse, oportet quod illa sint idem numero quorum est forma numero una. Non igitur est possibile unam animam diversis corporibus uniri; ex quo etiam sequitur quod nec animæ fuerunt ante corpora.

Huic autem veritati catholicæ fidei sententia concordat; dicitur enim: *Qui finxit singillatim corda eorum* (Psal. XXXII, 15), quia scilicet unicuique seorsum proprie Deus animam fecit; non autem simul omnes creavit, nec unam diversis corporibus adjunxit.

Hinc etiam in libro *De ecclesiasticis dogmatibus* (c. 14) dicitur: *Animas hominum* (credimus) *non esse ab initio inter cæteras intellectuales naturas, nec simul creatas, sicut Origenes* (Περὶ ἀρχῶν, I, 7) *fingit.*

CAPUT LXXXIV.

SOLUTIO RATIONUM CONTRA SUPERIOREM CONCLUSIONEM.

Rationes autem quibus probatur animas ab æterno fuisse vel saltem corporibus præexstitisse, facile est solvere.

Quod enim primo dicitur, animam habere virtutem ut sit semper, concedi oportet. Sed sciendum quod virtus et potentia rei non se extendit ad id quod fuit, sed ad id quod est vel erit; unde et in præteritis possibilitas locum non habet. Non igitur, ex hoc quod anima habet virtutem ut sit semper, potest concludi quod semper fuerit, sed quod semper erit.

Præterea, ex virtute non sequitur id ad quod est virtus, nisi præsupposita virtute. Quamvis igitur anima habeat virtutem ut sit semper, non tamen potest concludi quod anima sit semper, nisi postquam hanc virtutem accepit. Si autem sumatur quod hanc virtutem ab æterno habuerit, erit petitum id quod oportebit probari, scilicet quod fuerit ab æterno.

Quod vero objicitur de æternitate veritatis quam intelligit anima, considerare oportet quod intellectæ veritatis æternitas potest intelligi dupliciter : uno modo, quantum ad id quod intelligitur ; alio modo, quantum ad id quo intelligitur. Et si quidem veritas intellecta sit æterna quantum ad id quod intelligitur, sequetur æternitas rei quæ intelligitur, non autem intelligentis. Si autem veritas intellecta sit æterna quantum ad id quo intelligitur, sequetur intelligentem animam esse æternam. Sic autem veritas intellecta non est æterna, sed primo modo; ex præmissis enim patet species intelligibiles, quibus anima nostra intelligit veritatem, de novo nobis advenire ex phantasmatibus per intellectum agentem. Unde non potest concludi quod anima sit æterna, sed quod veritates intellectæ fundentur in aliquo æterno. Fundatur autem in ipsa prima veritate, sicut in causa universali contentiva omnis veritatis. Ad hoc autem æternum comparatur anima, non sicut subjectum ad formam, sed sicut res ad proprium finem; nam verum est bonum intellectus, et finis ipsius. Ex fine autem argumentum accipere possumus de rei duratione, sicut et de initio rei argumentari possumus per causam agentem ; quod enim est ordinatum ad finem sempiternum, oportet esse capax perpetuæ durationis. Unde potest probari ex æternitate veritatis intelligibilis immortalitas animæ, non autem ejus æternitas.

Quod vero non possit probari ex æternitate agentis, patet ex his quæ supra (c. 31 et seq.) dicta sunt, quum de æternitate creaturarum quæreretur.

Quod etiam tertio objicitur de perfectione universi, necessitatem non habet. Universi enim perfectio attenditur quantum ad species, non quantum ad individua; quum continue universo plurima individua addantur præexistentium specierum. Animæ autem humanæ non sunt diversæ secundum speciem, sed solum numero, ut probatum est (c. 75). Unde non repugnat perfectioni universi si animæ de novo creentur.

Ex quo etiam patet solutio ad id quod quarto objicitur. Similiter enim dicitur quod Deus consummavit opera sua, et quod requievit ab omni opere quod patrarat. Sicut ergo consummatio sive perfectio creaturarum secundum species consideratur, et non secundum individua, ita quies Dei est intelligenda secundum cessationem a novis speciebus condendis, non autem a novis individuis quorum similia secundum speciem præcesserunt; et sic, quum omnes animæ humanæ sint unius speciei sicut et omnes homines, non repugnat prædictæ quieti si Deus quotidie novas animas creat.

Sciendum autem est quod ab Aristotele non invenitur dictum quod intellectus humanus sit æternus; quod tamen dicere consuevit in his quæ secundum suam opinionem semper fuerunt. Dicit autem ipsum esse perpetuum; quod quidem potest dici de his quæ semper erunt, etiamsi non semper fuerint; unde, quum animam intellectivam a conditione aliarum formarum exciperet (Metaphys., XII, text. comm. 17), non dixit quod hæc forma fuerit ante materiam (quod tamen Plato de ideis dicebat, et sic videbatur conveniens materiæ in qua loquebatur ut aliquid tale de anima diceret), sed dixit quod manet post corpus.

CAPUT LXXXV.

QUOD ANIMA NON EST DE SUBSTANTIA DEI.

Ex his etiam patet animam non esse de substantiâ Dei,

Ostensum est enim supra (l. I, c. 15) divinam substantiam esse æternam, nec aliquid ejus de novo incipere. Animæ autem humanæ non fuerunt ante corpora, ut ostensum est (c. 83). Non igitur anima potest se de substantia divina.

Amplius, ostensum est supra (l. I, c. 27) quod Deus nullius rei forma esse potest. Anima autem humana est forma corporis, ut ostensum est (c. 57 et 68 et infra). Non igitur est de substantia divina.

Præterea, omne illud ex quo fit aliquid est in potentia ad id quod fit ex eo. Substantia autem Dei non est in potentia ad aliquid, quum sit purus actus, ut supra (l. I, c. 16) ostensum est. Impossibile est igitur quod ex substantia Dei fiat anima vel quodcumque aliud.

Adhuc, illud ex quo fit aliud aliquo modo mutatur : Deus autem est omnino immobilis, ut supra (l. I, c. 14) probatum est. Impossibile est igitur quod ex eo aliquid fieri possit.

Amplius, in anima manifeste apparet variatio secundum scientiam et virtutem et eorum opposita. Deus autem est omnino invariabilis et per se et per accidens. Non igitur anima potest esse de divina substantia.

Item, supra ostensum est (l. I, c. 16) quod Deus est actus purus, in quo nulla potentialitas invenitur. In anima autem humana invenitur et potentia et actus; est enim in ea intellectus possibilis, qui est potentia ad omnia intelligibilia, et intellectus agens, ut ex supradictis (c. 76 et seq.) patet. Non est igitur anima humana de natura divina.

Item, quum substantia divina sit omnino impartibilis, non potest aliquid substantiæ ejus esse anima, nisi sit tota substantia ejus. Substantiam autem divinam est impossibile esse nisi unam, ut supra (l. I, c. 42) ostensum est. Sequitur igitur quod omnium hominum sit tantum anima una, quantum ad intellectum; et hoc supra (c. 75) improbatum est. Non est igitur anima de substantia divina.

Videtur autem hæc opinio ex triplici fonte processisse.

Quidam enim posuerunt nullam substantiam incorpoream esse; unde nobilissimum corporum Deum esse dicebant, sive hoc esset aer, sive ignis, sive quodcumque aliud principium ponebant; et de natura hujusmodi corporis animam esse dicebant; nam omnes id quod ponebant principium, animæ attribuebant, ut patet per Aristotelem (*De anima*, I, text. comm. 19 et infra), et sic sequebatur animam esse de substantia divina. Et ex hac radice pullulavit positio Manichæi, qui existimavit Deum esse quamdam lucem corpoream per infinita spatia distensam, cujus quamdam particulam humanam animam esse dicebat. Hæc autem positio supra (l. I, c. 20) improbata est per hoc quod ostensum est Deum non esse corpus, et per hoc quod ostensum est (c. 49 et 65) animam humanam corpus non esse, nec aliquam intellectualem substantiam (esse corpus).

Quidam vero posuerunt intellectum omnium hominum esse unum, vel agentem tantum, vel agentem et possibilem simul, sicut supra (c. 76) dictum est; et, quia quamlibet substantiam separatam antiqui Deum esse dicebant, sequebatur animam nostram, id est intellectum quo intelligimus, esse divinæ naturæ; unde et a quibusdam nostri temporis christianæ fidei professoribus, ponentibus intellectum agentem separatum, dictum est expresse quod intellectus agens sit Deus. Hæc autem positio de unitate intellectus nostri supra (c. 73 et 75) improbata est.

Potuit autem ex ipsa similitudine animæ nostræ ad Deum hæc opinio nasci. Intelligere enim, quod maxime æstimatur proprium Dei, nulli substantiæ in mundo inferiori convenire invenitur nisi homini propter animam; unde videri potuit animam ad naturam divinam pertinere, et præsertim apud homines in quorum opinionibus erat firmatum quod anima hominis esset immortalis. Adhuc etiam coadjuvare videtur quod, postquam dictum est : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (Gen., I, 26), subditur : *Formavit Dominus Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ* (Ibid., II, 17). Ex quo quidam accipere voluerunt quod anima sit de natura divina; qui enim in faciem alterius inspirat, idem numero quod in ipso erat in alium emittit; et sic videtur Scriptura innuere quod aliquid divinum a Deo in hominem, ad ipsum vivificandum, immissum sit.

Sed similitudo prædicta non ostendit animam hominis esse aliquid substantiæ divinæ, quum in intelligendo defectum multipliciter patiatur; quod de Deo dici non potest. Unde hæc similitudo magis est indicativa cujusdam imperfectæ imaginis quam alicujus substantialitatis; quod etiam Scriptura innuit, quum dicit ad imaginem Dei hominem factum. Unde et inspiratio prædicta processum vitæ a Deo in hominem, secundum quamdam similitudinem, demonstrat, non secundum unitatem substantiæ; propter quod et in faciem spiritus vitæ dicitur inspiratus, quia, quum in hac parte corporis sint plurium sensuum organa sita, in ipsa facie evidentius vita monstratur. Sic igitur Deus inspirasse in faciem hominis spiraculum vitæ dicitur, quia spiritum vitæ homini dedit, non eum ex sua substantia decidendo; nam et qui corporaliter insufflat in faciem alicujus (unde videtur sumpta esse metaphora) aerem in faciem ejus impellit, non autem aliquam suæ substantiæ partem in ipsum emittit. (I part., q. xc, art. 1.)

CAPUT LXXXVI.

QUOD ANIMA HUMANA NON TRADUCATUR CUM SEMINE.

Ex præmissis autem ostendi potest quod anima humana non traducitur cum semine, quasi per coitum seminata.

Quorumcumque enim principiorum operationes non possunt esse sine corpore, nec eorum initium sine corpore esse potest; sic enim res habet esse sicut et operatur, quum unumquodque operetur in quantum est ens. E contrario vero, quorum principiorum operationes sine corpore sunt, generatio eorum non est per generationem corporis. Operatio autem animæ nutritivæ et sensitivæ non potest esse sine corpore, ut ex præmissis (c. 57 et 68) patet; operatio autem animæ intellectivæ non fit per organum corporeum ut supra (c. 69) habitum est. Igitur anima nutritiva et sensitiva per generationem corporis generantur, non autem anima intellectiva. Sed traductio seminis ad corporis generationem ordinatur. Igitur anima nutritiva et sensitiva esse incipiunt per seminis traductionem, non autem intellectiva.

Adhuc, si anima humana per traductionem seminis esse inciperet, hoc non posset esse nisi dupliciter : uno modo, ut intelligeretur esse in semine actu, quasi per accidens divisa ab anima generantis sicut semen dividitur a corpore, ut videmus in animalibus annulosis quæ decisa vivunt, in quibus est anima una in actu et multæ in potentia, diviso autem corpore animalis prædicti, in qualibet parte vivente incipit anima esse in actu; alio modo, ut intelligatur in semine esse virtus productiva animæ intellectivæ, ut sic anima intellectiva ponatur in semine, virtute, sed non actu. Primum autem horum est impossibile duplici ratione. Primo, quia, quum anima intellectiva sit perfectissima animarum et maximæ virtutis, ejus proprium perfectibile est corpus habens magnam diversitatem in organis per quæ possunt multiplices ejus operationes expleri; unde non potest esse quod fiat actu in semine deciso, quia nec etiam animæ brutorum perfectorum per decisionem multiplicantur, prout contingit in animalibus annulosis. Secundo, quia, quum intellectus, qui est propria et principalis virtus animæ intellectivæ, non sit alicujus partis corporis actus, non potest dividi per accidens secundum corporis divisionem; unde nec anima intellectiva. Secundum etiam est impossibile. Virtus enim activa quæ est in semine agit ad generationem animalis transmutando corpus; non enim aliter agere potest virtus quæ est in materia. Sed omnis forma quæ incipit esse per transmutationem materiæ habet esse a materia dependens; transmutatio enim materiæ reducit eam

de potentia in actum, et sic determinatur ad esse actu materiæ quod est per unionem formæ; unde, si per hoc etiam incipiat esse formæ, simpliciter esse formæ non erit nisi in hoc quod est uniri materiæ, et sic erit secundum esse a materia dependens. Si igitur anima humana producatur in esse per virtutem activam quæ est in semine, sequitur quod esse suum sit dependens a materia, sicut esse aliarum formarum materialium; cujus contrarium supra (c. 79) ostensum est. Nullo igitur modo anima intellectiva producitur in esse per seminis traductionem.

Amplius, omnis forma quæ educitur in esse per materiæ transmutationem est forma educta de potentia materiæ; hoc enim est materiam transmutari, de potentia in actum educi. Anima autem intellectiva non potest educi de potentia materiæ; jam enim supra (c. 68) ostensum est quod ipsa anima intellectiva excedit totum posse materiæ, quum habeat aliquam operationem absque materia, ut supra (c. 69) ostensum est. Non igitur anima intellectiva in esse educitur per transmutationem materiæ, et sic neque per actionem virtutis quæ est in semine.

Præterea, nulla virtus activa agit ultra suum genus. Sed anima intellectiva excedit totum genus corporeum, quum habeat operationem super omnia corpora elevatam, quæ est intelligere. Nulla igitur virtus corporea potest producere animam intellectivam. Sed omnis actio virtutis quæ est in semine est per aliquam corpoream virtutem; agit enim virtus formativa, mediante triplici calore, scilicet ignis, cœli, et calore animæ. Non igitur potest produci in esse anima intellectiva per virtutem quæ est in semine.

Præterea, ridiculum est dicere aliquam intellectualem substantiam vel per divisionem corporis dividi vel etiam ab aliqua virtute corporea produci. Sed anima humana est quædam intellectualis substantia, ut supra (c. 68) ostensum est. Non igitur potest dici quod dividatur per divisionem seminis, neque quod producatur in esse a virtute activa quæ est in semine; et sic nullo modo per seminis traductionem anima humana incipit esse.

Præterea, si generatio alicujus est causa quod aliquid sit, corruptio ejus erit causa quod illud esse desinat. Corruptio autem corporis non est causa quod anima humana esse desinat, quum sit immortalis, ut supra (c. 79) ostensum est. Neque igitur generatio corporis est causa quod anima incipiat esse. Sed traductio seminis est causa propria generationis corporis. Non est igitur traductio seminis causa generationis animæ in esse.

Per hoc autem excluditur error Appollinaris et sequacium ejus, qui dixerunt, teste Gregorio Nysseno (*De philos.,* l. II, c. 6), animas ab animabus generari sicut a corporibus corpora. (I part., q. CXVIII, art. 1.)

CAPUT LXXXVII.

QUOD ANIMA HUMANA PRODUCATUR IN ESSE A DEO PER CREATIONEM.

Ex his autem quæ dicta sunt ostendi potest quod solus Deus animam humanam in esse producit.

Omne enim quod in esse producitur, vel generatur per se aut per accidens, vel creatur. Anima autem humana non generatur per se, quum non sit composita ex materia et forma, ut supra (c. 50 et seq.) ostensum est; neque generatur per accidens; quum enim sit forma corporis, generaretur per corporis generationem quæ est ex virtute activa seminis, quod improbatum est (c. 86). Quum ergo anima humana de novo esse incipiat (non enim est æterna nec præexistit corpori, ut supra [c. 83] ostensum est), relinquitur quod exeat in esse per creationem. Ostensum est autem

supra (c. 21) quod solus Deus potest creare. Solus igitur ipse animam humanam in esse producit.

Amplius, omne illud cujus substantia non est suum esse, habet sui esse auctorem, ut supra (c. 15) ostensum est. Anima autem humana non est suum esse; hoc enim solius Dei est. Habet igitur causam activam sui esse. Sed quod per se habet esse per se etiam agitur; quod vero non habet esse per se, sed solum cum alio, non per se fit, sed alio facto, sicut forma ignis fit igne generato. Anima autem humana hoc habet proprium, inter alias formas, quod est in suo esse subsistens, et esse quod est sibi proprium corpori communicat. Anima igitur per se habet suum fieri, præter modum aliarum formarum quæ fiunt per accidens compositis factis. Sed, quum anima humana non habeat materiam partem sui, non potest fieri ex aliquo sicut ex materia. Relinquitur ergo quod ex nihilo fiat, et sic creetur. Quum igitur creatio sit opus proprium Dei, ut supra (c. 21) ostensum est, sequitur quod a solo Deo immediate creatur.

Adhuc, eorum quæ sunt unius generis est idem modus prodeundi in esse, ut supra (c. 16) probatum est. Anima autem est de genere substantiarum intellectualium, quæ non possunt aliter intelligi prodire in esse nisi per viam creationis. Anima igitur humana exit in esse per creationem a Deo.

Item, quidquid producitur in esse ab aliquo agente acquirit ab ipso vel aliquid quod est principium essendi in tali specie vel ipsum esse absolutum. Anima autem non potest sic produci in esse quod acquiratur ei aliquid quod sit principium essendi, sicut contingit in rebus compositis ex materia et forma, quæ generantur per hoc quod acquirunt formam in actu; non enim habet anima aliquid in seipsa quod sit sibi principium essendi, quum sit substantia simplex, ut supra (c. 50 et seq.) ostensum est. Relinquitur igitur quod non producatur in esse ab aliquo agente, nisi per hoc quod consequitur ab ipso esse absolute. Ipsum autem esse est proprius effectus primi et universalis agentis; secunda enim agentia agunt per hoc quod imprimunt similitudines suarum formarum in rebus factis, quæ sunt formæ factorum. Anima igitur non potest produci in esse nisi a primo et universali agente, quod est Deus.

Præterea, finis rei respondet principio ejus; tunc enim res perfecta est quum ad primum principium pertingit vel per similitudinem vel quocumque modo. Finis autem animæ humanæ et ultima ejus perfectio est quod per cognitionem et amorem transcendat totum ordinem creaturarum, et pertingat ad primum principium, quod Deus est. Igitur a Deo habet proprie suæ originis principium.

Hoc etiam innuere videtur sacra Scriptura. Quum enim, de institutione aliorum animalium loquens, eorum animas aliis causis adscribat, utpote quum dicit: *Producant aquæ reptile animæ viventis* (Gen., I, 10), et similiter de aliis, ad hominem veniens, animam ejus a Deo creari ostendit dicens: *Formavit Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ* (Gen., II, 7).

Per hoc autem excluditur error ponentium animas ab angelis esse creatas. (I part., q. XC, art. 2.)

CAPUT LXXXVIII.

RATIONES CONTRA DETERMINATAM VERITATEM.

Sunt autem quædam quæ præmissis videntur esse adversa.

Quum enim homo sit animal, in quantum habet animam sensitivam, ratio autem animalis univoce homini et aliis animalibus conveniat, vide-

tur quod anima sensitiva hominis sit ejusdem generis cum animabus aliorum animalium. Quæ autem sunt unius generis eumdem modum habent procedendi in esse. Anima igitur sensitiva hominis, sicut et aliorum animalium, per virtutem quæ est in semine in esse procedit. Est autem idem secundum substantiam anima intellectiva et sensitiva in homine, ut supra (c. 58) ostensum est. Videtur igitur quod etiam anima intellectiva per virtutem seminis producatur.

Præterea, sicut docet Aristoteles (*De generat. anim.*, l. II, c. 3), prius tempore est fœtus animal quam homo. Sed quum est animal et non homo, habet animam sensitivam et non intellectivam; quam quidem sensitivam non est dubium ex virtute activa seminis produci, sicut et in cæteris animalibus contingit; illa autem met anima sensitiva est in potentia ut sit intellectiva, sicut illud animal est in potentia ut sit animal rationale; nisi forte dicatur quod anima intellectiva superveniens sit alia substantia, quod supra (c. 58) improbatum est. Videtur ergo quod substantia animæ intellectivæ sit ex virtute quæ est in semine.

Item, anima, quum sit forma corporis, unitur corpori secundum suum esse. Sed ad ea quæ sunt unum secundum esse terminatur una actio unius agentis; si enim sunt diversa agentia et per consequens diversæ actiones, sequetur quod sint facta diversa secundum esse. Oportet ergo unius agentis unam actionem terminari ad esse animæ et corporis. Constat autem quod corpus fit per actionem virtutis quæ est in semine. Ergo et ab eadem est anima quæ est ejus forma et non ab agente separato.

Amplius, homo generat sibi simile secundum speciem per virtutem quæ est in semine deciso. Omne autem agens univocum generat sibi simile in specie per hoc quod causat formam generati, a qua est ejus species. Anima igitur humana, a qua est species hominis, producitur ex virtute quæ est in semine.

Item, Appollinaris sic argumentatur: Quicumque dat complementum operi cooperatur agenti; sed si animæ creantur a Deo, ipse dat complementum generationi puerorum qui quandoque ex adulteris nascuntur; ergo Deus cooperat adulteris; quod sibi inconveniens videtur.

Inveniuntur autem, in libro qui Gregorio Nysseno adscribitur, quædam rationes ad hoc idem probandum. Argumentatur autem sic:

Ex anima et corpore fit unum, quod est homo unus; si igitur anima fiat prius quam corpus aut corpus prius quam anima, idem erit prius et posterius seipso, quod videtur impossibile; simul igitur fit corpus et anima. Sed corpus incipit fieri in decisione seminis. Ergo et per decisionem seminis anima in esse producitur.

Adhuc, imperfecta videtur esse operatio agentis qui non totam rem in esse producit, sed solum ejus alteram partem. Si igitur Deus animam in esse produceret, corpus vero virtute seminis formaretur, quæ duo sunt partes unius, scilicet hominis, utriusque operatio, scilicet Dei et seminativæ virtutis, imperfecta videretur; quod patet esse inconveniens. Ab una igitur et eadem causa producitur anima et corpus hominis. Constat autem corpus hominis produci virtute seminis. Ergo et anima.

Item, in omnibus quæ generantur ex semine, omnes partes rei generatæ simul comprehenduntur virtute in semine, licet actu non appareant; sicut videmus, in tritico aut in quolibet alio semine, quod herba, et culmus, et internodia, et fructus, et aristæ, virtute comprehenduntur in primo semine, et postea protenditur semen et dilatatur quadam consequentia naturali ad perfectionem, non assumens aliquid extrinsecum. Constat autem animam esse partem hominis. In semine igitur hominis, virtute continetur anima humana; non autem ex aliqua exteriori causa principium sumit.

Amplius, eorum quorum invenitur idem processus et terminus, oportet esse idem originis principium. Sed in generatione hominis idem processus corporis et animæ et idem terminus invenitur; secundum enim

quod figuratio et quantitas membrorum procedit, et animæ etiam operationes magis ac magis manifestantur; nam prius apparet operatio animæ sensitivæ, et tandem, corpore completo, operatio animæ intellectivæ. Ergo idem est principium animæ et corporis. Sed principium originis corporis est per decisionem seminis. Ergo est et principium originis animæ.

Adhūc, quod configuratur alicui, constituitur ex ratione ejus cui configuratur; sicut cera, quæ configuratur sigillo, accipit hanc configurationem ex impressione sigilli. Constat autem corpus hominis et cujuslibet animalis esse propriæ animæ configuratum; talis est enim organorum dispositio qualis competit ad operationes animæ per eas exercendas. Corpus igitur formatur ex actione animæ; unde etiam Aristoteles dicit (*De anima,* II, text. comm. 36) quod anima est efficiens causa corporis. Hoc autem non esset, nisi anima esset in semine; nam corpus per virtutem quæ est in semine constituitur. Est igitur anima humana in semine hominis, et ita ex decisione seminis originem habet.

Item, nihil vivit nisi per animam. Semen autem est vivum; quod patet ex tribus: primo quidem, quia a vivente deciditur; secundo, quia in semine apparet calor vitalis et operatio vitæ, quæ sunt rei viventis indicia; tertio, quia semina plantarum terræ mandata, nisi in se vitam haberent, ex terra, quæ est exanimis, non possent calescere ad vivendum. Est igitur anima in semine, et sic ex decisione seminis vitam habet et originem capit.

Amplius, si anima non est ante corpus, ut ostensum est (c. 83), neque incipit esse cum seminis decisione, sequitur quod prius formetur corpus et postea ei infundatur anima de novo creata. Sed si hoc est verum, sequitur ulterius quod anima sit propter corpus; quod enim est propter aliud, invenitur eo posterius, sicut vestimenta sunt propter hominem. Hoc autem est falsum; nam magis est corpus propter animam; finis enim semper nobilior est. Oportet igitur dicere quod anima simul cum decisione seminis oriatur.

CAPUT LXXXIX.

RESPONSIONES AD PRÆDICTA.

Ad faciliorem vero præmissarum rationum solutionem, præmittenda sunt quædam ad exponendum ordinem et processum generationis humanæ, et generaliter animalis.

Primo itaque sciendum est falsam esse opinionem quorumdam dicentium quod opera vitæ, quæ apparent in embryone ante ultimum complementum, non sunt ex aliqua anima vel virtute animæ in eo existente, sed ex anima matris. Si enim hoc esset verum, jam embryo non esset animal, quum omne animal ex anima et corpore constet. Operationes etiam vitæ non proveniunt a principio activo extrinseco, sed ab intranea virtute; in quo præcipue a non viventibus viventia videntur discerni, quorum est proprium movere seipsa. Quod enim nutritur assimilat sibi nutrimentum; unde oportet in nutrito esse virtutem nutritionis activam, quum agens sibi simile agat; et multo est hoc manifestius in operibus sensus; nam videre et audire convenit alicui per virtutem aliquam in ipso existentem, non in alio. Unde, quum embryo inveniatur nutriri ante ultimum complementum et etiam sentire, non potest hoc attribui animæ matris.

Nec tamen potest dici quod in semine, ab ipso principio, sit anima secundum suam essentiam completam, cujus tamen operationes non apparent propter organorum defectum. Nam, quum anima uniatur cor-

pori ut forma, non unitur nisi corpori cujus est proprie actus. Est autem anima actus corporis organici. Non est igitur ante organizationem corporis in semine anima actu, sed solum potentia sive virtute. Unde Aristoteles dicit (*De anima*, II, text. comm. 30) quod semen et fructus sic sunt potentia vitam habentia quod abjiciunt animam, id est anima carent, quum tamen id cujus anima est actus sit potentia vitam habens, non tamen abjiciens animam. Sequeretur etiam, si a principio anima esset in semine, quod generatio animalis esset solum per decisionem, sicut est, in animalibus annulosis, quod ex uno fiunt duo. Semen enim, si, statim quum est decisum, animam haberet, jam haberet formam substantialem. Omnis autem generatio substantialis præcedit formam substantialem, non eam sequitur; si quæ vero transmutationes formam substantialem sequuntur, non ordinantur ad esse generati, sed ab bene esse ipsius. Sic igitur generatio animalis compleretur in ipsa decisione seminis; omnes autem transmutationes sequentes essent ad generationem impertinentes. Sed adhuc magis est ridiculum, si hoc de anima rationali dicatur: tum quia impossibile est ut dividatur secundum divisionem corporis, ad hoc ut in deciso semine esset possit; tum quia sequeretur quod, in omnibus pollutionibus ex quibus conceptus non sequitur, nihilominus rationales animæ multiplicarentur.

Neque etiam dici potest (quod quidam dicunt) etsi a principio decisionis in semine non sit anima actu, sed virtute, propter, deficientiam organorum, tamen ipsammet virtutem seminis, quod est corpus organizabile, etsi non organizatum, esse proportionaliter semini animam in potentia, sed non actu; et, quia vita plantæ pauciora requirit organa quam vita animalis, primo semine sufficienter ad vitam plantæ organizato, ipsam prædictam virtutem fieri animam vegetabilem; deinde, organis magis perfectis et multiplicatis, eamdem perduci ut sit anima sensitiva; ulterius autem, forma organorum perfecta, eamdem animam fieri rationalem, non quidem per actionem virtutis seminis, sed ex influxu exterioris agentis; propter quod suspicantur Aristotelem dixisse (*De generat. anim.*) intellectum ab extrinseco esse. Secundum enim hanc positionem, sequeretur quod aliqua virtus eadem numero nunc esset anima vegetabilis tantum et postmodum anima sensitiva, et sic ipsa forma substantialis continue magis ac magis perficeretur; et ulterius sequeretur quod non simul, sed successive, educeretur forma substantialis de potentia in actum; et ulterius quod generatio esset motus continuus, sicut et alteratio; quæ omnia sunt impossibilia in natura.

Sequeretur etiam adhuc majus inconveniens, scilicet quod anima rationalis esset mortalis. Nihil enim formaliter alicui rei corruptibili adveniens facit ipsum esse incorruptibile per naturam; alias corruptibile mutaretur in incorruptibile; quod est impossibile, quum differant secundum genus, ut dicitur in decimo *Metaphysicorum* (text. comm. 26). Substantia autem animæ sensibilis, quum ponatur esse per accidens generata a corpore generato in processu prædicto, de necessitate est corruptibilis ad corruptionem corporis. Si igitur ipsamet sit rationalis, quodam lumine intrinsecus inducto, quod formaliter se habet ad ipsam (est enim sensitivum potentia intellectivum), de necessitate sequitur quod anima rationalis, corpore corrupto, corrumpitur; quod est impossibile, ut supra (c. 79) probatum est et fides catholica docet.

Non igitur ipsamet virtus quæ cum semine deciditur et dicitur formativa, est anima neque in processu generationis fit anima; sed, quum ipsa fundetur, sicut in proprio subjecto, in spiritu cujus est semen contentivum sicut quoddam spumosum, operatur formationem corporis, prout agit ex vi animæ patris cui attribuitur generatio sicut principali generanti, non ex vi animæ concepti, etiam postquam anima inest; non enim conceptum generat seipsum, sed generatur a patre. Et hoc patet discurrenti per singulas virtutes animæ. Non enim potest attribui animæ

embryonis, ratione virtutis generativæ : tum quia vis generativa non habet suam operationem nisi completo opere nutritivæ et augmentativæ quæ ei deserviunt, quum generare sit jam perfecti ; tum quia opus generativæ non ordinatur ad perfectionem ipsius individui, sed ad speciei conservationem. Nec etiam potest attribui virtuti nutritivæ, cujus opus est assimilare nutrimentum nutrito, quod hic non apparet ; non enim nutrimentum in processu formationis trahitur in similitudinem præexistentis, sed producitur ad perfectiorem formam et viciniorem similitudini patris. Similiter nec augmentativæ, ad quam non pertinet mutatio secundum formam, sed solum secundum quantitatem. De sensitiva autem et intellectiva patet quod non habent aliquod opus formationi tali appropriatum. Relinquitur igitur quod formatio corporis, præcipue quantum ad primas et principales partes, non est ab anima genita, nec a virtute formativa agente ex vi ejus, sed agente ex vi animæ generativæ patris, cujus opus est facere simile generanti secundum speciem. Hæc igitur vis formativa eadem manet in spiritu prædicto, a principio formationis usque in finem ; species tamen formati non manet eadem ; nam primo habet formam seminis, postea sanguinis, et sic inde quousque veniat ad ultimum complementum. Licet enim generatio simplicium corporum non procedat secundum ordinem, eo quod quodlibet eorum habet formam immediatam materiæ primæ, in generatione tamen corporum aliorum oportet esse generationum ordinem, propter multas formas intermedias inter primam formam elementi et ultimam formam ad quam generatio ordinatur ; et ideo sunt multæ generationes et corruptiones sese consequentes.

Nec est inconveniens si aliquid intermediorum generatur, et statim postmodum interrumpitur, quia intermedia non habent speciem completam, sed sunt ut via ad speciem ; et ideo non generantur ut permaneant, sed ut per ea ad ultimum generatum perveniatur. Nec est mirum si tota generationis transmutatio non est continua, sed sunt multæ generationes intermediæ, quia hoc etiam accidit in alteratione et augmento ; non enim est tota alteratio continua neque totum augmentum, sed solum motus localis est vere continuus, ut patet in octavo *Physicorum*. Quanto igitur aliqua forma est nobilior et magis distans a forma elementi, tanto oportet esse plures formas intermedias quibus gradatim ad formam ultimam veniatur, et per consequens plures generationes medias ; et ideo in generatione animalis et hominis, in quibus est forma perfectissima, sunt plurimæ formæ et generationes intermediæ, et per consequens corruptiones, quia generatio unius est corruptio alterius. Anima igitur vegetabilis, quæ primo inest quum embryo vivit vita plantæ, corrumpitur, et succedit anima perfectior quæ est nutritiva et sensitiva simul, et tunc embryo vivit vita animalis ; hac autem corrupta, succedit anima rationalis ab extrinseco immissa, licet præcedentes fuerint virtute seminis.

His igitur visis facile est respondere ad objecta.

Quod enim primo objicitur, oportere animam sensitivam eumdem modum originis in homine et in brutis habere, ex eo quod animal de eis univoce prædicatur, dicimus hoc necessarium non esse. Etsi enim anima sensitiva in homine et bruto conveniant secundum generis rationem, differunt tamen specie, sicut et ea quorum sunt formæ ; sicut enim animal quod est homo ab aliis animalibus specie differt per hoc quod est rationale, ita anima sensitiva hominis ab anima sensitiva bruti specie differt per hoc quod est etiam intellectiva. Anima igitur in bruto habet id quod est sensitivum tantum et per consequens nec esse nec ejus operatio supra corpus elevatur ; unde oportet quod simul cum generatione corporis generetur, et cum corruptione corrumpatur. Anima autem sensitiva in homine, quum habeat supra sensitivam naturam vim intellectivam, ex qua oportet quod ipsa substantia animæ sit secundum esse et operationem supra corpus elevata, neque per generationem corporis generatur

neque per ejus corruptionem corrumpitur. Diversus ergo modus originis in animabus prædictis non est ex parte sensitivi, ex quo sumitur ratio generis, sed ex parte intellectivi, ex quo sumitur differentia speciei ; unde non potest concludi diversitas generis, sed sola diversitas speciei.

Quod vero secundo objicitur, conceptum prius esse animal quam hominem, non ostendit rationalem animam cum semine propagari. Nam anima sensitiva, per quam animal erat, non manet, sed ei succedit anima quæ est simul sensitiva et intellectiva, ex qua est animal et homo simul, ut ex dictis patet.

Quod vero tertio objicitur, diversorum agentium actiones non terminari ad unum factum, intelligendum est de diversis agentibus non ordinatis. Si enim ordinata sint ad invicem, oportet eorum esse unum effectum ; nam causa agens prima agit in effectum causæ secundæ agentis, vehementius quam etiam ipsa causa secunda ; unde videmus quod effectus qui per instrumentum agitur a principali agente, magis proprie attribuitur principali agenti quam instrumento. Contingit autem quandoque quod actio principalis agentis pertingit ad aliquid in operato, ad quod non pertingit actio instrumenti ; sicut vis vegetativa ad speciem carnis perducit, ad quam non potest perducere calor ignis qui est ejus instrumentum, licet operetur disponendo ad eam, resolvendo et consumendo. Quum igitur omnis virtus naturæ activa comparetur ad Deum sicut instrumentum ad primum et principale agens, nihil prohibet, in uno et eodem generato quod est homo, actionem naturæ ad aliquid hominis terminari, et non ad totum quod fit actione Dei. Corpus igitur hominis formatur simul et virtute Dei quasi principalis agentis et primi, et etiam virtute seminis quasi agentis secundi ; sed actio Dei producit animam humanam, quam virtus seminis producere non potest, sed disponit ad eam.

Unde patet solutio ad quartum. Sic enim homo sibi simile in specie generat, in quantum virtus seminis ejus dispositive operatur ad ultimam formam, ex qua homo speciem sortitur.

Deum vero adulteris cooperari in actione naturæ, nihil est inconveniens. Non enim natura adulterorum mala est, sed voluntas ; actio autem quæ est ex virtute seminis ipsorum est naturalis, non voluntaria ; unde non est inconveniens si Deus illi operationi cooperatur, ultimam perfectionem inducendo.

Quod vero sexto objicitur, patet quod non de necessitate concludit. Etsi enim detur quod corpus hominis formetur priusquam anima creetur, aut e converso, non sequitur quod idem homo sit prior seipso ; non enim homo est suum corpus neque sua anima. Sequitur autem quod aliqua pars ejus sit altera prior, quod non est inconveniens ; nam materia tempore est prior forma ; materia dico, secundum quod est in potentia ad formam, non secundum quod actu est per formam perfecta ; sic enim est simul cum forma. Corpus igitur humanum, secundum quod est in potentia ad animam, utpote quum nondum habet animam, est prius tempore quam anima ; tunc autem non est humanum actu, sed potentia tantum ; quum vero est humanum actu, quasi per animam humanam perfectum, non est prius neque posterius anima, sed simul cum ea.

Neque etiam sequitur, si anima ex virtute seminis non producitur, sed solum corpus, quod sit imperfecta operatio tam Dei quam naturæ, ut septima ratio procedebat. Virtute enim Dei utrumque fit, et corpus et anima, licet formatio corporis sit ab eo mediante virtute seminis naturalis, animam autem immediate producat. Neque etiam sequitur quod actio virtutis seminis sit imperfecta, quum perficiat hoc ad quod est.

Sciendum est etiam in semine virtute contineri omnia illa quæ virtutem corpoream non excedunt, sicut fœnum, culmus, internodia et similia ; ex quo concludi non potest quod id hominis quod totam virtutem corpoream excedit, in semine virtute contineatur, ut octava ratio concludebat.

Quod autem operationes animæ videntur proficere in processu generationis humanæ sicut proficiunt corporis partes, non ostendit animam humanam et corpus idem principium habere, sicut nona ratio procedebat; sed ostendit quod dispositio partium corporis est necessaria ad animæ operationem.

Quod autem decimo objicitur, corpus animæ configurari et ob hoc animam sibi corpus simile præparare, partim quidem est verum, partim autem falsum. Si enim intelligatur de anima generantis, est verum quod dicitur; falsum autem, si intelligatur de anima generati. Non enim virtute animæ generati formatur corpus quantum ad primas et præcipuas partes, sed virtute animæ generantis, ut supra probatum est. Similiter etiam omnis materia suæ formæ configuratur; non tamen hæc configuratio fit ex actione generati, sed ex actione formæ generantis.

Quod autem undecimo objicitur de seminis vita in principio decisionis, patet quidem ex dictis non esse vivum nisi in potentia; unde tunc animam actu non habet, sed virtute. In processu autem generationis habet animam vegetabilem et sensibilem, ex virtute seminis; quæ non manent, sed transeunt, anima rationali succedente.

Neque etiam, si formatio corporis animam humanam præcedit, sequitur quod anima sit propter corpus, ut duodecima ratio inferebat. Est enim aliquid propter alterum dupliciter : uno modo propter ejus operationem sive conservationem vel quidquid hujusmodi est quod sequitur ad esse, et hujusmodi sunt posteriora eo propter quod sunt, sicut vestimenta sunt propter hominem, et instrumenta propter artificem; alio modo est aliquid propter alterum, id est propter esse ejus, et sic quod est propter alterum est prius tempore et natura posterius. Hoc autem modo corpus est propter animam, sicut etiam omnis materia propter formam. Secus autem esset, si ex anima et corpore non fieret unum secundum esse, sicut dicunt qui ponunt animam non esse corporis formam.

CAPUT XC.

QUOD NULLI ALII CORPORI NISI HUMANO UNITUR SUBSTANTIA INTELLECTUALIS UT FORMA.

Quia vero ostensum est (c. 57) substantiam aliquam intellectualem uniri corpori ut formam, scilicet animam humanam, inquirendum restat utrum alicui alteri corpori aliqua substantia intellectualis ut forma uniatur. Et quidem de corporibus cœlestibus, quod sint animata anima intellectuali, superius est ostensum (c. 70) quid de hoc Aristoteles senserit, et quod Augustinus hoc sub dubio reliquit, unde præsens inquisitio circa corpora elementaria versari debet. Quod autem nulli corpori elementari substantia intellectualis uniatur ut forma, nisi humano, evidenter apparet.

Si enim alteri corpori uniatur, aut unitur corpori mixto aut simplici. Non autem potest uniri corpori mixto, quia oportet illud corpus maxime esse æqualis complexionis secundum suum genus, inter cætera corpora mixta, quum videamus corpora mixta tanto nobiliores formas habere quanto magis ad temperamentum commixtionis perveniunt; et sic quod habet formam nobilissimam, utpote substantiam intellectualem, si sit corpus mixtum, oportet esse temperatissimum; unde etiam videmus quod molities carnis et bonitas tactus, quæ æqualitatem complexionis demonstrant, sunt signa boni intellectus. Complexio autem maxime æqualis est complexio corporis humani. Oportet igitur, si substantia intellectualis uniatur alicui corpori mixto, quod illud sit ejusdem naturæ cum corpore humano. Forma etiam ejus esset ejusdem naturæ cum

anima humana, si esset substantia intellectualis. Non igitur esset differentia secundum speciem inter illud animal et hominem.

Similiter autem neque corpori simplici, puta aeri aut aquæ aut igni aut terræ, uniri potest substantia intellectualis ut forma. Unumquodque enim horum corporum est simile in toto et partibus; ejusdem enim naturæ et speciei est pars aeris et totus aer; etenim eumdem motum habet; et similiter de aliis. Similibus autem motoribus similes formæ debentur. Si igitur aliqua pars alicujus dictorum corporum sit animata anima intellectuali, puta aeris, totus aer et omnes partes ejus eadem ratione erunt animata. Hoc autem manifeste apparet esse falsum; nam nulla operatio vitæ apparet in partibus aeris vel aliorum simplicium corporum. Non igitur alicui parti aeris vel similium corporum substantia intellectualis unitur ut forma.

Adhuc, si alicui simplicium corporum unitur aliqua substantia intellectualis ut forma, aut habebit intellectum tantum aut habebit alias potentias, utpote quæ pertinent ad partem sensitivam aut nutritivam, sicut est in homine. Si autem habet intellectum tantum, frustra unitur corpori. Omnis enim forma corporis habet aliquam propriam operationem per corpus. Intellectus autem non habet aliquam operationem ad corpus pertinentem, nisi secundum quod movet corpus; intelligere enim ipsum non est operatio quæ per organum corporis exerceatur; et eadem ratione, nec velle. Elementorum etiam motus sunt a moventibus naturalibus, scilicet a generantibus, et non movent seipsa; unde non oportet quod propter eorum motum sint animata. Si autem habet substantia intellectualis, quæ ponitur uniri elemento aut parti ejus, alias animæ partes, quum partes illæ sint partes aliquorum organorum, oportebit in corpore elementi invenire diversitatem organorum; quod repugnat simplicitati ipsius. Non igitur substantia intellectualis potest uniri ut forma alicui elemento aut parti ejus.

Amplius, quanto aliquod corpus est propinquius materiæ primæ, tanto est ignobilius, utpote magis in potentia existens et minus in actu completo. Elementa autem ipsa sunt propinquiora materiæ primæ quam corpora mixta, quum et ipsa sint mixtorum corporum materia proxima. Sunt igitur elementorum corpora ignobiliora, secundum suam speciem, corporibus mixtis. Quum igitur nobilioris corporis sit nobilior forma, impossibile est quod nobilissima forma, quæ est anima intellectiva, sit unita corporibus elementorum.

Item, si corpora elementorum aut aliquæ partes eorum essent animata nobilissimis animabus, quæ sunt animæ intellectivæ, oporteret quod quanto aliqua corpora essent viciniora elementis, essent propinquiora ad vitam. Hoc autem non apparet, sed magis contrarium; nam plantæ minus habent de vita quam animalia, quum tamen sint propinquiores terræ; et mineralia, quæ sunt adhuc propinquiora, nihil habent de vita. Non igitur substantia intellectualis unitur alicui elemento vel parti ejus ut forma.

Adhuc, omnium moventium corruptibilium vita per excellentiam contrarietatis corrumpitur; nam animalia et plantæ mortificantur ab excellenti calido et frigido, humido aut sicco. In corporibus autem elementorum sunt præcipue excellentiæ harum contrarietatum. Non igitur est possibile quod in eis sit vita; impossibile est igitur quod substantia intellectiva uniatur eis ut forma.

Amplius, elementa, etsi secundum totum sint incorruptibilia, tamen singulæ partes sunt corruptibiles, utpote contrarietatem habentes. Si igitur aliquæ partes elementorum habeant sibi unitas subtantias cognoscentes, maxime videtur quod assignetur eis vis discretiva corrumpentium; quæ quidem est sensus tactus, qui est discretivus calidi et frigidi et similium contrarietatum, propter quod etiam, quasi necessarius ad præservationem a corruptione, omnibus animalibus inest. Hunc autem sensum

impossibile est inesse corpori simplici, quum oporteat organum tactus non habere actu contrarietates, sed potentia; quod contingit solum in mixtis temperatis. Non igitur est possibile aliquas partes elementorum esse animatas anima cognoscitiva.

Item, omne corpus vivens aliquo modo secundum animam, localiter movetur; nam corpora cœlestia, si tamen sint animata, moventur circulariter; animalia perfecta, motu progressivo; ostrea autem motu dilatationis et constructionis; plantæ autem motu augmenti et decrementi, qui sunt aliquo modo secundum locum. Sed in elementis non apparet aliquis motus qui sit ab anima, sed solum motus naturalis. Non sunt igitur corpora viventia.

Si autem dicatur quod substantia intellectualis, etsi non uniatur corpori elementari aut parti ejus ut forma, unitur tamen ei ut motor:

Primum quidem in aere hoc dici impossibile est. Quum enim pars aeris non sit per seipsam terminabilis, non potest aliqua pars ejus determinata motum proprium habere, propter quem sibi substantia intellectualis uniatur.

Præterea, si aliqua substantia intellectualis unitur alicui corpori naturaliter sicut motor proprio mobili, oportet virtutem motivam illius substantiæ limitari ad corpus mobile cui naturaliter unitur; nam cujuslibet motoris proprii virtus non excedit, in movendo, proprium mobile. Ridiculum autem videtur dicere quod virtus alicujus substantiæ intellectualis non excedat, in movendo, aliquam determinatam partem alicujus elementi ut aliquod corpus mixtum. Non videtur igitur dicendum quod aliqua substantia intellectualis uniatur alicui corpori elementari naturaliter ut motor, nisi sibi etiam uniatur ut forma.

Item, motus corporis elementaris potest ex aliis principiis causari quam ex substantia intellectuali. Superfluum igitur esset, propter hujusmodi motus, naturaliter substantias intellectuales corporibus elementaribus uniri.

Per hoc autem excluditur error et opinio Apuleii et quorumdam Platonicorum, qui dixerunt dæmonia esse animalia corpore aerea, mente rationabilia, animo passiva, tempore æterna; et quorumdam Gentilium ponentium elementa esse animata, unde et eis cultum divinum instituebant. Excluditur etiam opinio dicentium angelos et dæmones habere corpora naturaliter sibi unita de natura superiorum vel inferiorum elementorum.

CAPUT XCI.

QUOD SUNT ALIQUÆ SUBSTANTIÆ INTELLECTUALES CORPORIBUS NON UNITÆ.

Ex præmissis autem ostendi potest esse aliquas substantias intellectuales corporibus penitus non unitas.

Ostensum est enim supra (c. 79), corporibus corruptis, intellectus substantiam quasi perpetuam remanere. Et, si quidem substantia intellectus quæ remanet sit una omnium, sicut quidam dicunt, de necessitate consequitur eam esse secundum suum esse a corpore separatam; et sic habetur propositum quod substantia intellectualis aliqua sine corpore subsistat. Si autem plures animæ intellectivæ remaneant, corporibus destructis, conveniet aliquibus substantiis intellectualibus absque corpore subsistere, præsertim quum ostensum sit (c. 83) quod animæ non transeant de corpore ad corpus. Convenit autem animabus esse a corporibus separatas per accidens quum naturaliter sint formæ corporum; eo autem quod est per accidens oportet prius esse id quod est per se. Sunt igitur aliquæ substantiæ intellectuales animabus secundum naturam priores, quibus per se inest sine corporibus subsistere.

Amplius, omne quod est de ratione generis oportet de ratione speciei esse; sunt autem quædam quæ sunt de ratione speciei, non autem de ratione generis, sicut rationale est de ratione hominis, non autem de ratione animalis. Quidquid autem est de ratione speciei, non autem de ratione generis, non est necesse omnibus speciebus generis inesse; multæ enim species sunt irrationalium animalium. Substantiæ autem intellectuali secundum suum genus convenit quod sit per se subsistens, quum habeat per se operationem, sicut superius (c. 50 et 51) est ostensum; de ratione autem rei per se subsistentis non est quod alteri uniatur. Non est igitur de ratione substantiæ intellectualis secundum suum genus quod sit corpori unita, etsi sit hoc de ratione alicujus intellectualis substantiæ quæ est anima. Sunt igitur aliquæ substantiæ intellectuales corporibus non unitæ.

Adhuc, natura superior in suo infimo contingit naturam inferiorem in ejus supremo. Natura autem intellectualis est superior corporali; contingit autem eam secundum aliquam partem sui, quæ est anima intellectiva. Oportet igitur quod, sicut corpus perfectum per animam intellectivam est supremum in genere corporum, ita anima intellectiva quæ unitur corpori sit infima in genere substantiarum intellectualium. Sunt igitur aliquæ substantiæ intellectuales non unitæ corporibus, superiores secundum naturæ ordinem anima.

Item, si est aliquid imperfectum in aliquo genere, invenitur ante illud, secundum naturæ ordinem, aliquid in genere illo perfectum; perfectum enim natura prius est imperfecto. Formæ autem quæ sunt in materiis sunt actus imperfecti, quia non habent esse completum. Sunt igitur aliquæ formæ quæ sunt actus completi per se subsistentes et speciem completam habentes. Omnis autem forma per se subsistens absque materia est substantia intellectualis; immunitas autem materiæ confert esse intelligibile, ut ex præmissis (c. 51) patet. Sunt ergo aliquæ substantiæ intellectuales corporibus non unitæ; omne autem corpus materiam habet.

Amplius, substantia potest esse sine quantitate, licet quantitas sine substantia esse non possit; substantia enim aliorum generum prima est tempore, ratione et cognitione. Sed nulla substantia corporea est sine quantitate. Possunt igitur quædam esse in genere substantiæ omnino absque corpore. Omnes autem naturæ possibiles in rerum ordine inveniuntur; aliter enim esset universum imperfectum; in sempiternis etiam non differt esse et posse. Sunt igitur aliquæ substantiæ absque corporibus subsistentes post primam substantiam, quæ Deus est, quæ non est in genere, ut supra (c. 2) ostensum est, et supra animam quæ est corpori unita.

Adhuc, si ex aliquibus duobus invenitur aliquod compositum et alterum eorum invenitur per se quod est minus perfectum, et alterum, quod est magis perfectum et minus reliquo indigens, per se invenitur. Invenitur autem aliqua substantia composita ex substantia intellectuali et corpore, ut ex præmissis (c. 68) patet; corpus autem invenitur per se, sicut patet in omnibus corporibus inanimatis. Multo igitur fortius inveniuntur substantiæ intellectuales corporibus non unitæ.

Item, substantiam rei oportet esse proportionatam suæ operationi, quia operatio est actus et bonum substantiæ operantis. Sed intelligere est propria operatio substantiæ intellectualis. Oportet igitur substantiam intellectualem talem esse quæ competat prædictæ operationi. Intelligere autem, quum sit operatio per organum corporeum non exercita, non indiget corpore, nisi in quantum intelligibilia sumuntur a sensibilibus. Hic autem est imperfectus modus intelligendi; perfectus enim modus intelligendi est ut intelligantur ea quæ sunt secundum naturam suam intelligibilia; quod autem non intelligantur nisi ea quæ non sunt secundum se intelligibilia, sed fiunt intelligibilia per intellectum, est imperfectus modus intelligendi. Si igitur ante omne imperfectum oportet esse

perfectum aliquid in genere illo, oportet quod, ante animas humanas, quæ intelligunt accipiendo a phantasmatibus, sint aliquæ intellectuales substantiæ intelligentes ea quæ sunt secundum se intelligibilia, non accipientes cognitionem a sensibilibus, ac per hoc omnino corporibus secundum suam naturam separatæ.

Præterea, Aristoteles (Metaphys., XII, text. comm. 43) argumentatur sic : Motum continuum regularem et quantum in se est indeficientem oportet esse a motore qui non movetur neque per se neque per accidens, ut supra (l. I, c. 13) est probatum ; plures etiam motus oportet esse a pluribus motoribus. Motus autem cœli est continuus, regularis et, quantum in se, etiam indeficiens est ; et præter primum motum sunt multi tales motus in cœlo, sicut per considerationes astrologorum probatur. Oportet igitur esse plures motores qui non moveantur neque per se neque per accidens. Nullum autem corpus movet nisi motum, ut probatum est (l. I, c. 13) ; motor autem incorporeus, unitus corpori, movetur per accidens ad motum corporis, sicut patet de anima. Oportet igitur esse plures motores qui neque sint corpora neque corporibus uniti. Motus autem cœlestes sunt ab aliquo intellectu, ut supra (l. I, c. 20) probatum est. Sunt igitur plures substantiæ intellectuales corporibus non unitæ.

His autem concordat sententia Dionysii *(De divin. nomin.*, c. 4*)*, dicentis de angelis quod *sicut immateriales et incorporei intelliguntur.*

Per hoc autem excluditur error Sadducæorum, qui dicebant spiritum non esse ; et positio antiquorum naturalium, qui dicebant omnem substantiam corpoream esse ; positio etiam Origenis, qui dixit (Περὶ ἀρχῶν, I, 6) quod nulla substantia, post Trinitatem divinam, absque corpore potest subsistere ; et omnium aliorum ponentium omnes angelos, bonos et malos, habere corpora naturaliter sibi unita.

CAPUT XCII.

DE MULTITUDINE SUBSTANTIARUM SEPARATARUM.

Sciendum est autem quod Aristoteles probare nititur, non solum esse aliquas substantias intellectuales absque corpore, sed etiam quod sunt ejusdem numeri cujus sunt motus deprehensi in cœlo, neque plures neque pauciores.

Probat enim (Metaphys., XII, text. comm. 48) quod non sunt aliqui motus in cœlo qui a nobis deprehendi non possint, per hoc quod omnis motus qui est in cœlo est propter motum alicujus stellæ quæ sensibilis est ; orbes enim deferunt stellas ; motus autem deferentis est propter motum delati.

Item probat (ubi supra) quod non sunt aliquæ substantiæ separatæ a quibus non proveniant aliqui motus in cœlo ; quia, quum motus cœlestes ordinentur ad substantias separatas sicut ad fines, si essent aliæ substantiæ separatæ quam istæ quas numerat, essent aliqui motus in eas ordinati sicut in fines ; aliter essent motus imperfecti.

Unde ex his concludit quod non sunt plures substantiæ separatæ quam motus dephrehensi et qui possunt deprehendi in cœlo ; præsertim quum non sint plura corpora cœlestia ejusdem speciei, ut sic etiam possint esse plures motus nobis incogniti.

Hæc autem probatio non habet necessitatem. In his enim quæ sunt ad finem, sumitur necessitas ex fine, sicut ipsemet docet (Pysic., II, text. comm. 23), non autem e converso. Unde, si motus cœlestes ordinantur in substantias separatas sicut in fines, ut ipsemet dicit, non potest concludi necessario numerus substantiarum prædictarum ex numero motuum. Potest enim dici quod sunt aliquæ substantiæ separatæ altioris

naturæ quam illæ quæ sunt proximi fines motuum cœlestium; sicut instrumenta artificialia sunt propter homines qui per ea operantur, et nihil prohibet esse alios homines qui per instrumenta hujusmodi non operantur immediate, sed imperant operantibus. Et ideo ipse Aristoteles hanc rationem non inducit quasi necessariam, sed tanquam probabilem; dicit enim (text. comm. 48): *Quare et substantias et principia immobilia et insensibilia rationabile est tot æstimare; quod sit necessarium autem, dimittatur fortioribus dicere.* Restat igitur ostendendum quod sunt multo plures substantiæ intellectuales a corporibus separatæ quam sint motus cœlestes.

Substantiæ enim intellectuales secundum suum genus transcendunt omnem naturam corpoream; oportet igitur accipere gradum in prædictis substantiis, secundum elevationem earum supra corpoream naturam. Sunt autem quædam intellectuales substantiæ elevatæ supra corpoream substantiam, secundum sui generis naturam tantum, quæ tamen corporibus uniuntur ut formæ, ut ex præmissis (c. 68 et 70) patet; et, quia esse substantiarum intellectualium secundum suum genus nullam a corpore dependentiam habet, ut supra (c. 91) probatum est, invenitur altior gradus dictarum substantiarum, quæ, etsi non uniantur corporibus ut formæ, sunt tamen proprii motores aliquorum corporum determinatorum. Similiter autem natura substantiæ intellectualis non dependet a movendo, quum movere sit consequens ad principalem eorum operationem, quæ est intelligere. Erit igitur et aliquis gradus altior substantiarum intellectualium, quæ non sunt proprii motores aliquorum corporum, sed superiores motoribus.

Amplius, sicut agens per naturam agit per suam formam naturalem, ita agens per intellectum agit per formam intellectus, ut patet in his qui agunt per artem. Sicut igitur agens per naturam est proportionatum patienti, ratione suæ formæ naturalis, ita agens per intellectum est proportionatum patienti et facto, per formam intellectus, ut scilicet hujusmodi sit forma intellectiva quæ possit induci per actionem agentis in materiam recipientem. Oportet igitur proprios motores orbium, qui per intellectum movent, si in hoc opinionem Aristotelis sustinere volumus, tales intelligentias habere quales sunt explicabiles per motus orbium et producibiles in rebus materialibus. Sed supra hujusmodi conceptiones intelligibiles est accipere aliquas universaliores; intellectus enim universalius apprehendit formas rerum quam sit esse earum in rebus; unde videmus quod universalior est forma intellectus speculativi quam practici, et inter artes practicas universalior est conceptio artis imperantis quam exsequentis. Oportet autem substantiarum intellectualium gradus accipere secundum gradum intellectualis operationis quæ est eis propria. Sunt igitur aliquæ substantiæ intellectuales supra illas quæ sunt proprii et proximi motores determinatorum orbium.

Adhuc, ordo universi exigere videtur ut id quod est in rebus nobilius excedat quantitate vel numero ignobiliora; ignobiliora enim videntur esse propter nobiliora; unde oportet quod nobiliora quasi propter se exsistentia multiplicentur quantum possibile est; et ideo videmus quod corpora incorruptibilia, scilicet cœlestia, in tantum excedunt corporalia, scilicet elementaria, ut hæc quasi non habeant notabilem quantitatem in comparatione ad illa. Sicut autem cœlestia corpora digniora sunt elementaribus, ut incorruptibilia corruptibilibus, ita substantiæ intellectuales omnibus corporibus, ut immobile et immateriale mobili et materiali. Excedunt igitur in numero intellectuales substantiæ separatæ omnium rerum materialium multitudinem. Non igitur comprehenduntur numero cœlestium motuum.

Item, species rerum materialium non multiplicantur per materiam, sed per formam. Formæ autem quæ sunt extra materiam habent esse completius et universalius quam formæ quæ sunt in materia; nam formæ in materia recipiuntur secundum materiæ capacitatem. Non videntur igitur

esse minoris multitudinis formæ quæ sunt extra materiam, quas dicimus substantias separatas, quam sint species materialium rerum. Non autem propter hoc dicimus quod substantiæ separatæ sint species istorum sensibilium, sicut Platonici senserunt. Quum enim non possent ad prædictarum substantiarum notitiam pervenire nisi ex sensibilibus, posuerunt illas substantias esse ejusdem speciei cum istis vel magis species istarum; sicut si aliquis non videret solem et lunam et alia astra et audiret esse quædam corpora incorruptibilia, nominaret ea nominibus istorum corruptibilium, existimans ea esse ejusdem speciei cum istis; quod non esset possibile. Similiter autem impossibile est substantias immateriales esse ejusdem speciei cum materialibus vel species ipsarum, quum materia sit de ratione speciei horum sensibilium, licet non hæc materia quæ est proprium principium individui; sicut de ratione speciei hominis sunt carnes et ossa, non autem hæc carnes et hæc ossa, quæ sunt principia Socratis et Platonis. Sic igitur non dicimus substantias separatas esse species istorum sensibilium, sed esse alias species nobiliores istis, quanto purum est nobilius permixto; et tunc illas substantias esse plures oportet istis speciebus rerum materialium.

Adhuc, magis est aliquid multiplicabile secundum suum esse intelligibile quam secundum suum esse materiale; multa enim intellectu capimus quæ in materia esse non possunt; ex quo contingit quod cuilibet rectæ lineæ finitæ potest mathematice fieri additio, non autem naturaliter; raritas etiam corporum, velocitas motuum et diversitas figurarum in infinitum augeri comprehenditur secundum intellectum, quamvis sit impossibile in natura sic esse. Substantiæ autem separatæ sunt in esse intelligibili secundum suam naturam. Major igitur multiplicitas in eis est possibilis quam in rebus materialibus secundum proprietatem et rationem pensatam generis utriusque. In perpetuis autem non differt esse et posse. Excedit igitur multitudo substantiarum separatarum multitudinem materialium corporum.

His autem attestatur sacra Scriptura; dicitur enim : *Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei* (Dan., VII, 10). Et Dionysius dicit quod numerus illarum substantiarum excedit omnem materialem multitudinem (*Cœl. Hier.*, c. 13).

Per hoc autem excluditur error dicentium substantias separatas secundum numerum motuum cœlestium aut secundum numerum sphærarum cœlestium esse, et error Rabbi Moysis (lib. II, c. 7), qui dixit numerum angelorum qui in Scriptura ponitur non esse numerum separatarum substantiarum, sed virtutum in istis inferioribus, sicut si vis concupiscibilis dicatur spiritus concupiscentiæ, et sic de aliis.

CAPUT XCIII.

QUOD SUBSTANTIÆ SEPARATÆ NON SUNT MULTÆ UNIUS SPECIEI.

Ex his autem, quæ de istis substantiis præmissa sunt, ostendi potest quod non sunt plures substantiæ separatæ unius speciei.

Ostensum est enim supra (c. 51) quod substantiæ separatæ sunt quædam quidditates subsistentes. Species autem rei est quam signat definitio, quæ est signum quidditatis rei; unde quidditates subsistentes sunt species. Plures ergo substantiæ separatæ esse non possunt, nisi sint plures species.

Adhuc, Quæcumque sunt idem specie, differentia autem numero, habent materiam. Differentia autem quæ ex forma procedit inducit diversitatem speciei; quæ autem est ex materia inducit diversitatem secundum numerum; substantiæ autem separatæ non habent omnino materiam,

neque quæ sit pars earum, neque cui uniantur ut formæ. Impossibile est igitur quod sint plures unius speciei.

Amplius, Ad hoc sunt plura individua in una specie, in rebus corruptibilibus, ut natura speciei quæ non potest perpetuo conservari in uno individuo conservetur in pluribus; unde, etiam in corporibus incorruptibilibus, non est nisi unum individuum in una specie. Substantiæ autem separatæ natura potest conservari in uno individuo, eo quod sunt incorruptibiles, ut supra (c. 55) ostensum est. Non igitur oportet esse plura individua, in illis substantiis, ejusdem speciei.

Item, Id quod est speciei in unoquoque dignius est eo quod est individuationis principium præter rationem speciei exsistens; multiplicatio igitur specierum plus addit nobilitatis et perfectionis universo quam multiplicatio individuorum in una specie. Perfectio autem universi maxime consistit in substantiis separatis. Magis igitur competit ad perfectionem universi quod sint plures secundum speciem diversæ quam quod sint multæ secundum numerum in eadem specie.

Præterea, Substantiæ separatæ sunt perfectiores quam corpora cœlestia. Sed in corporibus cœlestibus, propter eorum perfectionem, non invenitur nisi unum individuum unius speciei, tum quia unumquodque eorum constat ex tota materia suæ speciei, tum quia in uno individuo est perfecte virtus speciei ad complendum illud in universo ad quod sua species ordinatur, sicut præcipue patet in sole et luna. Multo igitur magis in substantiis separatis non invenitur nisi unum individuum in una specie. (I part., q. L, art. 4; et II *Sent.*, dist. III, art. 4.)

CAPUT XCIV.

QUOD SUBSTANTIA SEPARATA ET ANIMA NON SUNT UNIUS SPECIEI.

Ex his autem ulterius ostenditur quod anima non est ejusdem speciei cum substantiis separatis.

Major enim est differentia animæ humanæ a substantia separata quam unius substantiæ separatæ ab alia. Sed substantiæ separatæ omnes ad invicem specie differunt, ut ostensum est (c. 93.) Multo igitur magis substantia separata ab anima.

Amplius, unaquæque res habet proprium esse secundum rationem suæ speciei; quorum enim est diversa ratio essendi, horum est diversa species. Esse autem animæ humanæ et substantiæ separatæ non est unius rationis; nam in esse substantiæ separatæ non potest communicare corpus sicut potest communicare in esse animæ hamanæ, quæ secundum esse unitur corpori ut forma materiæ. Anima igitur humana differt specie a substantiis separatis.

Adhuc, quod habet secundum seipsum speciem non potest esse ejusdem speciei cum eo quod non habet secundum se speciem, sed est pars speciei. Substantia autem separata habet per seipsam speciem; anima autem non, sed est pars speciei humanæ. Impossibile est igitur quod anima sit ejusdem speciei cum substantiis separatis, nisi forte homo esset ejusdem speciei cum illis; quod patet esse impossibile.

Præterea, ex propria operatione rei percipitur species ejus; operatio enim demonstrat virtutem, quæ indicat essentiam. Propria autem operatio substantiæ separatæ et animæ intellectivæ est intelligere; est autem omnino alius modus intelligendi substantiæ separatæ et animæ; nam anima intelligit a phantasmatibus accipiendo, non autem substantia separata, quum non habeat organa corporea in quibus oportet esse phantasmata. Non sunt igitur anima humana et substantia separata unius speciei. (II Sent., dist. III, art. 6.)

CAPUT XCV.

QUOMODO ACCIPIATUR GENUS ET SPECIES IN SUBSTANTIIS SEPARATIS.

Oportet autem considerare secundum quid diversificatur species in substantiis separatis. In rebus enim materialibus, quæ sunt diversarum specierum unius generis existentes, ratio generis ex principio materiali sumitur, differentia speciei a principio formali; natura enim sensitiva, ex qua sumitur ratio animalis, est materiale in homine, respectu naturæ intellectivæ, ex qua sumitur differentia specifica hominis, scilicet rationale. Si igitur substantiæ separatæ non sunt ex materia et forma compositæ, ut ex præmissis (c. 50) patet, non apparet secundum quid in eis genus et differentia specifica accipi possit.

Scire igitur oportet quod diversæ rerum species gradatim naturam entis possident. Statim enim in prima entis divisione invenitur hoc quidem perfectum, scilicet ens per se et ens actu, aliud vero imperfectum, scilicet ens in alio et ens in potentia; et eodem modo discurrenti per singula apparet unam speciem supra aliam aliquem gradum perfectionis adjicere, sicut animalia super plantas et animalia progressiva super animalia immobilia; in coloribus etiam, una species alia perfectior invenitur, secundum quod est albedini propinquior; propter quod Aristoteles (Metaphys., VIII, text. comm. 10) dicit quod distinctiones rerum sunt sicut numerus, in quo unitas subtracta vel addita speciem numeri variat; per quem modum, in definitionibus, si una differentia subtrahatur vel addatur, diversa species invenitur. Ratio igitur determinatæ speciei consistit in hoc quod natura communis in determinato gradu entis collocatur; et, quia in rebus ex materia et forma compositis forma est quasi terminus, id autem quod terminatur per eam est materia vel materiale, oportet quod ratio generis sumatur ex materiali, differentia vero specifica ex formali; et ideo ex differentia et genere fit unum, sicut ex materia et forma; et sicut una et eadem est natura quæ ex materia et forma constituitur, ita differentia non addit extraneam quamdam naturam super genus, sed est quædam determinatio ipsius naturæ generis; ut, si genus accipiatur animal pedes habens, differentia ejus est duos pedes habens; quam quidem differentiam nihil extraneum super genus addere manifestum est.

Unde patet quod accidit generi et differentiæ quod determinatio quædam, quam differentia importat, ex alio principio causetur quam a natura generis; ex hoc quod natura quam signat definitio est composita ex materia et forma, sicut ex terminante et terminato. Si igitur aliqua natura est simplex, ipsa quidem per seipsam erit terminata, nec oportebit quod habeat duas partes quarum una sit terminans et alia terminata. Ex ipsa igitur ratione naturæ sumetur ratio generis; ex terminatione autem ejus secundum quod est in tali gradu entium, sumetur ejus differentia specifica.

Ex quo etiam patet quod, si aliqua natura non est terminata, sed infinita in se, sicut supra (l. I, c. 43) ostensum est de natura divina, non est in ea accipere neque genus, neque speciem; quod est consonum his quæ supra (l. I, c. 25) ostendimus.

Patet etiam ex præmissis, quum diversæ species in substantiis separatis accipiantur secundum quod diversos gradus sortiuntur, in una autem specie non sint plura individua, quod non sunt in substantiis separatis duæ æquales secundum ordinem sed una naturaliter est altera superior.

Unde dicitur: *Numquid nosti ordinem cœli* (Job, XXXVIII, 33)? Et Dionysius

dicit quod, sicut in tota Angelorum multitudine est hierarchia suprema, media et infima, ita in qualibet est ordo supremus, medius et infimus, et in quolibet ordine supremi, medii et infimi (*Cœl. Hier.*, c. 10).

Per hoc autem excluditur Origenis positio, qui dixit Περὶ ἀρχ., I, 5) a principio omnes substantias spirituales æquales creatas fuisse, inter quas etiam animas connumerat; diversitas autem quæ in hujusmodi substantiis invenitur, quod quædam est unita corpori, quædam non unita, et quædam altior, quædam vero inferior, provenit ex differentia meritorum. Ostensum est autem (c. 44, 93 et 94) hanc differentiam graduum naturalem esse, et quod anima non est ejusdem speciei cum substantiis separatis, nec ipsæ substantiæ separatæ ad invicem, nec etiam secundum ordinem naturæ æquales. (I part., q. L, art. 2 ad 1.)

CAPUT XCVI.

QUOD SUBSTANTIÆ SEPARATÆ NON ACCIPIUNT COGNITIONEM EX SENSIBILIBUS.

Ex præmissis ostendi potest quod substantiæ separatæ non accipiunt intellectivam cognitionem ex rebus sensibilibus.

Sensibilia enim, secundum suam naturam, nata sunt apprehendi per sensum, sicut intelligibilia per intellectum; omnis igitur substantia cognoscitiva, ex sensibilibus cognitionem accipiens, habet cognitionem sensitivam, et per consequens habet corpus naturaliter unitum, quum cognitio sensitiva sine organo corporeo esse non possit. Substantiæ autem separatæ non habent corpora naturaliter sibi unita, ut superius (c. 91) est ostensum. Non igitur intellectivam cognitionem ex rebus sensibilibus sumunt.

Amplius, altioris virtutis oportet esse altius objectum. Virtus autem intellectiva substantiæ separatæ est altior quam vis intellectiva animæ humanæ, quum intellectus animæ humanæ sit infimus in ordine intellectuum, ut ex præmissis (c. 78) habetur; intellectus autem humanæ animæ objectum est phantasma, ut supra (c. 60) dictum est, quod est superius in ordine ojectorum quam res sensibilis extra animam exsistens, sicut ex ordine virtutum cognitivarum apparet. Objectum igitur substantiæ separatæ non potest esse res exsistens extra animam ut ab ea immediate accipiat cognitionem, neque phantasma; relinquitur igitur quod objectum intellectus substantiæ separatæ sit aliquid altius phantasmate. Nihil autem est altius phantasmate in ordine objectorum cognoscibilium, nisi id quod est intelligibile actu. Substantiæ igitur separatæ non accipiunt cognitionem intellectivam a sensibilibus, sed intelligunt ea quæ sunt per seipsa etiam intelligibilia.

Adhuc, secundum ordinem intellectuum est ordo intelligibilium. Sed ea quæ sunt secundum seipsa intelligibilia sunt superiora, in ordine intelligibilium, his quæ non sunt intelligibilia nisi quia nos facimus ea intelligibilia; ejusmodi autem oportet esse omnia intelligibilia a sensibilibus accepta, nam sensibilia non sunt secundum se intelligibilia; hujusmodi autem intelligibilia sunt quæ intelligit intellectus noster. Intellectus igitur substantiæ separatæ, quum sit superior intellectu nostro, non intelligit intelligibilia a sensibilibus accepta, sed quæ sunt secundum se intelligibilia actu.

Amplius, modus operationis propriæ alicujus rei proportionaliter respondet modo substantiæ et naturæ ipsius. Substantia autem separata est intellectus per se existens, non in corpore aliquo. Operatio igitur intellectualis ejus erit intelligibilium quæ non sunt fundata in aliquo corpore. Omnia autem intelligibilia a sensibilibus accepta, sunt in aliquibus corporibus aliqualiter fundata, sicut intelligibilia nostra in phantasmatibus,

quæ sunt in organis corporeis. Substantiæ igitur separatæ non accipiunt cognitionem ex sensibilibus.

Adhuc, sicut materia prima est infimum in ordine rerum sensibilium et per hoc est in potentia tantum ad omnes formas sensibiles, ita intellectus possibilis, infimus in ordine intelligibilium exsistens, est in potentia ad omnia intelligibilia, ut ex præmissis (c. 59) patet. Sed ea quæ sunt in ordine sensibilium supra materiam primam, habent in actu suam formam per quam constituuntur in esse sensibili. Substantiæ igitur separatæ, quæ sunt in ordine intelligibilium supra intellectum possibilem humanum, sunt actu in esse intelligibili; intellectus enim accipiens cognitionem a sensibilibus, non est actu in esse intelligibili, sed in potentia. Substantia igitur separata non accipit cognitionem a sensibilibus.

Adhuc, perfectio naturæ superioris non dependet a natura inferiori. Perfectio autem substantiæ separatæ, quum sit intellectualis, est in intelligendo. Earum igitur intelligere non dependet a rebus sensibilibus sic quod ab eis cognitionem accipiant.

Patet autem ex hoc quod, in substantiis separatis, non est intellectus agens et possibilis, nisi forte æquivoce. Intellectus enim possibilis et agens in anima intellectiva inveniuntur, propter hoc quod accipit cognitionem intellectivam a sensibilibus; nam intellectus agens est qui facit species, a sensibilibus acceptas, esse intelligibiles; intellectus autem possibilis est in potentia ad omnes formas sensibibilium cognoscendas. Quum igitur substantiæ separatæ non accipiant cognitionem a sensibilibus, non est in eis intellectus agens et possibilis. Unde et Aristoteles (*De anima*, III, text. comm. 17), intellectum possibilem et agentem inducens, dicit eos in anima oportere poni.

Item manifestum est, in eisdem, quod localis distantia cognitionem animæ separatæ impedire non potest. Localis enim distantia per se comparatur ad sensum, non autem ad intellectum, nisi per accidens, in quantum a sensu accipit; nam sensibilia secundum determinatam distantiam movent sensum; intelligibilia autem actu, secundum quod movent intellectum, non sunt in loco, quum sint a materia corporali separata. Quum igitur substantiæ separatæ non accipiant intellectivam cognitionem a sensibilibus, in eorum cognitionem distantia localis nihil operatur.

Palam est etiam quod intellectuali operationi eorum non admiscetur tempus. Sicut enim intelligibilia actu sunt absque loco, ita etiam sunt absque tempore; nam tempus consequitur motum localem, unde non mensurat nisi ea quæ aliqualiter sunt in loco. Et ideo intelligere substantiæ separatæ est supra tempus. Operationi autem intellectuali nostræ adjacet tempus, ex eo quod a phantasmatibus cognitionem accipimus, quæ determinatum respiciunt tempus; et inde est quod, in compositione et divisione, semper noster intellectus adjungit tempus præteritum vel futurum, non autem intelligendo *quod quid est*; intelligit enim *quod quid est* abstrahendo intelligibilia a sensibilum conditionibus; unde, secundum illam operationem, neque sub tempore neque sub aliqua conditione sensibilium rerum intelligibile comprehendit; componit autem aut dividit applicando intelligibilia prius abstracta ad res, et in hac applicatione necesse est cointelligi tempus. (I part., q., LV, art. 2.)

CAPUT XCVII.

QUOD INTELLECTUS SUBSTANTIÆ SEPARATÆ SEMPER ACTU INTELLIGIT.

Ex hoc autem apparet quod intellectus substantiæ separatæ est semper intelligens actu.

Quod enim est quandoque in actu quandoque in potentia, mensuratur

tempore. Intellectus autem substantiæ separatæ est supra tempus, ut probatum est (c. 96). Non est igitur quandoque intelligens actu et quandoque non.

Item, omnis substantia vivens habet aliquam operationem vitæ in actu ex sua natura, quæ inest ei semper, licet aliæ quandoque insint ei in potentia; sicut animalia semper nutriuntur, licet non semper sentiant. Substantiæ autem separatæ sunt substantiæ viventes, ut ex præmissis patet, nec habent aliam operationem vitæ nisi intelligere. Oportet igitur quod ex sua natura sint intelligentes actu semper.

Item, substantiæ separatæ movent per intellectum corpora cœlestia, secundum philosophorum doctrinam (Metaphys., XII, text. comm. 36 et 37). Motus autem corporum cœlestium est semper continuus. Intelligere igitur substantiarum separatarum est continuum et semper. — Hoc autem idem sequitur, etsi non ponantur moventes corpora cœlestia, quum sint altiores corporibus cœlestibus. Unde, si propria operatio corporis cœlestis, quæ est motus ipsius, est continua, multo magis propria operatio substantiarum separatarum, quæ est intelligere.

Amplius, omne quod quandoque operatur et quandoque non operatur movetur per se vel per accidens; unde et hoc quod nos quandoque intelligimus, quandoque non, provenit ex alteratione quæ est circa partem sensibilem, ut dicitur in octavo *Physicorum* (text. comm. 51). Sed substantiæ separatæ non moventur per se, quia non sunt corpora; neque moventur per accidens, quia non sunt unitæ corporibus. Igitur operatio propria, quæ est intelligere, est in eis continua et non intercisa.

CAPUT XCVIII.

QUOMODO UNA SUBSTANTIA SEPARATA INTELLIGIT ALIAM.

Si autem substantiæ separatæ intelligunt ea quæ sunt per se intelligibilia, ut (c. 96) est ostensum (per se autem intelligibilia sunt substantiæ separatæ; immunitas enim a materia facit aliquid esse per se intelligibile, ut ex superioribus (l. I, c. 44 et 75) patet, sequitur quod substantiæ separatæ intelligant, sicut propria objecta, substantias separatas. Unaquæque igitur et seipsam et alias cognoscet. Seipsam quidem unaquæque earum aliter cognoscit quam intellectus possibilis seipsum. Intellectus enim possibilis est ut potentia existens in esse intelligibili, fit autem actu per speciem intelligibilem, sicut materia prima fit actu in esse sensibili per formam naturalem. Nihil autem cognoscitur secundum quod est potentia tantum, sed secundum quod est actu; unde et forma est principium cognitionis rei, quæ per eam fit actu; similiter autem potentia cognoscitiva fit actu cognoscens per speciem aliquam. Intellectus igitur possibilis noster non cognoscit seipsum nisi per speciem intelligibilem, qua fit actu in esse intelligibili. Et propter hoc dicit Aristoteles (*De anima*, III, text. comm. 15)quod est cognoscibilis sicut et alia, scilicet per species a phantasmatibus acceptas sicut per formas proprias. Substantiæ autem separatæ sunt secundum suam naturam ut actu exsistentes in esse intelligibili; unde unaquæque earum seipsam per suam essentiam cognoscit, non per aliquam speciem alterius rei. Quum autem omnis cognitio sit secundum quod in cognoscente est similitudo cogniti, una autem substantiarum separatarum sit similis alteri secundum communem naturam generis, differant autem ab invicem secundum speciem, ut ex præmissis (c. 93) apparet, videtur sequi quod una earum aliam non cognoscat quantum ad propriam rationem speciei, sed solum quantum ad communem generis rationem.

Dicunt ergo quidam quod una substantiarum separatarum est causa

effectiva alterius. In qualibet autem causa effectiva oportet esse similitudinem sui effectus, et similiter in quolibet effectu oportet esse similitudinem suæ causæ, eo quod unumquodque agens agit sibi simile. Sic igitur in superiori substantiarum separatarum est similitudo inferioris sicut in causa est similitudo effectus, in inferiori autem similitudo superioris est sicut in effectu est similitudo suæ causæ. In causis autem non univocis, similitudo effectus est in causa eminentius; causæ autem similitudo in effectu, inferiori modo. Tales autem causas oportet esse substantias separatas superiores respectu inferiorum, quum non sint unius speciei, sed in diversis gradibus constitutæ. Cognoscit igitur substantia separata inferior superiorem, secundum modum substantiæ cognoscentis, non secundum modum substantiæ cognitæ, sed inferiori modo; superior autem inferiorem, eminentiori modo. Et hoc est quod in libro *De causis* dicitur quod *intelligentia scit quod est sub se et quod est supra se, per modum suæ substantiæ, quia alia est causa alterius.*

Sed quum superius (c. 50) sit ostensum quod substantiæ separatæ intellectuales non sunt compositæ ex materia et forma, non possunt causari nisi per modum creationis. Creare autem solius Dei est, ut supra (c. 21) ostensum est. Non poterit igitur una substantiarum separatarum esse alterius causa.

Præterea, ostensum est (c. 15) quod principales partes universi omnes sunt a Deo immediate creatæ; non est igitur una earum ab alia. Unaquæque autem substantiarum separatarum est de principalibus partibus universi multo amplius quam sol vel luna, quum unaquæque earum habeat propriam speciem et nobiliorem quam quævis species corporalium rerum. Non igitur una earum causatur ab alia, sed omnes immediate a Deo.

Sic igitur, secundum prædicta, quælibet substantiarum separatarum cognoscit Deum naturali cognitione secundum modum suæ substantiæ, per quam similes sunt Deo sicut causæ; Deus autem cognoscit eas sicut propria causa, earum omnium in se similitudinem habens. Non autem hoc modo una substantiarum separatarum poterit cognoscere aliam, quum una non sit causa alterius.

Considerandum est igitur quod, quum nulla hujusmodi substantiarum secundum suam essentiam sit sufficiens principium cognitionis omnium aliarum rerum, unicuique earum supra propriam substantiam oportet superaddere quasdam intelligibiles similitudines, per quas quælibet earum alia in propria natura cognoscere possit.

Hoc autem sic manifestum esse potest. Est enim proprium objectum intellectus ens intelligibile, quod quidem comprehendit omnes differentias et species entis possibiles; quidquid enim esse potest intelligi potest. Quum autem omnis cognitio fiat per modum similitudinis, non potest totaliter suum objectum intellectus cognoscere, nisi habeat in se similitudinem totius entis et omnium differentiarum ejus; talis autem similitudo totius entis esse non potest nisi natura infinita, quæ non determinatur ad aliquam speciem vel genus entis, sed est universale principium et virtus activa totius entis, qualis est sola natura divina, ut ostensum est (l. I, c. 25 et 43); omnis autem alia natura, quum sit terminata ad aliquod genus et speciem entis, non potest esse universalis similitudo totius entis. Relinquitur igitur quod solus Deus per suam essentiam omnia cognoscat; quælibet autem substantiarum separatarum per suam naturam cognoscit perfecta cognitione suam speciem tantum; intellectus autem possibilis nequaquam, sed per speciem intelligibilem, sicut supra dictum est. Ex hoc autem quod substantia aliqua est intellectualis, comprehensiva est totius entis; unde, quum substantia separata per suam naturam non fiat actu comprehendens totum ens, ipsa, in sua substantia considerata, est quasi potentia ad similitudines intelligibiles quibus totum ens cognoscitur, et illæ similitudines erunt actus ejus, in quantum

est intellectualis. Non autem est possibile quin istæ similitudines sint plures, quia jam ostensum est quod totius entis universalis perfecta similitudo esse non potest nisi infinita. Sicut autem natura substantiæ separatæ non est infinita, sed terminata, ita similitudo intelligibilis in ea existens non potest esse infinita, sed terminata ad aliquam speciem vel genus entis. Unde ad comprehensionem totius entis requiruntur plures hujusmodi similitudines. Quanto autem aliqua substautia separata est superior, tanto ejus natura est divinæ naturæ similior; et ideo est minus contracta, utpote propinquius accedens ad ens universale, perfectum et bonum, et propter hoc universaliorem boni et entis participationem habens; et ideo similitudines intelligibiles in substantia superiori exsistentes, sunt minus multiplicatæ et magis universales. Et hoc est quod Dionysius (*Cœl. Hier.*, c. 12) dicit quod angeli superiores habent scientiam magis universalem; et in libro *De causis* (lect. 10) dicitur quod intelligentiæ superiores habent formas magis universales. Summum autem hujusmodi universalitatis est in Deo, qui per unum, scilicet per essentiam suam, omnia cognoscit; infimum autem in intellectu humano, qui ad unumquodque intelligibile indiget specie intelligibili propria et ei coæquata.

Non est igitur per formas universaliores apud substantias superiores imperfecta cognitio, sicut apud nos; per similitudinem enim animalis, per quam cognoscimus aliquid in genere tantum, imperfectiorem cognitionem habemus quam per similitudinem hominis, per quam cognoscimus speciem completam; cognoscere enim aliquid secundum genus tantum est cognoscere imperfecte et quasi in potentia, cognoscere autem in specie est cognoscere perfecte et in actu. Intellectus autem noster, quia infimum gradum tenet in substantiis intellectualibus, adeo particulatas similitudines requirit quod unicuique cognoscibili proprio oportet respondere propriam similitudinem in ipso; unde per similitudinem animalis non cognoscit rationale, et per consequens nec hominem, nisi secundum quid. Similitudo autem intelligibilis quæ est in substantia separata est universalioris virtutis, ad plura repræsentanda sufficiens, et ideo non facit imperfectiorem cognitionem, sed perfectiorem; est enim universalis virtute ad modum formæ agentis in causa universali, quæ quanto fuerit universalior, tanto ad plura se extendit et efficacius producit. Per similitudinem igitur unam cognoscit et animal et differentias animalis, aut etiam universaliori modo et contractiori, secundum ordinem substantiarum prædictarum. Exempla igitur hujus, ut dictum est, in duobus extremis accipere possumus, scilicet in intellectu divino et humano. Deus enim per unum, quod est sua essentia, cognoscit omnia; homo autem ad diversa cognoscenda diversas similitudines requirit, quin etiam quanto altioris fuerit intellectus, tanto ex paucioribus plura cognoscere potest; unde his qui sunt tardi intellectus oportet exempla particularia adducere ad cognitionem de rebus sumendam.

Quum autem substantia separata, in sua natura considerata, sit in potentia ad similitudines quibus totum ens cognoscatur, non est æstimandum quod sit denudata ab omnibus hujusmodi similitudinibus; hæc enim est dispositio intellectus possibilis antequam intelligat, ut dicitur (*De anima*, III, text. comm. 14). Neque est etiam æstimandum quod aliquas earum habeat in actu, et alias in potentia tantum; sicut materia prima in corporibus inferioribus habet unam formam in actu, et alias in potentia; et sic intellectus possibilis noster, quum jam sumus scientes, est actu secundum aliqua intelligibilia, secundum alia vero in potentia. Quum enim illæ substantiæ separatæ non moveantur neque per se neque per accidens, ut ostensum est (c. 97), omne quod est in eis in potentia oportet esse in actu; alias exirent de potentia in actum, et sic moverentur per se vel per accidens. Est igitur in eis potentia et actus quantum ad esse intelligibile, sicut in corporibus cœlestibus quantum ad esse

naturale. Materia enim corporis cœlestis ita perficitur per suam formam quod non remanet in potentia ad alias formas; et similiter intellectus substantiæ separatæ totaliter perficitur per formas intelligibiles, quantum ad cognitionem naturalem; intellectus autem possibilis noster proportionaliter se habet corporibus corruptibilibus quibus unitur ut forma, sic enim fit actu habens quasdam formas intelligibiles quod remanet in potentia ad alias. Et propter hoc dicitur, in libro *De causis,* quod intelligentia est plena formis, quia scilicet tota potentialitas intellectus ejus completa est per formas intelligibiles; et sic, per hujusmodi intelligibiles species, una substantia separata aliam intelligere potest.

Forte autem alicui videri potest quod, quum substantia separata per essentiam sit intelligibilis, non oportet ponere quod per aliquas species intelligibiles una ab alia intelligatur, sed per essentiam ipsius substantiæ intellectæ. Hoc enim quod substantia aliqua per speciem intelligibilem cognoscatur, videtur accidere substantiis materialibus ex hoc quod non sunt per suam essentiam intelligibiles actu; unde oportet quod per intentiones abstractas intelligantur. Huic etiam videtur consonare dictum Philosophi dicentis (Metaphys., XII. text. comm. 51) quod in substantiis separatis a materia, non differt intellectus, intelligere, et quod intelligitur.

Hoc autem, si concedatur, habet dubitationes non paucas.

Primo quidem, quia intellectus in actu est intellectum in actu, secundum doctrinam Aristotelis (*De anima*, III, text. comm. 19 et 27). Difficile est autem videre quomodo una substantia separata sit unum alteri, dum intelligit ipsam.

Adhuc, omne agens vel operans operatur per suam formam, cui operatio respondet sicut calefactio calori; unde et illud videmus cujus specie visus informatur. Non videtur autem esse possibile quod una substantia separata sit forma alterius, quum habeat unaquæque esse separatum ab alia. Impossibile igitur videtur quod una videatur ab altera per essentiam suam.

Amplius, intellectum est perfectio intelligentis; non potest autem inferior substantia separata esse perfectio superioris. Sequeretur etiam quod superior inferiorem non intelligeret, si per essentiam suam unaquæque intelligeretur et non per speciem aliam.

Item, intelligibile est intra intellectum, quantum ad id quo intelligitur. Nulla autem substantia illabitur menti nisi solus Deus, qui est in omnibus per essentiam, præsentiam et potentiam. Impossibile igitur videtur quod substantia separata per essentiam suam intelligatur ab alia, et non per similitudinem ejus in ipsa.

Et hoc quidem oportet verum esse, secundum sententiam Aristotelis qui ponit (*De anima*, III, text. comm. 19 et 27) quod intelligere contingit per hoc quod intellectum in actu fit unum cum intellectu in actu; unde substantia separata, quamvis sit per se intelligibilis actu, non tamen secundum se intelligitur nisi ab intellectu cui est unum. Sic autem substantia separata seipsam intelligit per essentiam suam; et secundum hoc est idem intellectus et intellectum et intelligere. Secundum autem positionem Platonis (*De rep.*, l. X, c. 6), intelligere fit per contactum intellectus ad rem intelligibilem. Sic igitur una substantia separata potest aliam per ejus essentiam intelligere, dum eam spiritualiter contingit: superior quidem inferiorem, quasi eam sua virtute concludens et continens; inferior vero superiorem, quasi eam capiens ut sui perfectionem.

Unde et Dionysius dicit (*De divin. nomin.*, c. 4) quod superiores substantiæ intelligibiles sunt quasi cibus inferiorum. (I part., q. LVI, art. 2.)

CAPUT XCIX.

QUOD SUBSTANTIÆ SEPARATÆ MATERIALIA COGNOSCUNT.

Per prædictas igitur formas intelligibiles, substantia separata non solum cognoscit alias substantias separatas, sed etiam species rerum corporalium.

Quum enim intellectus earum sit perfectus naturali perfectione, utpote totus in actu existens, oportet quod suum objectum, scilicét ens intelligibile, universaliter comprehendat. Sub ente autem intelligibili comprehenduntur etiam species rerum corporalium. Eas igitur substantia separata cognoscit.

Adhuc, quum species rerum distinguantur sicut species numerorum, ut supra (c. 95) habitum est, oportet quod in specie superiori contineatur aliqualiter quod est in inferiori, sicut major numerus continet minorem. Quum igitur substantiæ separatæ sint supra substantias corporales, oportet quod ea quæ sunt in substantiis corporalibus per modum materialem sint in substantiis separatis per modum intelligibilem ; quod enim est in aliquo est in eo per modum ejus in quo est.

Item, si substantiæ separatæ movent corpora cœlestia, ut philosophi ponunt (Metaphys., XII, text. comm. 36-49), quidquid provenit ex motu corporum cœlestium attribuitur ipsis corporibus sicut instrumentis, eo quod movent mota, substantiis autem separatis moventibus sicut principalibus agentibus. Agunt autem et movent per intellectum. Sunt igitur causantes ea quæ fiunt per motum corporum cœlestium, sicut artifex operatur per sua instrumenta. Formæ igitur eorum quæ generantur et corrumpuntur sunt intelligibiliter in substantiis separatis ; unde et Boetius (*De Trinit.*, l. I, c. 3) dicit quod *ex formis quæ sunt sine materia venerunt formæ quæ sunt in materia*. Cognoscunt igitur substantiæ separatæ non solum substantias separatas, sed etiam species rerum materialium ; nam, si cognoscunt species generabilium et corruptibilium corporum tanquam propriorum effectuum, multo magis species corporum cœlestium quasi propriorum instrumentorum. Quia vero intellectus substantiæ separatæ est in actu, habens omnes similitudines ad quas est in potentia (habet autem virtutem comprehendendi omnes species et differentias entis), necesse est quod substantia separata quælibet cognoscat omnes res naturales et totum ordinem earum.

Quum autem intellectus in actu perfectio sit intellectum in actu, potest alicui videri quod substantia separata non intelligat res materiales ; inconveniens enim videtur quod res materialis sit perfectio substantiæ separatæ. Sed, si recte consideretur, res intellecta est perfectio intelligentis, secundum suam similitudinem quam habet in intellectu ; non enim lapis, qui est extra animam, est perfectio intellectus possibilis nostri. Similitudo autem rei materialis in intellectu substantiæ separatæ est immaterialiter, secundum modum substantiæ separatæ, non secundum modum substantiæ materialis. Unde non est inconveniens si hæc similitudo dicatur esse perfectio intellectus substantiæ separatæ sicut propria forma ejus. (I part., q. LVII, art. 1.)

CAPUT C.

QUOD SUBSTANTIÆ SEPARATÆ COGNOSCUNT SINGULARIA.

Quia vero similitudines rerum, in intellectu substantiæ separatæ, sunt universaliores quam in intellectu nostro, et efficaciores ad hoc quod per

eas aliquid cognoscatur per similitudines rerum materialium, substantiæ separatæ non solum cognoscunt res materiales secundum rationem generis vel speciei, sicut intellectus noster, sed etiam secundum individua.

Quum enim species rerum in intellectu existentes oporteat esse immateriales, non poterunt, secundum quod sunt in intellectu nostro, esse principium cognoscendi singularia, quæ per materiam individuantur, eo quod species intellectus nostri in tantum sunt contractæ virtutis quod una ducit solum in cognitionem unius; unde, sicut similitudo naturæ generis non potest ducere in cognitionem generis et differentiæ, ut per eam species cognoscatur, ita similitudo naturæ speciei non potest deducere in cognitionem principiorum speciei et individuantium quæ sunt principia materialia, ut per eam individuum in sua singularitate cognoscatur. Similitudo vero intellectus substantiæ separatæ, quum sit universalis virtutis, una et immaterialis existens, potest ducere in cognitionem principiorum speciei et individuantium, quæ sunt principia materialia, ita quod per eam substantia separata non solum materiam generis et speciei, sed etiam individui cognoscere possit per suum intellectum. Nec sequitur quod forma per quam cognoscit sit materialis, vel quod sint infitæ secundum numerum individuorum.

Adhuc, quod potest inferior virtus potest et superior, sed eminentius; unde virtus inferior operatur per multa, ubi virtus superior per unum tantum operatur; virtus enim quanto est superior, tanto magis colligitur et unitur; e contrario vero virtus inferior dividitur et multiplicatur, unde videmus quod diversa genera sensibilium, quæ quinque sensus exteriores percipiunt, una vis sensus communis apprehendit. Anima autem humana est inferior ordine naturæ quam substantia separata; ipsa autem cognoscitiva est universalium et singularium per duo principia, scilicet per sensum et intellectum. Substantia igitur separata, quæ est altior, cognoscit utrumque altiori modo per unum principium, scilicet intellectum.

Item, species rerum intelligibiles contrario ordine perveniunt ad intellectum nostrum et intellectum substantiæ separatæ; ad intellectum enim nostrum perveniunt per viam resolutionis, scilicet per abstractionem a conditionibus materialibus et individuantibus; unde per eas singularia a nobis cognosci non possunt; ad intellectum autem substantiæ separatæ perveniunt species intelligibiles quasi per viam compositionis; habet enim species intelligibiles ex assimilatione sui ad primam intelligibilem speciem intellectus divini, quæ quidem non est a rebus abstracta, sed rerum factiva. Est autem factiva non solum formæ, sed materiæ, quæ est individuationis principium. Species igitur intellectus substantiæ separatæ totam rem respiciunt, et non solum principia speciei, sed etiam principia individuantia. Non est igitur singularium cognitio subtrahenda substantiis separatis, licet intellectus noster singularia cognoscere non possit.

Præterea, si corpora cœlestia moventur a substantiis separatis, secundum philosophorum positionem (Metaphys., XII, text. comm. 36 et 37), quum substantiæ separatæ agant et moveant per intellectum, oportet quod cognoscant mobile quod movent, quod est quoddam particulare; nam universalia immobilia sunt. Situs etiam, qui renovantur per motum, sunt quædam singularia quæ non possunt ignorari a substantia movente per intellectum. Oportet igitur dicere quod substantiæ separatæ singularia cognoscant istarum materialium rerum. (I part., q. LVII, art. 7)

CAPUT CI.

UTRUM SUBSTANTIÆ SEPARATÆ NATURALI COGNITIONE COGNOSCANT OMNIA SIMUL.

Quia vero intellectus in actu est intellectum in actu sicut sensus in actu est sensibile in actu (idem autem non potest simul esse multa in actu), impossibile videtur quod intellectus substantiæ separatæ habeat species intelligibilium diversas, sicut jam supra dictum est.

Sed sciendum est quod non omne illud est intellectum in actu cujus species intelligibilis actu est in intellectu; quum enim substantia intelligens sit etiam volens, ac per hoc sit domina sui actus, in potestate ipsius est, postquam habet speciem intelligibilem, ut ea utatur intelligendo actu; vel, si habet plures, ut utatur una ipsarum. Unde et ea quorum scientiam habemus, non omnia actu consideramus. Substantia igitur intellectualis, per plures species cognoscens, utitur una quam vult, ac per hoc simul actu cognoscit omnia quæ per unam speciem cognoscit; omnia enim sunt ut unum intelligibile, in quantum sunt per unum cognita, sicut et intellectus noster simul cognoscit multa ad invicem composita vel relata ut unum quoddam. Ea vero quæ per diversas species cognoscit non cognoscit simul; et ideo, sicut est intellectus unus, ita est intellectum in actu unum. Est igitur in intellectu substantiæ separatæ quædam intelligentiarum successio; non tamen motus proprie loquendo, quum non succedat actus potentiæ, sed actus actui. Intellectus autem divinus, quia per unum, quod est sua essentia, omnia cognoscit, et sua actio est sua essentia, omnia simul intelligit; unde in intelligentia ejus non cadit aliqua successio, sed suum intelligere est totum simul perfectum, permanens per omnia sæcula sæculorum Amen.

LIBER TERTIUS

CAPUT I.

PROŒMIUM AD SEQUENTIA.

Deus magnus Dominus, et Rex magnus super omnes deos. Quoniam non repellet Dominus plebem suam, quia in manu ejus sunt omnes fines terræ et altitudines montium ipse conspicit. Quoniam ipsius est mare, et ipse fecit illud, et siccam manus ejus formaverunt (*Psal.* XCIV, 3-5).

Unum esse primum entium, totius esse perfectionem plenam possidens, quod Deum dicimus, ostensum est superius (l. I, c. 13), quod ex suæ perfectionis abundantia omnibus exsistentibus esse largitur, ut non solum primum entium, sed et primum principium omnium esse comprobetur. Esse autem aliis tribuit non necessitate naturæ, sed secundum suæ arbitrium voluntatis, ut ex superioribus (l. II, c. 23) est manifestum. Unde consequens est ut factorum suorum sit dominus; nam super ea quæ nostræ voluntati subdundur dominamur. Hoc autem dominium super res a se productas perfectum habet, utpote qui ad eas producendas non exterioris agentis adminiculo indiget nec materiæ fundamento, quum sit totius esse universalis effector. Eorum autem quæ per voluntatem producuntur agentis unumquodque ab agente in finem aliquem ordinatur; bonum enim et finis est objectum proprium voluntatis; unde necesse est ut quæ ex voluntate procedunt ad finem aliquem ordinentur. Finem autem ultimum unaquæque res per suam consequitur actionem, quam oportet dirigi ab eo qui principia rebus dedit per quæ agunt. Necesse est igitur ut Deus, qui est in se naturaliter perfectus et omnibus entibus ex sua potestate esse largitur, omnium entium rector existat, a nullo utique directus; nec est aliquid quod ab ejus regimine excusetur, sicut nec est aliquid quod ab ipso esse non sortiatur. Est igitur, sicut perfectus in essendo et causando, ita etiam et in regendo perfectus. Hujus vero regiminis effectus in diversis apparet diversimode secundum differentiam naturarum.

Quædam namque sic a Deo producta sunt ut, intellectum habentia, ejus similitudinem gerant et imaginem repræsentent; unde et ipsa non solum sunt directa, sed et seipsa dirigentia secundum proprias actiones in debitum finem; quæ, si in sua directione regimini divino subdantur, ad ultimum finem consequendum ex divino regimine admittuntur; repelluntur autem, si secus in sua directione processerint.

Alia vero, intellectu carentia, seipsa in suum finem non dirigunt, sed ab alio diriguntur; quorum quædam, incorruptibilia existentia, sicut in esse naturali pati non possunt defectum, ita in propriis actionibus ab ordine in finem eis præstitutum nequaquam exorbitant, sed indeficienter regimini primi regentis subduntur; sicut sunt corpora cœlestia, quorum motus semper uniformiter procedunt.

Alia vero, corruptibilia existentia, naturalis esse pati possunt defectum, qui tamen per alterius profectum completur; nam, uno corrupto, aliud generatur. Et similiter in actionibus propriis a naturali ordine deficiunt; qui tamen defectus per aliquod bonum inde proveniens com-

pensatur. Ex quo apparet quod nec illa quæ ab ordine primi regiminis exorbitare videntur potestatem primi regentis evadunt; nam et hæc corruptibilia corpora, sicut ab ipso Deo condita sunt, ita potestati ejus perfecte subduntur.

Hoc igitur divino repletus spiritu Psalmista considerans, ut nobis divinum reginem demonstraret,

Primo describit nobis primi regentis perfectionem : naturæ quidem, in hoc quod dicit *Deus*; potestatis, in hoc quod dicit *magnus Dominus*, quasi nullo indigens ad suæ potestatis effectum producendum ; auctoritatis, in hoc quod dicit *Rex magnus super omnes deos,* quia, etsi sint multi regentes, ejus tamen regimini omnes subduntur.

Secundo autem nobis describit regiminis modum : et quidem quantum ad intellectualia, quæ, ejus regimen sequentia, ab ipso consequuntur ultimum finem qui est ipse; et ideo dicit : *Quia non repellet Dominus plebem suam*; quantum vero ad corruptibilia, quæ, etiamsi exorbitent interdum a propriis actionibus, a potestate tamen primi regentis non excluduntur; unde dicit : *Quia in manu ejus sunt omnes fines terræ;* quantum vero ad cœlestia corpora, quæ omnem altitudinem terræ excedunt, id est corruptibilium corporum, et semper rectum ordinem divini regiminis servant; unde dicit : *Et altitudines montium ipse conspicit.*

Tertio vero ipsius universalis regiminis rationem assignat, quia necesse est ut ea quæ a Deo sunt condita ab ipso etiam regantur; et hoc est quod dicit : *Quoniam ipsius est mare*, etc.

Quia ergo, in primo libro, de perfectione divinæ naturæ prosecuti sumus, in secundo autem de perfectione potestatis ipsius, secundum quod est omnium rerum productor et dominus, restat igitur, in hoc tertio libro, prosequi de perfecta auctoritate sive dignitate ipsius, secundum quod est omnium rerum finis et rector. Erit ergo hoc ordine procedendum ut primo agatur de ipso, secundum quod est rerum omnium finis; secundo, de regimine universali ipsius, secundum quod omnem creaturam gubernat; tertio, de speciali ipsius regimine, prout gubernat creaturas intellectum habentes.

CAPUT II.

QUOD OMNE AGENS AGIT PROPTER FINEM.

Ostendendum est igitur primo quod omne agens in agendo intendit aliquem finem.

In his enim quæ manifeste propter finem agunt, hoc dicimus esse finem in quod tendit impetus agentis; hoc enim adipiscens dicitur adipisci finem, deficiens autem dicitur deficere a fine intento, sicut patet in medico agente ad sanitatem et homine currente ad certum terminum; nec differt, quantum ad hoc, utrum quod tendit in finem sit cognoscens vel non; sicut enim signum est finis sagittantis, ita est finis motus sagittæ. Omnis autem agentis impetus ad aliquid certum tendit; non enim ex quacumque virtute quævis actio procedit, sed a calore quidem calefactio, a frigore autem infrigidatio; unde et actiones, secundum diversitatem activorum, specie differunt. Actio vero quandoque quidem terminatur ad aliquod factum, sicut ædificatio ad domum et sanatio ad sanitatem, quandoque autem non, sicut intelligere et sentire; si quidem actio terminatur ad aliquod factum, impetus agentis per actionem tendit in illud factum; si autem non terminatur ad aliquod factum, impetus agentis tendit in ipsam actionem. Oportet igitur quod omne agens in agendo intendat finem, quandoque quidem actionem ipsam, quandoque aliquid per actionem factum.

Adhuc, in omnibus agentibus propter finem, hoc esse ultimum finem dicimus ultra quod agens non quærit aliquid; sicut actio medici est usque ad sanitatem, ea vero consecuta, non conatur ad aliquid ulterius. Sed in actione cujuslibet agentis est venire ad aliquid ultra quod agens non quærit aliquid; alias enim actiones in infinitum tenderent; quod quidem est impossibile, quia, quum infinita non sit pertransire, agens agere non inciperet; nihil enim movetur ad id ad quod impossibile est pervenire. Omne igitur agens agit propter finem.

Amplius, si actiones agentis procedant in infinitum, oportet quod vel ex istis actionibus sequatur aliquod factum vel non. Si quidem sequatur aliquod factum, esse illius facti sequetur post infinitas actiones; quod autem præexigit infinita, impossibile est esse, quum non sit infinita pertransire; quod autem impossibile est esse impossibile est fieri, et quod est impossibile fieri est impossibile facere; impossibile est igitur quod agens incipiat facere aliquod factum ad quod præexiguntur actiones infinitæ. Si autem ex illis actionibus non sequitur aliquod factum, oportet ordinem hujusmodi actionum esse, vel secundum ordinem virtutum activarum, sicut si homo sentit ut imaginetur, imaginatur autem ut intelligat, intelligit autem ut velit; vel secundum ordinem objectorum, sicut si considero corpus ut considerem animam, quam considero ut considerem substantiam separatam, quam considero ut considerem Deum; non autem est possibile procedere in infinitum neque in virtutibus activis, sicut neque in formis rerum, ut probatur (*Metaphys.*, text. comm. 10), forma enim est agendi principium; neque in objectis, sicut neque in entibus, quum sit unum ens primum, ut supra probatum est (l. I, c. 13). Non est igitur possibile quod actiones in infinitum procedant; oportet igitur esse aliquid quo habito conatus agentis quiescat. Omne igitur agens agit propter finem.

Item, in his quæ agunt propter finem, omnia intermedia inter primum agens et ultimum finem sunt fines respectu priorum et principia activa respectu sequentium. Si igitur conatus agentis non est ad aliquid determinatum, sed actiones (sicut dictum est) procedunt in infinitum, oportet principia activa in infinitum procedere; quod est impossibile, ut supra ostensum est. Necesse est igitur quod conatus agentis sit ad aliquid determinatum.

Adhuc, omne agens vel agit per naturam vel per intellectum. De agentibus autem per intellectum non est dubium quin agant propter finem; agunt enim præconcipientes in intellectu id quod per actionem consequuntur, et ex tali præconceptione agunt; hoc enim est agere per intellectum. Sicut autem in intellectu præconcipiente existit tota similitudo effectus, ad quam per actiones intelligentis pervenitur, ita in agente naturali præexistit similitudo naturalis effectus, ex qua actio ad hunc effectum determinatur: nam ignis generat ignem et oliva olivam. Sicut igitur agens per intellectum tendit in finem determinatum per suam actionem, ita agens per naturam. Omne igitur agens agit propter finem.

Amplius, peccatum non invenitur nisi in his quæ sunt propter finem; nec enim imputatur alicui ad peccatum si deficiat ab eo ad quod non est; medico enim imputatur ad peccatum si deficiat a sanando naturam, non autem ædificatori aut grammatico. Sed peccatum invenimus in his quæ fiunt secundum artem, sicut quum grammaticus non recte loquitur, et in his quæ sunt secundum naturam sicut patet in partubus monstruosis. Ergo tam agens secundum naturam quam agens secundum artem et a propositio, agit propter finem.

Item, si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effectus essent ei indifferentes. Quod autem indifferenter se habet ad multa non magis unum eorum operatur quam aliud; unde a contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus nisi per aliquid quod determinetur ad unum. Impossibile igitur esset quod ageret. Omne igitur

agens tendit ad aliquem determinatum effectum, quod dicitur finis ejus.

Sunt autem aliquæ actiones quæ non videntur esse propter finem, sicut actiones ludicræ et contemplatoriæ et actiones quæ absque attentione fiunt, sicut confricatio barbæ et hujusmodi, ex quibus aliquis opinari potest quod sit aliquod agens non propter finem.

Sed sciendum quod actiones contemplativæ non sunt propter alium finem, sed ipsæ sunt finis; actiones autem ludicræ interdum sunt finis, sicut quum quis solum ludit propter delectationem quæ in ludo est, quandoque autem sunt propter finem, sicut quum ludimus ut postmodum fortius secundo agamus; actiones autem quæ fiunt sine attentione non sunt ab intellectu, sed ab aliqua subita imaginatione vel naturali principio, sicut inordinatio humoris pruritum excitantis est causa confricationis barbæ, quæ fit sine attentione intellectus; et hæc ad aliquos fines tendunt, licet præter ordinem intellectus.

Per hoc autem excluditur antiquorum naturalium error qui ponebant omnia fieri ex necessitate materiæ, causam finalem a rebus penitus subtrahentes. (I part., q. XLIV, art. 4 et I-II, q. I, art. 2.)

CAPUT III.

QUOD OMNE AGENS AGIT PROPTER BONUM.

Ex hoc autem ulterius ostendendum est quod omne agens agit propter bonum.

Inde enim manifestum est omne agens agere propter finem quia quodlibet agens tendit ad aliquod determinatum. Id autem ad quod agens determinate tendit oportet esse conveniens ei; non enim tenderet in ipsum nisi propter aliquam convenientiam ad ipsum. Quod autem conveniens est alicui est illi bonum. Ergo omne agens agit propter bonum.

Præterea, finis est in quo quiescit appetitus agentis vel moventis et ejus quod movetur. Hoc autem est de ratione boni ut terminet appetitum; nam bonum est quod omnia appetunt. Omnis ergo actio et motus est propter bonum.

Adhuc, omnis actio et motus ad esse aliquo modo ordinari videtur, vel ut conservetur secundum speciem vel individuum, vel ut de novo acquiratur. Hoc autem ipsum quod est esse bonum est, et ideo omnia appetunt esse. Omnis igitur actio et motus est propter bonum.

Amplius, omnis actio et motus est propter aliquam perfectionem; si enim ipsa actio sit finis, manifestum est quod est perfectio secunda agentis; si autem actio sit transmutatio exterioris materiæ, manifestum est quod movens intendit aliquam perfectionem inducere in re mota, in quam etiam tendit mobile, si sit motus naturalis. Hoc autem dicimus esse bonum quod est esse perfectum. Omnis igitur actio et motus est propter bonum.

Item, omne agens agit secundum quod est actu; agendo autem tendit in sibi simile; igitur tendit in actum aliquem. Actus autem omnis habet rationem boni; nam malum non invenitur nisi in potentia deficiente ab actu. Omnis igitur actio est propter bonum.

Adhuc, agens per intellectum agit propter finem, sicut determinans sibi finem; agens autem per naturam, licet agat propter finem, ut probatum est (c. 2), non tamen determinat sibi finem, quum non cognoscat rationem finis, sed movetur in finem determinatum sibi ab alio. Agens autem per intellectum non determinat sibi finem nisi sub ratione boni; intelligibile enim non movet nisi sub ratione boni, quod est objectum voluntatis; ergo et agens per naturam non movetur neque agit propter aliquem finem nisi secundum quod est bonum, quum agenti per

naturam determinetur finis ab aliquo appetitu. Omne igitur agens propter bonum agit.

Item, ejusdem rationis est fugere malum et appetere bonum, sicut ejusdem rationis est moveri a deorsum et moveri sursum. Omnia autem inveniuntur malum fugere ; nam agentia per intellectum hac ratione aliquid fugiunt quia apprehendunt illud ut malum ; omnia autem agentia naturalia, quantum habent de virtute, tantum resistunt corruptioni, quæ est malum uniuscujusque. Omnia igitur agunt propter bonum.

Adhuc, quod provenit ex alicujus agentis actione præter intentionem ipsius, dicitur a casu vel fortuna accidere. Videmus autem in operibus naturæ vel semper vel frequentius quod melius est ; sicut in plantis folia sic esse disposita ut producant fructus, et partes animalium sic disponi ut animal salvari possit. Si ergo hæc eveniunt præter intentionem naturalis agentis, hoc erit accidens a casu vel fortuna. Sed hoc est impossibile ; nam ea quæ accidunt semper vel frequenter non sunt casualia neque fortuita, sed quæ accidunt in paucioribus. Naturale ergo agens intendit ad id quod melius est, et multo manifestius quod agit per intellectum. Omne igitur agens intendit bonum in agendo.

Item, omne quod movetur ducitur ad terminum motus a movente et agente. Oportet igitur movens et motum ad idem tendere in quantum movetur. Quod autem movetur, quum sit in potentia, tendit ad actum, et ita ad perfectum et bonum ; per motum enim exit de potentia in actum. Ergo et movens et agens semper in movendo et agendo intendit bonum.

Hinc est quod philosophi, definientes bonum dixerunt : *Bonum est quod omnia appetunt* ; et Dionysius (*De divin. nomin.*, c. 4) dicit quod *omnia bonum et optimum concupiscunt*. (I part., q. CV, art. 5 ; et *De ver.*, q. XXII, art. 1.)

CAPUT IV.

QUOD MALUM EST PRÆTER INTENTIONEM IN REBUS.

Ex hoc autem apparet quod malum est præter intentionem in rebus et incidit præter intentionem agentium.

Quod enim ex actione consequitur diversum ab eo quod erat in intentione sive intentum ab agente, manifestum est præter intentionem accidere. Malum autem diversum est a bono, quod intendit omne agens. Est igitur malum præter intentionem eveniens.

Item, defectus in effectu et actione consequitur aliquem defectum in principiis actionis, sicut ex aliqua corruptione seminis sequitur partus monstruosus, et ex curvitate cruris sequitur claudicatio. Agens autem agit secundum quod habet de virtute activa, non secundum id quod defectum virtutis patitur ; secundum autem quod agit, sic intendit finem. Intendit igitur finem correspondentem virtuti ; quod igitur sequitur respondens defectui virtutis, erit præter intentionem agentis. Hoc autem est malum. Accidit igitur malum præter intentionem.

Adhuc, ad idem tendit motus mobilis et motio moventis. Mobile autem tendit per se ad bonum, ad malum autem per accidens et præter intentionem ; quod quidem maxime in generatione et corruptione apparet. Materia enim, quum est sub una forma, est in potentia ad formam aliam et privationem formæ jam habitæ, sicut, quum est sub forma aeris, est in potentia ad formam ignis et privationem formæ aeris, et ad utrumque transmutatio materiæ terminatur simul : ad formam quidem ignis, secundum quod generatur ignis ; ad privationem autem formæ aeris, secundum quod corrumpitur aer. Non autem intentio et appetitus materiæ est ad privationem, sed ad formam ; non enim tendit ad impossibile ; est autem impossibile materiam tantum sub privatione esse, esse vero eam sub

forma est possibile; igitur quod terminetur ad privationem est præter intentionem; terminatur autem ad eam in quantum pervenit ad formam quam intendit, quam privatio alterius formæ de necessitate consequitur. Transmutatio ergo materiæ, in generatione et corruptione, per se ordinatur ad formam; privatio vero consequitur præter intentionem; et similiter oportet esse in omnibus motibus, et ideo in quolibet motu est generatio et corruptio secundum quid; sicut, quum aliquid alteratur de albo in nigrum, corrumpitur album et fit nigrum. Bonum autem est secundum quod materia est perfecta per formam, et potentia per actum proprium; malum autem secundum quod est privata actu debito. Omne igitur quod movetur tendit in suo motu pervenire ab bonum, pervenit autem ad malum præter intentionem. Igitur, quum omne agens et movens intendat ad bonum, malum provenit præter intentionem agentis.

Amplius, in agentibus per intellectum et æstimationem quamcumque, intentio sequitur apprehensionem; in illud enim tendit intentio quod apprehenditur ut finis. Si ergo perveniatur ad aliquid quod non habet speciem apprehensam, erit præter intentionem; sicut si aliquis intendat comedere mel et comedat fel, credens illud esse mel, hoc erit præter intentionem. Sed omne agens per intellectum intendit aliquid secundum quod accipit illud sub ratione boni, sicut ex superioribus (c. 3) patet; si ergo illud non sit bonum, sed malum, hoc erit præter intentionem. Agens igitur per intellectum non operatur malum nisi præter intentionem.

Quum igitur tendere ad bonum sit commune agenti per intellectum et per naturam, malum non consequitur ex intentione alicujus agentis, nisi præter intentionem. Hinc est quod Dionysius dicit (*De divin. nomin.*, c. 4 sub fin.) quod *malum est præter intentionem et voluntatem. (I Sent.*, dist. XXXIX, quæst. 2, art. 2.)

CAPUT V.

RATIONES CONTRA DETERMINATAM VERITATEM.

Sunt autem quædam quæ huic sententiæ adversari videntur.

Quod enim accidit præter intentionem agentis dicitur esse fortuitum et casuale et in paucioribus accidens. Malum autem fieri non dicitur fortuitum et casuale neque ut in paucioribus accidens, sed semper vel in pluribus; in naturalibus enim semper generationi corruptio adjungitur; in agentibus etiam per voluntatem in pluribus peccatum accidit, quum difficile sit secundum virtutem agere, sicut attingere centrum in circulo, ut dicit Aristoteles (*Ethic.*, II, c. 9). Non igitur videtur malum esse proveniens præter intentionem.

Item, Aristoteles (*Ethic.*, III, c. 4) expresse dicit quod malitia est voluntarium, et probat per hoc quod aliquis operatur injusta voluntarie. Irrationabile autem est operantem voluntarie injusta non velle injustum esse; et voluntarie stuprantem non velle incontinentem esse; et per hoc etiam legislatores puniunt malos quasi voluntarie operantes mala. Non videtur igitur malum præter voluntatem vel intentionem esse.

Præterea, omnis motus naturalis habet finem intentum a natura. Corruptio autem est mutatio naturalis, sicut et generatio. Finis igitur ejus, qui est privatio, habens rationem mali, est intentus a natura, sicut etiam forma et bonum, quæ sunt generationis finis

CAPUT VI.

SOLUTIO RATIONUM PRÆMISSARUM.

Ut autem positarum rationum solutio manifestior fiat, considerandum est quod malum considerari potest vel in substantia aliqua vel in actione ipsius.

Malum quidem in substantia aliqua est ex eo quod deficit ei aliquid quod natum est et debet habere; si enim homo non habet alas, non est ei malum, quia non est natus eas habere; si etiam homo capillos flavos non habet non est malum, quia, etsi natus est habere, non tamen est ei debitum ut habeantur; est tamen malum si non habeat manus, quas natus est et debet habere, si sit perfectus; quod tamen non est malum avi. Omnis autem privatio, si proprie et stricte accipiatur, est ejus quod qui. .atus est habere et debet habere, In privatione igitur sic accepta est ratio mali. Materia autem, quum sit in potentia ad omnes formas, omnes quidem nata est habere, nulla tamen est ei debita, quum sine quavis una earum possit esse perfecta in actu; quælibet tamen earum est debita alicui eorum quæ ex materia constituuntur; nam non potest esse aqua nisi habeat formam aquæ, nec potest esse ignis nisi habeat formam ignis. Privatio igitur hujusmodi formæ comparata ad materiam non est malum naturæ, sed comparata ad id cujus est forma est malum ejus, sicut privatio formæ ignis est malum ignis. Et, quia tam privationes quam habitus et formæ non dicuntur esse nisi secundum quod sunt in subjecto, si quidem privatio sit malum per comparationem ad subjectum in quo est, erit malum simpliciter; sin autem, erit malum alicujus et non simpliciter, hominem igitur privari manu est malum simpliciter; materiam autem privari forma aeris non est malum simpliciter, sed est malum aeris. Privatio autem ordinis aut commensurationis debitæ in actione est malum actionis; et, quia cuilibet actioni est debitus aliquis ordo et aliqua commensuratio, necesse est ut talis privatio in actione simpliciter malum existat.

His igitur visis, sciendum est quod non omne quod est præter intentionem oportet esse fortuitum vel casuale, ut prima ratio proponebat. Si enim quod est præter intentionem sit consequens ad id quod est intentum vel semper vel sicut frequenter, non eveniet fortuito vel casualiter, sicut in eo qui intendit dulcedine vini frui, si ex potatione vini sequatur ebrietas semper frequenter, non erit fortuitum nec casuale; esset autem casuale, si sequeretur ut in paucioribus. Malum ergo corruptionis naturalis, etsi sequatur præter intentionem generantis, consequitur tamen semper; nam semper formæ unius est adjuncta privatio alterius; unde corruptio non evenit casualiter neque ut in paucioribus, licet privatio quandoque non sit malum simpliciter, sed alicujus, ut dictum est. Si autem sit talis privatio quæ privet id quod est debitum generato, erit casuale et simpliciter malum, sicut quum nascuntur partus monstruosi; hoc enim non consequitur de necessitate ad id quod est intentum, sed est ei repugnans, quum agens intendat perfectionem generati.

Malum autem actionis accidit in naturalibus agentibus ex defectu virtutis activæ; unde, si agens habet virtutem defectivam, hoc malum consequitur præter intentionem, sed non erit casuale, quia de necessitate est consequens ad talem agentem, quum tale agens vel semper vel frequenter patitur hunc virtutis defectum; erit autem casuale, si hic defectus raro talem comitatur agentem.

In agentibus autem voluntariis intentio est ad bonum aliquod particulare, si debet sequi actio; nam universalia non movent, sed particularia in quibus est actus. Si igitur illud bonum quod intenditur habeat con-

junctam privationem boni secundum rationem vel semper vel frequenter, sequitur malum morale, non casualiter, sed vel semper vel frequenter, sicut patet in eo qui vult uti femina propter delectationem, cui delectationi adjuncta est inordinatio adulterii ; unde malum adulterii non sequitur casualiter ; esset autem casuale malum, si ad id quod intendit sequeretur aliquod peccatum ut in paucioribus, sicut quum quis projiciens ad avem interficit hominem. Quod autem hujusmodi bona aliquis intendat ut in pluribus, quibus privationes boni secundum rationem consequantur, ex hoc provenit quod plures vivunt secundum sensum, eo quod sensibilia non sunt nobis manifesta et magis efficaciter moventia in particularibus, in quibus est operatio ; ad plura autem talium bonorum sequitur privatio boni secundum rationem.

Ex quo patet quod, licet malum præter intentionem sit, est tamen voluntarium, ut secunda ratio proponit, licet non per se, sed per accidens. Intentio enim est ultimi finis quem quis propter se vult ; voluntas autem est etiam ejus quod quis vult propter aliud, etiamsi simpliciter non vellet ; sicut qui projicit merces in mare causa salutis non intendit projectionem mercium, sed salutem ; projectionem autem vult, non simpliciter, sed causa salutis. Similiter, propter aliquod bonum sensibile consequendum vult aliquis facere inordinatam actionem, non intendens inordinationem, neque volens eam simpliciter, sed propter hoc ; et ideo hoc modo malitia et peccatum dicuntur esse voluntaria, sicut projectio mercium in mari.

Eodem autem modo patet solutio ad tertiam objectionem. Nunquam enim invenitur mutatio corruptionis sine mutatione generationis, et per consequens nec finis corruptionis sine fine generationis. Natura ergo non intendit finem corruptionis seorsum a fine generationis, sed simul utrumque. Non enim est de intentione naturæ absoluta quod non sit aqua, sed quod sit aer, quo existente non est aqua ; hoc ergo quod est esse aerem intendit natura secundum se ; hoc vero quod est non esse aquam non intendit nisi in quantum est conjunctum ei quod est esse aerem. Sic igitur privationes a natura non sunt secundum se intentæ, sed secundum accidens ; formæ vero, secundum se.

Patet ergo ex præmissis quod illud quod est simpliciter malum omnino est præter intentionem in operibus naturæ, sicut partus monstruosi ; quod vero non est simpliciter, sed alicui malum, non est intentum a natura secundum se, sed secundum accidens.

CAPUT VII.

QUOD MALUM NON EST ALIQUA NATURA.

Ex his autem apparet quod nulla essentia est secundum se mala.

Malum enim, ut dictum est (c. 7), nihil est aliud quam privatio ejus quod quis natus est et debet habere; sic enim apud omnes est usus hujus nominis *malum*. Privatio autem non est aliqua essentia, sed est negatio in substantia. Malum igitur non est aliqua essentia in rebus.

Adhuc, unumquodque secundum suam essentiam habet esse. In quantum autem habet aliquod bonum; nam si bonum est quod omnia appetunt, oportet ipsum esse bonum dicere, quum omnia esse appetant. Secundum hoc igitur unumquodque bonum est quod essentiam habet. Bonum autem et malum opponuntur. Nihil igitur est malum secundum quod essentiam habet. Nulla igitur essentia mala est.

Amplius, omnis res vel est agens vel est facta. Malum autem non potest esse agens, quia quidquid agit in quantum est actu existens et perfectum ; et similiter non potest esse factum, nam cujuslibet generationis terminus

est forma et bonum. Nulla igitur res, secundum suam essentiam, est mala.

Item, nihil tendit ad suum contrarium; unumquodque enim appetit quod est sibi simile et conveniens. Omne autem ens agendo intendit bonum, ut ostensum est (c. 3). Nullum igitur ens, in quantum hujusmodi, est malum.

Adhuc, omnis essentia est alicui rei naturalis; si enim est in genere substantiæ, est ipsa natura rei; si vero sit in genere accidentis, oportet quod ex principiis alicujus substantiæ causetur, et sic illi substantiæ erit naturalis, licet forte alteri substantiæ non sit naturalis, sicut caliditas est naturalis igni, licet sit innaturalis aquæ. Quod autem est secundum se malum non potest esse alicui naturale; de ratione enim mali est privatio ejus quod est alicui natum inesse et debitum ei; malum igitur, quum sit ejus quod est naturale privatio, non potest esse alicui naturale; unde quidquid naturaliter inest alicui est ei bonum, et malum si ei desit. Nulla igitur essentia est secundum se mala.

Amplius, quidquid habet essentiam aliquam, aut ipsamet est forma aut habet formam aliquam; per formam enim collocatur unumquodque in genere vel specie. Forma autem, in quantum hujusmodi, habet rationem bonitatis, quum sit principium actionis et finis quem intendit omne faciens et actus quo unumquodque habens formam perfectum est. Quidquid igitur habet essentiam aliquam, in quantum hujusmodi, est bonum. Malum igitur non habet essentiam aliquam.

Item, ens per actum et potentiam dividitur. Actus autem, in quantum hujusmodi, bonum est, quia secundum quod aliquid est actu, secundum hoc aliquid est perfectum; potentia etiam bonum aliquid est; tendit enim potentia ad actum, ut in quolibet motu apparet, et etiam est actui proportionata, non ei contraria, et est in eodem genere cum actu, et privatio non competit ei nisi per accidens. Omne igitur quod est, quocumque modo sit, in quantum est ens, bonum est. Malum igitur non habet aliquam essentiam.

Amplius, probatum est (l. II, c. 5) quod omne esse, quocumque modo sit, est a Deo. Deum autem esse perfectam bonitatem ostendimus (l. I, c. 41). Quum igitur boni effectus malum esse non possit, impossibile est aliquod ens, in quantum est ens, esse malum.

Hinc est quod dicitur : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona* (*Gen.* I, 31); et : *Cuncta fecit bona in tempore suo* (*Eccl.* III, 11); et : *Omnis creatura Dei bona est (I Tim.*, IV, 4). Et Dionysius *(De divin. nomin.)* dicit quod *malum non est existens* (scilicet per se), *nec aliquid in existentibus quasi accidens, sicut albedo vel nigredo.*

Per hoc autem excluditur error Manichæorum ponentium aliquas res, secundum suas naturas, malas esse. (I part., q. XLVIII, art. 4.)

CAPUT VIII.

RATIONES CONTRA PRÆMISSAM CONCLUSIONEM.

Videtur autem quibusdam rationibus prædictæ sententiæ posse obviari.

Ex propria enim differentia specifica unumquodque speciem sortitur. Malum autem est differentia specifica in aliquibus generibus, scilicet in habitibus et actibus moralibus; sicut enim virtus, secundum suam speciem, est bonus habitus, ita contrarium vitium est malus habitus, secundum suam speciem; et similiter de actibus virtutum et vitiorum. Malum igitur est dans speciem aliquibus rebus; est igitur aliqua essentia et aliquibus rebus naturalis.

Præterea, utrumque contrariorum est natura quædam; si enim nihil

poneret alterum contrariorum, esset privatio vel negatio pura. Sed bonum et malum dicuntur esse contraria. Malum igitur est natura aliqua.

Item, bonum et malum dicuntur esse genera contrariorum ab Aristotele (*Post prædicam.*, c. 1 in calce). Cujuslibet autem generis est essentia et natura aliqua; nam non entis non sunt species neque differentiæ, et ita quod non est non potest esse genus. Malum est igitur aliqua essentia et natura.

Adhuc, omne quod agit est res aliqua. Malum autem agit, in quantum malum; repugnat enim bono et corrumpit ipsum. Malum igitur, in quantum malum, est res aliqua.

Amplius, in quibuscumque invenitur magis et minus, oportet quod sint res aliquæ habentes ordinem; negationes enim et privationes non suscipiunt magis et minus. Invenitur autem inter mala unum altero pejus. Oportet igitur, ut videtur, quod malum sit res aliqua.

Præterea, res et ens convertuntur. Est autem malum in mundo. Ergo est res aliqua et natura.

CAPUT IX.

RESPONSIO AD PRÆDICTAS OBJECTIONES.

Has autem rationes non difficile est solvere.

Malum enim et bonum in moralibus specificæ differentiæ ponuntur, ut prima ratio proponebat, quia moralia a voluntate dependent. Secundum hoc enim aliquid ad genus moris pertinet quod est voluntarium. Voluntatis autem objectum est finis et bonum; unde a fine speciem moralia sortiuntur, sicut et naturales actiones a forma principii activi, ut calefactio a calore. Quia igitur bonum et malum dicuntur secundum ordinem ad finem vel privationem ordinis, oportet quod in moralibus primæ differentiæ sint bonum et malum. Unius autem generis oportet esse unam mensuram primam. Moralium autem mensura est ratio. Oportet igitur quod a fine rationis dicantur aliqua in moralibus bona vel mala. Quod igitur in moralibus sortitur speciem a fine qui est secundum rationem dicitur secundum speciem suam bonum; quod vero sortitur speciem a fine contrario fini rationis dicitur secundum speciem suam malum. Finis autem ille, etsi tollat finem rationis, est tamen aliquod bonum, sicut delectabile secundum sensum vel aliquid hujusmodi; unde et in aliquibus animalibus sunt bona, et homini etiam, quum sunt secundum rationem moderata, et contingit quod est malum uni esse bonum alteri. Et ideo nec malum, secundum quod est differentia specifica in genere moralium, importat aliquid quod sit secundum essentiam suam malum, sed aliquid quod secundum se est bonum, malum autem homini, in quantum privat ordinem rationis, quod est hominis bonum.

Ex quo etiam patet quod malum et bonum sunt contraria, secundum quod in genere moralium accipiuntur, non autem simpliciter accepta, sicut secunda ratio proponebat; sed malum privatio est boni, in quantum est malum.

Eodem etiam modo potest accipi dictum, quod malum et bonum, prout sunt in moralibus sunt in genere contrariorum, ex quo tertia ratio procedebat. Omnium enim contrariorum moralium vel utrumque est malum, sicut prodigalitas et illiberalitas, vel unum bonum et alterum malum, sicut liberalitas et illiberalitas. Est igitur malum morale et genus et differentia; non secundum quod est privatio boni rationis, ex quo dicitur malum, sed ex natura actionis vel habitus ordinati ad aliquem finem qui repugnat debito fini rationis; sicut homo cæcus est hominis inviduum

non in quantum est cæcus, sed in quantum est hic homo ; et irrationale est differentia animalis, non propter privationem rationis, sed ratione talis naturæ ad quam sequitur remotio rationis. Potest etiam dici quod Aristoteles dicit malum et bonum esse genera, non secundum propriam opinionem, quum inter prima decem genera (in quorum quolibet invenitur aliqua contrarietas) ea non connumeret, sed secundum opinionem Pythagoræ, qui posuit bonum et malum esse decem prima contraria : sub bono quidem, finitum, par, unum, dextrum, masculinum, quiescens, rectum, lucem, quadratum et ultimo bonum ; sub malo autem, infinitum, impar, plurale, sinistrum, feminum, motum, curvum, tenebræ, altera parte longius et ultimo malum. Sic autem, et in pluribus librorum logicalium locis, utitur exemplis secundum sententiam aliorum philosophorum, quasi probabilibus secundum illud tempus.

Habet tamen et hoc dictum aliquam veritatem ; nam impossibile est quod probabiliter dicitur, secundum totum esse falsum. Omnium enim contrariorum unum est perfectum et alterum deminutum, quasi privationem quamdam habens admixtam ; sicut album et calidum sunt perfecta, frigidum vero et nigrum sunt imperfecta, quasi cum privatione significata. Quia ergo omnis deminutio et privatio ad rationem mali pertinet, omnis autem perfectio et complementum ad rationem boni, semper in contrariis alterum sub ratione boni videtur comprehendi, alterum ad rationem mali accedere, et secundum hoc bonum et malum genera contrariorum omnium esse videntur.

Per hoc etiam patet qualiter malum repugnat bono, ex quo quarta ratio procedebat. Secundum enim quod formæ et fini, quæ habent rationem boni et sunt agendi vera principia, est adjuncta privatio contrariæ formæ et finis contrarii, actio quæ sequitur ex tali forma et tali fine attribuitur privationi et malo, per accidens quidem ; nam privatio, secundum quod hujusmodi, non est alicujus actionis principium. Propter quod bene dicit Dionysius (*De divin. nomin.*, c. 4) quod malum non pugnat contra bonum nisi virtute boni : secundum se vero est impotens et infirmum, quasi nullius actionis principium. Malum vero corrumpere dicitur bonum, non solum agendo virtute boni sicut expositum est, sed formaliter secundum se, sicut dicitur cæcitas corrumpere visum, quia est ipsa visus corruptio ; per quem modum dicitur albedo parietem colorare, quia ipsa est parietis color.

Dicitur autem aliquid altero magis et minus malum per recessum a bono. Sic enim quæ privationem important intenduntur et remittuntur sicut inæquale et dissimile ; dicitur enim inæqualius quod est ab æqualitate magis distans, et similiter dissimilius magis a similitudine recedens. Unde et magis malum dicitur quod est magis privatum bono, quasi magis a bono distans. Privationes enim non intenduntur quasi aliquam essentiam habentes, sicut æqualitates et formæ, ut quinta ratio procedebat, sed per augmentum causæ privantis, sicut aer tanto tenebrosior est quanto plura fuerint interposita obstacula lucis ; sic enim longius a lucis participatione distat.

Dicitur etiam malum esse in mundo, non quasi essentiam aliquam habeat vel res quædam existat, ut sexta ratio procedebat, sed ea ratione quia dicitur quod res aliqua mala est ipso malo, sicut cæcitas et quælibet privatio esse dicitur, quia animal cæcitate est cæcum. Ens enim dupliciter dicitur, ut Philosophus docet (*Metaphys.*, v, text, comm. 14) : Uno modo, secundum quod significat essentiam rei et dividitur per decem prædicamenta, et sic nulla privatio potest dici ens ; alio modo, secundum quod significat veritatem compositionis, et sic malum et privatio dicitur ens in quantum privatione dicitur aliquid esse privatum.

CAPUT X.

QUOD CAUSA MALI EST BONUM.

Ex præmissis autem concludi potest quod malum non causatur nisi a bono.

Si enim alicujus mali est causa malum (malum autem, ut probatum est (c. 9), non agit nisi virtute boni), oportet ipsum bonum esse causam primariam mali.

Adhuc, quod non est, nullius est causa. Omnem igitur causam oportet esse ens aliquod. Malum autem non est ens aliquod, ut probatum est (c. 7 et 9). Malum igitur non potest esse alicujus causa. Oportet igitur, si ab aliquo causatur malum, quod illud sit bonum.

Item, quidquid est proprie et per se alicujus causa tendit in proprium effectum ; si igitur malum esset per se alicujus causa, tenderet in proprium effectum, scilicet malum. Hoc autem est falsum ; nam ostensum est (c. 3) quod omne agens intendit bonum. Malum igitur per se non est causa alicujus, sed solum per accidens. Omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se. Solum autem bonum potest esse per se causa. Malum igitur causatum est a bono.

Præterea, omnis causa vel est materia, vel forma, vel agens, vel finis. Malum autem non potest esse neque materia, neque forma ; ostensum est enim supra (c. 7 et 9) quod tam ens actu quam ens in potentia est bonum. Similiter non potest esse agens, quum unumquodque agat secundum quod est actu et formam habet. Neque etiam potest esse finis, quum sit præter intentionem, ut probatum est (c. 4). Malum igitur non potest esse alicujus causa. Si igitur aliquid sit causa mali oportet quod sit a bono causatum.

Quum autem bonum et malum sint opposita, unum autem oppositorum non potest esse causa alterius nisi per accidens, sicut frigidum calefacit, ut dicitur in octavo *Physicorum* (text. comm. 8), sequitur quod bonum non possit esse causa activa mali nisi per accidens.

Hoc autem accidens in naturalibus potest esse et ex parte agentis et ex parte effectus.

Ex parte quidem agentis, sicut quum agens patitur defectum virtutis ex quo sequitur quod actio sit defectiva et effectus deficiens ; ut, quum virtus membri digerentis est debilis, sequitur imperfecta decoctio et humor indigestus, quæ sunt quædam mala naturæ. Accidit autem agenti, in quantum est agens, quod defectum virtutis patiatur ; non enim agit secundum quod deficit ei virtus, sed secundum quod habet aliquid de virtute ; si enim penitus virtute careret, omnino non ageret. Sic igitur malum causatur per accidens ex parte agentis, in quantum agens est deficientis virtutis ; propter quod dicitur quod malum non habet causam efficientem, sed deficientem, quia malum non sequitur ex causa agente nisi in quantum est deficientis virtutis, et secundum hoc non est efficiens. In idem autem redit si defectus actionis et effectus proveniat ex defectu instrumenti vel cujuscumque alterius quod requiritur ad actionem agentis, sicut quum virtus motiva producit claudicationem propter tibiæ curvitatem ; utroque enim agens agit, et virtute et instrumento.

Ex parte vero effectus, malum ex bono causatur per accidens, tum ex parte materiæ effectus, tum ex parte ipsius formæ. Si enim materia sit indisposita ad recipiendam impressionem agentis, necesse est defectum sequi in effectu ; sicut quum monstruosi partus sequuntur propter materiæ indigestionem. Nec hoc imputatur ad aliquem defectum agentis, si materiam indispositam non transmutat ad actum perfectum ; unicuique enim agenti naturali est virtus determinata secundum modum suæ

naturæ ; quam si non excedat, non propter hoc erit deficiens in virtute, sed tunc solum quando deficit a mensura virtutis sibi debitæ per naturam. Ex parte autem formæ effectus, per accidens malum incidit, in quantum formæ alicui de necessitate adjungitur privatio alterius formæ ; unde simul cum generatione unius rei necesse est alterius rei sequi corruptionem. Sed hoc malum non est malum effectus intenti ab agente, sicut in præcedentibus patet, sed alterius.

Sic igitur in naturalibus patet quod malum per accidens tantam causatur a bono. Eodem autem modo et in artificialibus accidit ; ars enim in sua operatione imitatur naturam, et similiter peccatum in utraque invenitur.

In moralibus autem videtur aliter se habere. Non enim ex defectu virtutis sequi videtur morale vitium, quum infirmitas virtutis morale vitium vel totaliter tollat vel saltem deminuat ; infirmitas enim non meretur pœnam, quæ culpæ debetur, sed magis misericordiam et ignoscentiam ; voluntarium enim oportet esse moris vitium, non necessarium. Si tamen diligenter consideretur, invenitur quantum ad aliquid simile, quantum vero ad aliquid dissimile ; dissimile quidem quantum ad hoc quod vitium morale in sola actione consideratur, non autem in aliquo effectu producto ; nam virtutes morales non sunt factivæ, sed activæ, artes autem factivæ sunt ; et ideo dictum est quod in eis similiter peccatum accidit sicut in natura. Malum igitur morale non consideratur ex materia vel forma effectus, sed solum consequitur ex agente. In actionibus autem moralibus inveniuntur per ordinem quatuor activa principia : quorum unum est virtus exsecutiva, scilicet vis motiva, qua moventur membra ad exsequendum imperium voluntatis ; unde hæc vis a voluntate movetur, quæ est aliud principium ; voluntas vero movetur a judicio virtutis apprehensivæ, quæ judicat hoc esse bonum vel malum, quæ sunt voluntatis objecta, unum ad prosequendum, aliud ad fugiendum ; ipsa autem vis apprehensiva movetur a re apprehensa. Primum igitur activum principium in actionibus moralibus est res apprehensa ; secundum vis apprehensiva ; tertium, voluntas ; quartum, vis motiva quæ exsequitur imperium rationis. Actus autem virtutis exsequentis jam præsupponit bonum morale vel malum : non enim ad mores hujusmodi actus exteriores pertinent, nisi secundum quod sunt voluntarii. Unde, si voluntatis sit actus bonus, et actus exterior bonus dicetur ; malus autem, si ille sit malus ; nihil enim ad malitiam moralem pertineret, si actus exterior deficiens esset defectu ad voluntatem non pertinente ; claudicatio enim non est vitium moris, sed naturæ. Hujusmodi igitur virtutis exsequentis defectus moris vitium vel totaliter excusat vel minuit. Actus vero quo res movet apprehensivam virtutem immunis est a vitio moris ; movet enim, secundum ordinem naturalem, visibile visum, et quodlibet objectum potentiam passivam. Ipse etiam actus apprehensivæ virtutis in se consideratus morali vitio caret, quum ejus defectus vitium morale vel excuset vel minuat, sicut et defectus exsequentis virtutis ; pariter enim infirmitas et ignorantia excusant peccatum vel minuunt. Relinquitur igitur quod morale vitium in solo actu voluntatis primo et principaliter invenitur ; et rationabiliter, quum ex hoc actus moralis dicatur quia voluntarius est. In actu igitur voluntatis quærenda est radix et origo peccati moralis.

Videtur autem hanc inquisitionem consequi difficultas. Quum enim actus deficiens proveniat propter defectum activi principii, oportet præintelligere defectum in voluntate ante peccatum morale. Qui quidem defectus, si sit naturalis, semper inhæret voluntati ; semper igitur voluntas in agendo moraliter peccabit, quod actus virtutum falsum esse ostendunt. Si autem defectus sit voluntarius, jam est peccatum morale, cujus causa iterum inquirenda restabit ; et sic ratio in infinitum deducet. Oportet ergo dicere quod defectus in voluntate præexistens non sit naturalis, ne

sequatur voluntatem in quolibet actu peccare; neque etiam casualis et fortuitus; non enim esset in nobis morale peccatum; casualia enim sunt impræmeditata et extra rationem. Est igitur voluntarius, non tamen peccatum morale, ne cogamus in infinitum procedere.

Quod quidem qualiter esse possit considerandum est. Cujuslibet siquidem activi principii perfectio virtutis ex superiori activo dependet; agens enim secundum agit per virtutem primi agentis. Quum igitur secundum agens manet sub ordine primi agentis, indeficienter agit; deficit autem in agendo, si contingat ipsum ab ordine primi agentis deflecti, sicut patet in instrumento, quum deficit a motu agentis. Dictum est autem quod, in ordine actionum moralium, duo principia voluntatem præcedunt, scilicet vis apprehensiva et objectum apprehensum, quod est finis. Quum autem unicuique mobili respondeat proprium motivum, non quælibet vis apprehensiva est debitum motivum cujuslibet appetitus, sed hujus hæc et illius alia. Sicut igitur appetitus sensitivi proprium motivum est vis apprehensiva sensualis, ita voluntatis proprium motivum est ratio ipsa.

Rursus, quum ratio multa bona et multos fines apprehendere possit, cujuslibet autem sit proprius finis, et voluntatis erit objectum et finis et primum motivum, non bonum quodlibet, sed bonum quoddam determinatum. Quum igitur voluntas tendit in actum, mota ab apprehensione rationis repræsentantis sibi proprium bonum, sequitur debita actio. Quum autem voluntas in actione prorumpit ad apprehensionem apprehensivæ sensualis vel ipsius rationis aliquod aliud bonum repræsentantis a proprio bono diversum, sequitur in actione voluntatis peccatum morale. Præcedit igitur in voluntate peccatum actionis defectus ordinis ad rationem et ad proprium finem. Ad rationem quidem, sicut quum, ad subitam apprehensionem sensus, voluntas in bonum delectabile secundum sensum tendit; ad finem vero debitum, sicut quum ratio in aliquod bonum ratiocinando devenit quod non est vel nunc vel hoc modo bonum et tamen voluntas in illud tendit quasi in proprium bonum. Hic autem ordinis defectus voluntarius est; nam in potestate ipsius voluntatis est velle et non velle; itemque est in potestate ipsius quod ratio actu consideret vel a consideratione desistat aut quod hoc vel illud consideret. Nec tamen iste defectus est malum morale; si enim ratio nihil consideret vel consideret bonum quodcumque, nondum est peccatum quousque voluntas in finem indebitum tendat; quod jam est voluntatis actus.

Sic igitur, tam in moralibus quam in naturalibus, patet quod malum a bono non causatur, nisi per accidens. (I part., q. XLIX, art. 1.)

CAPUT XI.

QUOD MALUM IN ALIQUO BONO FUNDATUR.

Ex præmissis etiam ostendi potest quod omne malum est in aliquo bono fundatum,

Malum enim non potest esse per se existens, quum non sit essentiam habens, ut supra (c. 7) ostensum est. Oportet igitur quod malum sit in aliquo subjecto. Omne autem subjectum, quum sit substantia quædam, bonum quoddam est, ut ex præmissis (c. 6) patet. Omne igitur malum in bono aliquo est.

Adhuc, malum privatio quædam est, ut ex præmissis patet. Privatio autem et forma privata in eodem subjecto sunt; subjectum autem formæ est ens in potentia ad formam, quod bonum est, nam in eodem genere sunt potentia et actus. Privatio igitur, quod malum est, est in bono aliquo sicut in subjecto.

Amplius, ex hoc dicitur aliquid malum quia nocet, non autem nisi quia

nocet bono; nocere enim malo bonum est, quum corruptio mali sit bona. Non autem noceret (formaliter loquendo) bono, nisi esset in bono; sic enim cæcitas homini nocet, in quantum in ipso est. Oportet igitur quod malum sit in bono.

Item, malum non causatur nisi a bono, et per accidens tantum. Omne autem quod est per accidens reducitur ad id quod est per se. Oportet igitur semper cum malo causato, quod est effectus boni per accidens, esse bonum aliquod, quod est effectus boni per se, ita quod sit fundamentum ejus; nam quod est per accidens fundatur super id quod est per se.

Sed, quum bonum et malum sint opposita, unum autem oppositorum non possit esse alterius subjectum, sed expellat ipsum, videtur alicui primo aspectu esse inconveniens si bonum subjectum mali esse dicatur.

Non est autem inconveniens, si veritas perquiratur. Nam bonum communiter dicitur sicut et ens, quum omne ens, in quantum hujusmodi, sit bonum, ut probatum est (c. 7). Non est autem inconveniens ut non ens sit in ente sicut in subjecto; privatio enim quælibet est non ens, et tamen subjectum ejus est substantia, quæ est ens aliquod. Non tamen non ens est in ente sibi opposito sicut in subjecto; cæcitas enim non est non ens universale, sed non ens hoc, quo scilicet tollitur visus; non est igitur in visu sicut in subjecto, sed in animali. Similiter autem malum non est sicut in subjecto in bono sibi opposito (sed hoc per malum tollitur), sed in aliquo alio bono; sicut malum moris est in bono naturæ; malum autem naturæ, quod est privatio formæ, est in materia, quæ est bonum sicut etiam ens in potentia. (I part., q. XLIX, art. 3, et *De malo*, q. I, art. 2.)

CAPUT XII.

QUOD MALUM NON TOTALITER CONSUMIT BONUM.

Patet autem ex prædictis quod, quantumcumque multiplicetur malum, nunquam potest totum bonum consumere. Semper enim oportet quod remaneat mali subjectum, si malum remanet. Subjectum autem mali est bonum. Manet igitur semper bonum.

Sed, quum contingat malum in infinitum intendi, semper autem per intentionem mali minuatur bonum, videtur in infinitum per malum deminui bonum. Bonum autem quod per malum deminui potest oportet esse finitum; nam infinitum bonum non est capax mali, ut ostensum est (l. I, c. 39). Videtur igitur quod quandoque totum tollatur bonum per malum; nam, si ex finito aliquid infinities tollatur, oportet illud quandoque per ablationem consumi.

Non autem potest dici, ut dicunt quidam, quod sequens ablatio, secundum eamdem proportionem facta qua et prior, in infinitum procedens, bonum non possit consumere, sicut in continui divisione contingit. Nam si ex bicubitali linea dimidium subtraxeris, itemque ex residuo dimidium et sic in infinitum procedas, semper aliquid adhuc dividendum remanebit; sed tamen, in hoc divisionis processu, semper posterius subtractum oportet esse minus secundum quantitatem; dimidium enim totius quod prius subtrahebatur majus est secundum quantitatem absolutam quam dimidium dimidii, licet eadem proportio maneat. Hoc autem in deminutione qua bonum per malum deminuitur nequaquam potest accidere; nam, quanto bonum magis per malum fuerit deminutum, erit infirmius, et sic per secundum malum magis deminui poterit; rursusque malum sequens contingit esse æquale vel majus priore; unde non semper secundo subtrahetur a bono per malum minor boni quantitas, proportione servata eadem.

Est igitur dicendum :

Ex præmissis enim manifestum est quod malum totaliter bonum, cui oppositum est, tollit, sicut cæcitas visum ; oportet autem quod remaneat bonum quod est mali subjectum. Quod quidem, in quantum subjectum est, habet rationem boni secundum quod est potentia ad actum boni quod privatur per malum. Quanto igitur minus fuerit in potentia ad illud bonum, tanto minus erit bonum. Subjectum autem fit minus potentia ad formam, non quidem per solam subtractionem alicujus partis subjecti per hoc quod aliqua pars potentiæ subtrahatur, sed per hoc quod potentia impeditur per contrarium actum ne in actum formæ exire possit ; sicut subjectum tanto est minus potentia frigidum quanto in eo magis calor augetur. Deminuitur igitur bonum per malum, magis apponendo contrarium quam de bono aliquid subtrahendo ; quod etiam convenit his quæ dicta sunt de malo. Diximus enim quod malum incidit præter intentionem agentis, quod semper intendit aliquod bonum, ad quod sequitur exclusio alterius boni quod est ei oppositum. Quanto igitur illud bonum ad quod præter intentionem agentis sequitur malum magis multiplicatur, tanto potentia ad bonum contrarium deminuitur magis ; et sic magis per malum dicitur deminui bonum. Hæc igitur deminutio boni per malum non potest in naturalibus in infinitum procedere ; nam formæ naturales et virtutes omnes terminatæ sunt, et perveniunt ad aliquem terminum ultra quem porrigi non possunt ; non potest igitur neque forma aliqua contraria neque virtus contrarii agentis in infinitum augeri, ut ex hoc sequatur in infinitum diminutio boni per malum. In moralibus autem potest ista deminutio in infinitum procedere ; nam intellectus et voluntas in suis actibus terminos non habent ; potest enim intellectus intelligendo in infinitum procedere ; unde mathematicæ numerorum species et figurarum infinitæ dicuntur ; et similiter voluntas in volendo in infinitum procedit ; qui enim vult furtum committere potest iterum velle et aliud committere, et sic in infinitum. Quanto autem voluntas magis in fines indebitos tendit, tanto difficilius redit ad proprium et debitum finem ; quod patet in his in quibus per peccandi consuetudinem, jam est habitus vitiorum inductus. In infinitum igitur, per malum moris, bonum naturalis aptitudinis deminui potest, nunquam tamen totaliter tolletur, sed semper naturam remanentem comitatur. (I part., q. XLVIII, art. 4 ; et I-II, q. LXXXV, art. 2.)

CAPUT XIII.

QUOD MALUM HABET ALIQUO MODO CAUSAM.

Ex prædictis autem ostendi potest quod, etsi malum non habeat causam per se, cujuslibet tamen mali oportet esse causam per accidens.

Quidquid enim est in aliquo ut in subjecto oportet quod habeat aliquam causam ; causatur enim vel ex subjecti principiis vel ex aliqua extrinseca causa. Malum autem est in bono sicut in subjecto, ut ostensum est (c. 11). Oportet ergo quod malum habeat causam,

Item, quod est in potentia ad utrumque oppositorum non constituitur in actu alicujus eorum nisi per aliquam causam ; nulla enim potentia facit se esse in actu. Malum autem est privatio ejus quod quis natus est et debet habere ; ex hoc enim unumquodque dicitur malum esse ; est igitur malum in subjecto quod est in potentia ad ipsum et ad suum oppositum. Oportet igitur quod malum habeat aliquam causam.

Adhuc, quidquid inest alicui præter suam naturam, advenit ei ex aliqua alia causa ; omnia enim in his quæ sunt sibi naturalia permanent, nisi aliquid aliud impediat ; unde lapis non fertur sursum nisi ab aliquo projiciente, nec aqua calefit nisi ab aliquo calefaciente. Malum autem

semper inest præter naturam ejus cui inest, quum sit privatio ejus quod natum est aliquid et debet habere. Igitur oportet quod malum semper habeat aliquam causam vel per se vel accidens.

Amplius, omne malum consequitur ad aliquod bonum, sicut corruptio sequitur ad aliquam generationem. Sed omne bonum habet aliquam causam, præter primum bonum, in quo non est aliquod malum, ut ostensum est (l. I, c. 39). Omne igitur malum habet aliquam causam ad quam sequitur per accidens. (I part., q. XLIX, art. 1.)

CAPUT XIV.

QUOD MALUM EST CAUSA PER ACCIDENS.

Ex eisdem etiam patet quod malum, etsi non sit causa per se, est tamen causa per accidens.

Si enim aliquid est causa alicujus per se, id quod accidit ei est causa illius per accidens ; sicut album quod accidit ædificatori est causa domus per accidens. Omne autem malum est in aliquo bono ; bonum autem omne est alicujus aliquo modo causa ; materia enim est quodammodo causa formæ, et quodammodo converso ; et similiter est de agente et fine; unde non sequitur processus in infinitum in causis et causatis, si quodlibet est alicujus causa, propter circulum inventum in causis et causatis secundum species diversas causarum. Malum igitur est per accidens causa.

Adhuc, malum est privatio quædam, ut ex prædictis (c. 6) patet. Privatio autem est principium per accidens in rebus mobilibus, sicut materia et forma per se. Malum igitur est alicujus causa per accidens.

Præterea, ex defectu causæ sequitur defectus in effectu. Defectus autem in causa est aliquod malum ; non tamen potest esse causa per se, quia res non est causa per hoc quod est deficiens, sed per hoc quod est ens ; si enim tota deficeret, nullius esset causa. Malum igitur est alicujus causa per accidens.

Item, secundum omnes species causarum discurrendo invenitur malum esse per accidens causa. In specie quidem causæ efficientis, quia propter causæ agentis deficientem virtutem sequitur defectus in effectu et actione. In specie vero causæ materialis, quia ex materiæ indispositione causatur in effectu defectus. In specie vero causæ formalis, quia uni formæ semper adjungitur alterius formæ privatio. In specie vero causæ finalis, quia indebito fini adjungitur malum, in quantum per ipsum finis debitus impeditur.

Patet igitur quod malum est causa per accidens et non potest esse causa per se.

CAPUT XV.

QUOD NON EST SUMMUM MALUM QUOD SIT OMNIUM MALORUM PRINCIPIUM.

Ex hoc autem patet quod non potest esse aliquod summum malum quod sit omnium malorum principium.

Summum enim malum oportet esse absque consortio omnis boni, sicut et summum bonum est quod est omnino separatum a malo. Non potest autem esse aliquod malum omnino separatum a bono, quum ostensum sit (c. 11) quod malum fundatur in bono. Ergo nihil est summe malum.

Adhuc, si aliquid est summe malum, oportet quod per essentiam suam

sit malum, sicut et summe bonum est quod per suam essentiam bonum est. Hoc autem est impossibile, quum malum non habeat aliquam essentiam, ut supra (c. 7) probatum est. Impossibile est igitur ponere summum malum quod sit malorum pricipium.

Item, illud quod est primum principium non est ab aliquo causatum. Omne autem malum causatur a bono, ut ostensum est (c. 11). Non est igitur malum primum principium.

Amplius, malum non agit nisi in virtute boni, ut ex præmissis (c. 10) patet. Primum autem principium agit virtute propria. Malum igitur non potest esse primum principium.

Præterea, quum id quod est per accidens sit posterius eo quod est per se, impossibile est quod sit primum id quod est per accidens. Malum autem non evenit nisi per accidens et præter intentionem, ut probatum est (c. 4). Impossibile est igitur quod malum sit primum principium.

Adhuc, omne malum habet causam per accidens, ut probatum est (c. 13). Primum autem principium non habet causam neque per se neque per accidens. Malum igitur non potest esse primum principium in aliquo genere.

Item, causa per se est prior ea quæ est per accidens. Sed malum non est causa nisi per accidens, ut ostensum est (c. 14). Malum igitur non potest esse primum principium in aliquo genere.

Per hoc autem excluditur error Manichæorum ponentium aliquod summum malum quod est principium primum omnium malorum.

CAPUT XVI.

QUOD FINIS CUJUSLIBET REI EST BONUM.

Si autem omne agens agit propter bonum, ut supra (c. 3) probatum est, sequitur ulterius quod cujuslibet entis bonum sit finis.

Omne enim ens ordinatur in finem per suam actionem; oportet enim quod vel ipsa actio sit finis, vel finis actionis sit finis agentis, quod est ejus bonum.

Amplius, finis rei cujuslibet est in quod terminatur appetitus ejus. Appetitus autem cujuslibet rei terminatur ad bonum; sic enim philosophi definiunt bonum: «Quod omnia appetunt». Cujuslibet igitur rei finis est aliquod bonum.

Item, illud ad quod aliquid tendit quum extra ipsum fuerit, et in quo quiescit quum ipsum habuerit, est finis ejus. Unumquodque autem, si perfectione propria careat, in ipsam movetur, quantum in se est: si vero eam habeat, in ipsa quiescit. Finis igitur uniuscujusque rei est ejus perfectio. Perfectio autem cujuslibet est bonum ipsius. Unumquodque igitur ordinatur in bonum sicut in finem.

Præterea, eodem modo ordinantur in finem ea quæ cognoscunt finem et ea quæ finem non cognoscunt, licet ea quæ cognoscunt finem per se moveantur in finem, quæ autem non cognoscunt finem, tendant in finem quasi ab alio directa, sicut patet de sagittante et sagitta. Sed ea quæ cognoscunt finem semper ordinantur in bonum sicut in finem; nam voluntas, quæ est appetitus finis præcogniti, non tendit in aliquid nisi sub ratione boni, quod est ejus objectum. Ergo et ea quæ finem non cognoscunt ordinantur in bonum sicut in finem. Finis igitur omnium est bonum.

CAPUT XVII.

QUOD OMNIA ORDINANTUR IN UNUM FINEM, QUI EST DEUS.

Ex hoc autem apparet quod omnia ordinantur in unum bonum sicut in ultimum finem,

Si enim nihil tendit in aliquid sicut in finem nisi in quantum ipsum est bonum, oportet quod bonum, in quantum bonum, sit finis. Quod igitur est summum bonum est maxime omnium finis. Sed summum bonum est unum tantum, quod est Deus, ut probatum est (l. I, c. 41). Omnia igitur ordinantur sicut in finem in unum bonum, quod est Deus.

Item, quod est maximum in unoquoque genere causa est omnium illorum quæ sunt illius generis; sicut ignis, qui est calidissimus, est causa caliditatis in aliis corporibus. Summum igitur bonum, quod est Deus, est causa bonitatis in omnibus bonis. Ergo et est causa cujuslibet finis quod sit finis, quum quidquid est finis sit hujusmodi in quantum est bonum. Propter quod autem est unumquodque, et illud magis. Deus igitur maxime est omnium rerum finis.

Adhuc, in quolibet genere causarum, causa prima est magis causa quam causa secunda ; nam causa secunda non est causa nisi per causam primam. Illud igitur quod est causa prima in ordine causarum finalium oportet quod sit magis causa finalis cujuslibet quam causa finalis proxima. Sed Deus est prima causa in ordine causarum finalium, quum sit summum in ordine bonorum. Est igitur magis finis uniuscujusque rei quam aliquis finis proximus.

Amplius, in omnibus finibus ordinatis oportet quod ultimus finis sit finis omnium præcedentium finium ; sicut, si potio conficitur ut detur ægroto, datur autem ut purgetur, purgatur autem ut extenuetur, extenuatur autem ut sanetur, oportet quod sanitas sit finis et extenuationis et purgationis et aliorum præcedentium. Sed omnia inveniuntur in diversis gradibus bonitatis ordinata sub uno summo bono, quod est causa omnis bonitatis ; ac per hoc, quum bonum habeat rationem finis, omnia ordinantur sub Deo sicut fines præcedentes sub fine ultimo. Oportet igitur quod omnium finis sit Deus.

Præterea, bonum particulare ordinatur in bonum commune sicut in finem ; esse enim partis est propter esse totius ; unde et bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis. Bonum autem summum, quod est Deus,est bonum commune,quum ex eo universorum bonum dependeat ; bonum autem quo quælibet res bona est, est bonum particulare ipsius et aliorum quæ ab ipsa dependent. Omnes igitur res ordinantur sicut in finem in unum bonum, quod est Deus.

Item, ad ordinem agentium sequitur ordo in finibus ; nam sicut supremum agens movet omnia secunda agentia, ita ad finem supremi agentis oportet quod ordinentur omnes fines secundorum agentium ; quidquid enim agit supremum agens agit propter finem suum. Agit autem supremum agens actiones omnium inferiorum agentium, movendo omnes ad suas actiones et per consequens ad suos fines ; unde sequitur quod omnes secundorum agentium actiones ordinentur a primo agente in finem suum proprium. Agens autem primum rerum omnium est Deus, ut probatum est (l. II, c. 15).Volontatis autem ipsius nihil aliud finis est quam sua bonitas, quæ est ipsemet, ut probatum est (l. I, c, 38 et 74). Omnia igitur quæcumque sunt facta, vel ab ipso immediate vel mediantibus causis secundis, in Deum ordinantur sicut in finem. Omnia autem entia sunt hujusmodi ; nam, sicut probatur (l. II, c. 15), nihil esse potest quod ab ipso non habeat esse. Omnia igitur ordinantur in Deum sicut in finem.

Adhuc, finis ultimus cujuslibet facientis, in quantum est faciens, est ipsemet; utimur enim factis a nobis propter nos; et, si aliquid aliquando propter alium homo faciat, hoc refertur in bonum suum, vel utile, vel delectabile vel honestum. Deus autem est causa factiva rerum omnium, quarumdam quidem immediate, quarumdam autem mediate sive mediantibus aliis causis, ut ex præmissis est manifestum. Est igitur ipsemet finis rerum omnium.

Præterea, finis inter alias causas primatum obtinet, et ab ipso omnes aliæ causæ habent quod sint causæ in actu; agens enim non agit nisi propter finem, ut ostensum est (c. 2); ex agente autem materia in actum formæ reducitur; unde materia fit actu hujus rei materia et similiter forma hujus rei forma per actionem agentis, et per consequens per finem. Finis etiam posterior est causa quod præcedens finis intendatur ut finis; non enim movetur aliquid in finem proximum nisi propter finem postremum. Est igitur finis ultimus prima omnium causa. Esse autem primam omnium causam necesse est primo enti convenire, quod Deus est, ut supra (l. I, c. 13 et l. II, c. 15) ostensum est. Deus igitur est ultimus omnium finis.

Hinc est quod dicitur : *Universa propter semetipsum operatus est Dominus* (Prov., XVI, 4); et : *Ego sum alpha et omega, primus et novissimus* (Apoc., XXII, 13). (I part., q. XLIV, art. 4.)

CAPUT XVIII.

QUOMODO DEUS SIT FINIS OMNIUM.

Restat igitur inquirendum quomodo Deus sit omnium finis; quod quidem ex præmissis fiet manifestum.

Sic enim est ultimus finis omnium rerum quod tamen est prius omnibus in essendo. Finis autem aliquis invenitur qui, etiam si primatum obtineat in causando secundum quod est in intentione, est tamen in essendo posterius; quod quidem contingit in quolibet fine quem agens sua actione constituit; sicut medicus constituit sanitatem per suam actionem in infirmo, quæ tamen est finis ejus. Aliquis autem finis invenitur qui, sicut est præcedens in causando, ita etiam in essendo præcedit; sicut dicitur finis id quod aliquis, sua actione vel motu acquirere intendit ut locum sursum ignis per suum motum, et civitatem rex per pugnam. Deus igitur sic est finis rerum sicut aliquid ab unaquaque re suo modo obtinendum.

Adhuc, Deus est simul ultimus rerum finis et primum agens, ut ostensum est (c. 17). Finis autem per actionem agentis constitutus non potest esse primum agens, sed est magis effectus agentis. Non potest igitur Deus sic esse finis rerum quasi aliquid constitutum, sed solum quasi aliquid præexistens obtinendum.

Amplius, si aliquid agat propter rem aliquam jam existentem et per ejus actionem aliquid constituatur, oportet quod rei propter quam agit aliquid acquiratur ex actione agentis; sicut si milites pugnant propter ducem cui acquiritur victoria, quam milites suis actionibus causant. Deo autem non potest aliquid acquiri ex actione cujuslibet rei; est enim sua bonitas omnino perfecta, ut in primo libro ostensum est (c. 18 et seq.). Relinquitur igitur quod Deus sit finis rerum, non sicut aliquid constitutum aut aliquid effectum a rebus, neque ita quod aliquid ei a rebus acquiratur, sed hoc solo modo quia ipse rebus acquiritur.

Item, oportet quod eo modo effectus tendat in finem quo agens propter finem agit. Deus autem, qui est primum agens omnium rerum, non sic agit quasi sua actione aliquid acquirat, sed quasi sua actione aliquid

largiatur, quia non est in potentia ut aliquid acquirere possit, sed solum actu perfecto ex quo potest aliquid elargiri. Res igitur non ordinantur in in Deum sicut in finem cui aliquid acquiratur, sed ut ab ipso ipsummet suo modo consequantur, quum ipsemet sit finis.

CAPUT XIX.

QUOD OMNIA INTENDUNT ASSIMILARI DEO.

Ex hoc autem quod acquirunt divinam bonitatem res creatæ, similes Deo constituuntur.

Si igitur res omnes in Deum sicut in ultimum finem tendunt ut ipsius bonitatem consequantur, sequitur quod ultimus rerum finis sit Deo assimilari.

Amplius, agens dicitur esse finis effectus, in quantum effectus tendit in similitudinem agentis; unde forma generati est finis generationis. Sed Deus ita est finis rerum quod est etiam primum agens earum. Omnia igitur tendunt, sicut ad ultimum finem, Deo assimilari.

Item, in omnibus rebus evidenter apparet quod esse appetunt naturaliter; unde, et si qua corrumpi possunt, naturaliter corrumpentibus resistunt, et tendunt illuc ubi conserventur, sicut ignis sursum et terra deorsum. Secundum hoc autem esse habent omnia quod Deo assimilantur, qui est ipsum esse subsistens, quum omnia sint solum quasi esse participantia. Omnia igitur appetunt, quasi ultimum finem, Deo assimilari.

Præterea, res omnes creatæ sunt quædam imagines primi agentis, scilicet Dei; agens enim agit sibi simile; perfectio enim imaginis est ut repræsentet suum exemplar per similitudinem ad ipsum: ad hoc enim imago constituitur. Sunt igitur res omnes propter divinam similitudinem consequendam sicut propter ultimum finem.

Adhuc, omnis res per suum motum vel actionem tendit in aliquod bonum sicut in finem, ut supra ostensum est (c. 16). In tantum autem aliquid de bono participat in quantum assimilatur primæ bonitati, quæ Deus est. Omnia igitur per motus suos et actiones tendunt in divinam similitudinem sicut in finem ultimum.

CAPUT XX.

QUOMODO RES DIVINAM BONITATEM IMITENTUR.

Patet ergo ex his quæ dicta sunt, quod assimilari ad Deum est ultimus omnium finis. Id autem quod proprie habet rationem finis est bonum. Tendunt igitur res in hoc quod assimilentur Deo proprie in quantum est bonus. Bonitatem autem creaturæ non assequuntur eo modo sicut in Deo est, licet divinam bonitatem unaquæque res imitetur secundum suum modum:

Divina enim bonitas simplex est, quasi tota in uno consistens; ipsum enim divinum esse omnem plenitudinem perfectionis obtinet, ut probatum est (l. I, c. 28). Unde, quum unumquodque in tantum sit bonum in quantum est perfectum, ipsum divinum esse est ejus perfecta bonitas; idem enim est Deo esse, vivere, sapientem esse, beatum esse, et quidquid aliud ad perfectionem et bonitatem videtur pertinere, quasi tota divina bonitas sit ipsum divinum esse.

Rursum, quia ipsum divinum esse est ipsius Dei exsistentis substantia.

In aliis autem rebus hoc accidere non potest; ostensum est enim (l. II, c. 52) quod nulla substantia creata est ipsum suum esse; unde, si secundum quod res quælibet bona est, non est earum aliqua suum esse, nulla earum est sua bonitas; sed earum quælibet bonitatis participatione bona est, sicut et Ipsius participatione est ens.

Rursus, non omnes creaturæ in uno gradu bonitatis constituuntur. Nam quarumdam substantia forma et actus est, scilicet cui secundum id quod est, competit esse actu et bonum esse. Quarumdam vero substantia ex materia et forma composita est, cui competit actu esse et bonum esse, sed secundum aliquid sui, scilicet secundum formam. Divina igitur substantia sua bonitas est; substantia vero simplex bonitatem participat secundum id quod est; substantia autem composita, secundum aliquid sui. In hoc autem tertio gradu substantiarum iterum diversitas invénitur quantum ad ipsum esse. Nam quorumdam ex materia et forma compositorum totam materiæ potentiam forma adimplet, ita quod non remanet in materia potentia ad aliam formam, et per consequens nec in aliqua alia materia potentia ad hanc formam; et ejusmodi sunt corpora cœlestia, quæ ex tota materia sua constant. Quorumdam vero forma non replet totam materiæ potentiam; unde adhuc in materia remanet potentia ad aliam formam, et in aliqua materiæ parte remanet potentia ad hanc formam, sicut patet in elementis et elementatis. Quia vero privatio est negatio, in substantia, ejus quod substantiæ potest inesse, manifestum est quod cum hac forma quæ non implet totam materiæ potentiam adjungitur privatio formæ; quæ quidem adjungi non potest substantiæ cujus forma implet totam materiæ potentiam, neque illi quæ est forma per suam essentiam, et multo minus illi cujus essentia est ipsum suum esse. Quum autem manifestum sit quod motus non potest esse ubi non est potentia ad aliud, quia motus est actus existentis in potentia, itemque manifestum sit quod malum est ipsa privatio boni, planum est quod, in hoc ultimo substantiarum ordine, est bonum mutabile cum permixtione mali oppositi se habens; quod in superioribus substantiarum ordinibus accidere non potest. Possidet igitur hæc substantia ultimo modo dicta, sicut ultimum gradum in esse, ita ultimum gradum in bonitate.

Inter partes etiam hujus substantiæ ex materia et forma compositæ, bonitatis ordo invenitur. Quum enim materia sit ens in potentia secundum se considerata, forma vero sit actus ejus, substantia vero composita sit actu exsistens per formam, forma quidem erit secundum se bona, substantia vero composita prout actu habet formam, materia vero secundum quod est in potentia ad formam. Et licet unumquodque sit bonum in quantum est ens, non tamen oportet quod materia, quæ est ens solum in potentia, sit bona solum in potentia; ens enim absolute dicitur, bonum autem et in ordine consistit; non enim solum aliquid bonum dicitur quia est finis vel quia est obtinens finem, sed etiamsi nondum ad finem pervenerit, dummodo sit ordinatum in finem, ex hoc ipso dicitur bonum. Materia ergo non potest simpliciter dici ens ex hoc quod est potentia ens, in quo importatur ordo ad esse; potest autem ex hoc simpliciter dici bona propter ordinem ipsum. In quo apparet quod bonum quodammmodo amplioris est ambitus quam ens. Propter quod Dionysius dicit quod *bonum se extendit ad existentia et non existentia* (*De divin. nomin.*, c. 4); nam et ipsa non existentia, scilicet materia, secundum quod intelligitur privationi subjecta, appetit bonum scilicet esse; ex quo patet quod etiam sit bona; nihil enim appetit bonum nisi bonum.

Est autem et alio modo creaturæ bonitas a bonitate divina deficiens. Nam, sicut dictum est, Deus in ipso suo esse summam perfectionem obtinet bonitatis; res autem creata suam perfectionem non possidet in uno, sed in multis. Quod enim est in supremo unitum, multiplex in infimis invenitur; unde Deus secundum idem dicitur esse virtuosus, sapiens et operans; creatura vero, secundum diversa; tantoque

perfecta bonitas alicujus creaturæ majorem multiplicitatem requirit quanto magis a prima bonitate distans invenitur; si vero perfectam bonitatem non possit attingere, imperfectam retinebit in paucis. Et inde est quod, licet primum et summum bonum sit omnino simplex substantiæque ei propinquæ in bonitate sint pariter et quantum ad simplicitatem vicinæ, infimæ tamen substantiæ inveniuntur simpliciores quibusdam superioribus eis, sicut elementa animalibus et hominibus, quia non possunt pertingere ad perfectionem cognitionis et intellectus quam consequuntur animalia et homines. Manifestum est ergo ex dictis quod, licet Deus, secundum suum simplex esse, perfectam et totam suam bonitatem habeat, creaturæ tamen ad perfectionem suæ bonitatis non pertingunt per solum suum esse, sed per plura. Unde, licet quælibet earum sit bona in quantum est, non tamen potest simpliciter bona dici, si aliis careat quæ ad ipsius bonitatem requiruntur; sicut homo qui, virtute spoliatus, vitiis est subjectus dicitur quidem bonus secundum quid, scilicet in quantum est ens et in quantum est homo, non tamen bonus simpliciter, sed magis malus. Non igitur cuilibet creaturarum idem est esse et bonum esse simpliciter, licet quælibet earum bona sit in quantum est; Deo vero simpliciter idem est esse et esse bonum simpliciter. Si autem res quælibet tendit in divinæ bonitatis similitudinem sicut in finem : divinæ autem bonitati assimilatur aliquid quantum ad omnia quæ ad propriam pertinent bonitatem; bonitas autem rei non solum in esse suo consistit, sed in omnibus aliis quæ ad suam perfectionem requiruntur, ut ostensum est, manifestum est quod res ordinatur in Deum sicut in finem, non solum secundum esse substantiale, sed etiam secundum ea quæ ei accidunt pertinentia ad perfectionem ipsius, et etiam secundum propriam operationem, quæ etiam pertinet ad perfectionem rei.

CAPUT XXI.

QUOD RES INTENDUNT ASSIMILARI DEO IN HOC QUOD SUNT CAUSÆ.

Ex his autem apparet quod res intendunt divinam similitudinem etiam in hoc quod sunt causæ aliorum.

Tendit enim in divinam similitudinem res creata per suam operationem. Per suam autem operationem una res fit causa alterius. Ergo in hoc etiam res intendunt divinam similitudinem ut sint aliis causæ.

Adhuc, res intendunt in divinam similitudinem, in quantum Deus est bonus, ut supra dictum est (c. 20). Ex bonitate autem Dei est quod aliis esse largitur; unumquodque enim agit in quantum est actu perfectum. Desiderant igitur generaliter res in hoc Deo assimilari ut sint aliorum causæ.

Amplius, ordo ad bonum boni rationem habet, ut ex dictis (c. 20) est manifestum. Unumquodque autem per hoc quod est causa alterius ordinatur ad bonum; bonum autem solum per se cognoscitur et causatur; malum autem per accidens tantum, ut ostensum est (c. 14). Esse igitur aliorum causa est bonum. Secundum autem quodlibet bonum ad quod tendit, aliquid intendit divinam similitudinem, quum quodlibet bonum creatum sit ex participatione divinæ bonitatis. Intendunt igitur res divinam similitudinem in hoc quod sint aliorum causæ.

Item, ejusdem rationis est quod effectus tendat in similitudinem agentis et quod agens assimilet sibi effectum. Tendit igitur effectus in finem in quem dirigitur ab agente. Agens autem intendit sibi assimilare patiens. non solum quantum ad esse ipsius, sed etiam quantum ad causalitatem; sicut enim ab agente conferuntur effectui naturali principia per quæ subsistit, ita principia per quæ aliorum sit causa; sicut enim animal, dum

generatur, accipit a generante virtutem nutritivam, ita etiam virtutem generativam. Effectus igitur tendit in similitudinem agentis, ut ostensum est, non solum quantum ad speciem ipsius, sed etiam quantum ad hoc quod sit aliorum causa. Sic autem tendunt res in similitudinem Dei sicut effectus in similitudinem agentis. Intendunt igitur res naturaliter assimilari Deo in hoc quod sunt causæ aliorum.

Præterea, tunc maxime perfectum est unumquodque quando potest alterum sibi simile facere; illud enim perfecte lucet quod alia illuminare potest. Unumquodque autem tendens in suam perfectionem tendit in divinam similitudinem. Per hoc igitur unumquodque tendit in divinam similitudinem quod intendit aliorum causa esse. Quia vero causa, in quantum hujusmodi, superior est causato, manifestum est quod tendere in divinam similitudinem per hunc modum ut sit aliorum causa, est superior perfectio in entibus.

Item, prius est unumquodque in se perfectum quam possit alterum causare, ut dictum est. Hæc igitur perfectio ultimo accidit rei ut aliorum causa existat. Quum igitur per multa tendat res creata in divinam similitudinem, hoc ultimum ei restat ut divinam similitudinem quærat per hoc quod sit aliorum causa. Unde Dionysius dicit (*Cœl. hier.*, c. 3) quod *omnium divinius est Dei cooperatorem fieri*; secundum quod Apostolus dicit: *Dei sumus adjutores* (I Cor., III, 9).

CAPUT XXII.

QUOMODO RES DIVERSIMODE IN SUOS FINES ORDINANTUR.

Ex præmissis autem manifestum esse potest quod ultimum per quod unaquæque res ordinatur ad finem est ejus operatio, diversimode tamen secundum diversitatem operationis.

Nam quædam operatio est rei ut aliud moventis, sicut calefacere et secare. Quædam vero est operatio rei ut ab alio motæ, sicut calefieri et secari. Quædam vero operatio est perfectio operantis actu existentis, in aliud transmutandum non tendens, quorum primo differt a passione et motu, secundo vero ab actione transmutativa exterioris materiæ; hujusmodi autem operatio est sicut intelligere, sentire et velle. Unde manifestum est quod ea quæ moventur vel operantur tantum, sine hoc quod moveant vel faciant, tendunt in divinam similitudinem quantum ad hoc quod sint in seipsis perfecta; quæ autem faciunt et movent, in quantum hujusmodi, tendunt in divinam similitudinem in hoc quod sint aliorum causæ; quæ vero per hoc quod moventur movent, tendunt in divinam similitudinem quantum ad utrumque.

Corpora autem inferiora, secundum quod moventur motibus naturalibus, considerantur ut mota tantum, non autem ut moventia, nisi per accidens; accidit enim lapidi quod descendens aliquod obvians impellat; et similiter est in alteratione et aliis motibus. Unde finis motus eorum est ut consequantur divinam similitudinem quantum ad hoc quod sint in seipsis perfecta, utpote habentia propriam formam et proprium *ubi*.

Corpora vero cœlestia movent, mota. Unde finis motus eorum est consequi divinam similitudinem quantum ad utrumque. — Quantum quidem ad propriam perfectionem, in quantum corpus cœleste sit in aliquo *ubi* in actu, in quo prius erat in potentia. Nec propter hoc minus suam perfectionem consequitur, quamvis ad *ubi* in quo prius erat actu remaneat in potentia; similiter enim et materia prima in suam perfectionem tendit per hoc quod acquirit in actu formam quam prius habebat in potentia, licet et aliam habere desinat quam prius actu habebat; sic enim successive materia omnes formas suscipit ad quas est in potentia, ut tota ejus

potentia reducatur in actum successive; quod simul fieri non poterat. Unde, quum corpus cœleste sit potentia ad *ubi* sicut materia prima ad formam, perfectionem suam consequitur per hoc quod ejus potentia tota ad *ubi* reducitur in actum successive; quod simul non poterat fieri. — In quantum vero movendo movent, est finis motus eorum consequi divinam similitudinem in hoc quod sint causæ aliorum. Sunt autem aliorum causæ per hoc quod causant generationem et corruptionem et alios motus in istis inferioribus. Motus igitur corporum cœlestium, in quantum movent, ordinantur ad generationem et corruptionem, quæ est in istis inferioribus. Non est autem inconveniens quod corpora cœlestia moveant ad generationem horum inferiorum, quamvis hæc inferiora corpora sint cœlestibus corporibus indigniora, quum tamen finem oporteat esse potiorem eo quod est ad finem; generans enim agit ad formam generati, quum tamen generatum non sit dignius generante, sed in agentibus univocis sit ejusdem speciei cum ipso. Intendit enim generans formam generati, quæ est generationis finis, non quasi ultimum finem, sed similitudinem esse divini in perpetuatione speciei et in diffusione bonitatis suæ, per hoc quod aliis formam speciei suæ tradit et aliorum fit causa. Similiter autem corpora cœlestia, licet sint digniora inferioribus corporibus, non tamen intendunt generationem eorum et formas generatorum in actum educere per suos motus, quasi ultimum finem; sed per hoc ad divinam similitudinem tendentes quasi ad ultimum finem, in hoc quod causæ aliorum existant.

Considerandum tamen quod unumquodque, in quantum participat similitudinem divinæ bonitatis, quæ est objectum voluntatis ejus, in tantum participat de similitudine divinæ voluntatis, per quam res producuntur in esse et conservantur. Superiora autem divinæ bonitatis similitudinem participant simplicius et universalius, inferiora vero particularius et magis divisim; unde et inter corpora cœlestia et inferiora non attenditur similitudo secundum æquiparantiam, sicut in his quæ sunt unius speciei, sed sicut universalis agentis ad particularem effectum. Sicut igitur particularis agentis in istis inferioribus intentio contrahitur ad bonum hujus speciei vel illius, ita intentio corporis cœlestis fertur ad bonum commune substantiæ corporalis, quæ per generationem conservatur et multiplicatur et augetur.

Quum vero, ut dictum est, quælibet res mota, in quantum movetur, tendat in divinam similitudinem ut sit in se perfecta, perfectum autem sit unumquodque in quantum fit actu, oportet quod intentio cujuslibet in potentia existentis sit ut per motum tendat in actum. Quanto igitur aliquis actus est posterior et magis perfectus, tanto principalius in idipsum appetitus materiæ fertur. Unde oportet quod in ulteriorem et perfectissimum actum quem materia consequi potest tendat appetitus materiæ quo appetit formam, sicut in ultimum finem generationis.

In actibus autem formarum, gradus quidam inveniuntur. Nam materia prima est in potentia primum ad formam elementi; sub forma vero elementi existens, est in potentia ad formam mixti, propter quod elementa sunt materia mixti; sub forma autem mixti considerata, est in potentia ad animam vegetabilem, nam talis corporis anima actus est. Itemque anima vegetabilis est in potentia ad sensitivam, sensitiva vero ad intellectivam; quod processus generationis ostendit; primo enim in generatione est fœtus vivens vita plantæ, postmodum vero vita animalis, demum vero vita hominis. Post hanc autem formam non invenitur in generabilibus et corruptibilibus posterior forma et dignior. Ultimus igitur generationis totius gradus est anima humana, et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam. Sunt ergo elementa propter corpora mixta, hæc vero propter viventia, in quibus plantæ sunt propter animalia, animalia propter hominem, homo enim est finis totius generationis.

Quia vero eadem res generatur et conservatur in esse secundum

ordinem præmissum in generationibus rerum, est etiam ordo in conservationibus earumdem. Unde videmus quod corpora mixta sustentantur per elementorum congruas qualitates, plantæ vero ex mixtis corporibus nutriuntur, animalia ex plantis nutrimentum habent, et quædam etiam perfectiora et virtuosiora ex quibusdam imperfectioribus et infirmioribus. Homo vero utitur omnium rerum generibus ad sui utilitatem : quibusdam quidem ad esum, quibusdam vero ad vestitum ; unde et a natura nudus est institutus, utpote potens ex aliis sibi vestitum præstare, sicut etiam nullum sibi congruum nutrimentum natura præparavit nisi lac, ut ex diversis rebus sibi cibum conquireret ; quibusdam vero ad vehiculum ; nam, in motus celeritate et in fortitudine ad sustinendos labores, multis animalibus infirmior invenitur, quasi aliis animalibus ad auxilium sibi præparatis. Et super hoc omnibus sensibilibus utitur ad intellectualis cognitionis perfectionem. Unde et de homine in Psalmis dicitur ad Deum directo sermone : *Omnia subjecisti sub pedibus ejus* (Psal. VIII, 8). Et Aristoteles dicit (Polit., I, c. 5) quod homo habet naturale dominium super omnia animalia.

Si igitur motio ipsius cœli ordinatur ad generationem, generatio autem tota ordinatur ad hominem sicut in ultimum finem hujus generationis, manifestum est quod finis motionis cœli ordinatur ad hominem sicut in ultimum finem in genere generabilium et mobilium.

Hinc est quod dicitur quod Deus corpora cœlestia fecit *in ministerium cunctis gentibus* (Deut., IV, 19).

CAPUT XXIII.

QUOD CŒLUM MOVETUR EX ALIQUA INTELLECTUALI SUBSTANTIA.

Ex præmissis etiam ostendi potest primum motivum motus cœli esse aliquid intellectivum.

Nihil enim secundum propriam speciem agens intendit formam altiorem sua forma ; intendit enim omne agens sibi simile. Corpus autem cœleste, secundum quod agit per motum suum, intendit ultimam formam, quæ est intellectus humanus ; quæ quidem est altior omni forma, ut ex præmissis (c. 22) patet. Corpus igitur cœli non agit ad generationem secundum propriam speciem sicut agens principale, sed secundum speciem alicujus superioris agentis intellectualis ad quod se habet corpus cœleste sicut instrumentum ad agens principale. Agit autem cœlum ad generationem secundum quod movetur. Movetur igitur cœleste corpus ab aliqua intellectuali substantia.

Adhuc, omne quod movetur necesse est ab aliquo moveri, ut superius (l. I, c. 13) probatum est. Corpus igitur cœli ab aliquo movetur. Aut ergo illud aliud est omnino separatum ab eo, aut est ei unitum, ita quod compositum ex cœlo et movente dicatur movere seipsum, in quantum una pars ejus est movens et alia mota. Si autem sic est (omne autem movens seipsum est vivum et animatum), sequitur quod cœlum sit animatum, non autem alia anima quam intellectuali : non enim nutritiva, quum in eo non sit generatio et corruptio ; neque sensitiva, quum non habeat organorum diversitatem ; sequitur ergo quod moveatur ab anima intellectiva. Si autem movetur a motore extrinseco, aut illud erit corporeum aut incorporeum. Et si quidem corporeum, non movet nisi motum, ut ex superioribus (l. I, c. 13) patet ; oportebit ergo et illud ab alio moveri ; quum autem non sit procedere in infinitum in corporibus, oportebit devenire ad primum movens incorporeum ; quod autem est penitus a corpore separatum oportet esse intellectuale, ut ex superioribus (l. I,

c. 44) patet. Motus igitur cœli, quod est primum corporeum, est ab intellectuali substantia.

Item, corpora gravia et levia moventur a generante et removente prohibens, ut probatur in octavo *Physicorum* (text. comm. 32); non enim potest esse quod forma in eis sit movens et materia mota, nihil enim movetur nisi corpus. Sicut autem elementorum corpora sunt simplicia et non est in eis compositio nisi materiæ et formæ, ita et corpora cœlestia sunt simplicia. Si igitur moventur sicut gravia et levia, oportet quod moveantur a generante per se et a removente prohibens per accidens. Hoc autem est impossibile; nam illa corpora ingenerabilia sunt, utpote non habentia contrarietatem, et motus eorum impediri non possunt. Oportet igitur quod moveantur illa corpora à moventibus per apprehensionem; non autem sensitivam, ut ostensum est: ergo intellectivam.

Amplius, si principium motus cœlestis est sola natura absque apprehensione aliqua, oportet quod principium motus cœli sit forma cœlestis corporis, sicut et in elementis; licet enim formæ simplices non sint moventes, sunt tamen principia motuum; ad eas enim consequntur motus naturales, sicut omnes aliæ naturales proprietates. Non autem potest esse quod motus cœlestis sequatur formam cœlestis corporis sicut principium activum; sic enim forma est principium motus localis, in quantum alicui corpori secundum suam formam debetur aliquis locus in quem movetur ex vi suæ formæ tendentis in locum illum, quem quia dat generans, dicitur esse motor; sicut igni secundum suam formam competit esse sursum; corpori autem cœlesti secundum suam formam non magis congruit unum *ubi* quam aliud. Non igitur motus cœlestis principium est sola natura. Oportet igitur quod principium motus ejus sit per apprehensionem moventis.

Adhuc, natura semper ad unum tendit; unde quæ sunt a natura semper sunt eodem modo, nisi impediantur, quod est in paucioribus. Quod igitur ex sui ratione habet difformitatem impossibile est quod sit finis in quem tendit natura. Motus autem secundum suam rationem est hujusmodi; quod enim movetur, in quantum hujusmodi, dissimiliter se habet nunc et prius. Impossibile est igitur quod natura intendat motum propter seipsum. Intendit igitur quietem per motum, quæ se habet ad motum sicut unum ad multa; quiescit enim quod similiter se habet nunc et prius. Si ergo motus cœli sit a natura tantum, esset ordinatus in aliquam quietem; cujus contrarium apparet, quum sit continuus. Non est igitur motus cœli a natura sicut a principio activo, sed magis a substantia intelligente.

Item, omni motui qui est a natura sicut a principio activo oportet quod, si accessus ad aliquid est naturalis, recessus ab eodem sit innaturalis et contra naturam; sicut grave accedit deorsum naturaliter, recedit autem inde contra naturam. Si igitur motus cœli esset naturalis, quum tendat ad occidentem naturaliter, contra naturam ab occidente recedens in orientem rediret. Hoc autem est impossibile; in motu enim cœlesti nihil est violentum et contra naturam. Impossibile est igitur quod principium activum motus cœlestis sit natura. Est igitur principium activum ejus aliqua vis apprehensiva et per intellectum movens, ut ex prædictis patet. Movetur igitur corpus cœleste a substantia intellectuali.

Non tamen est negandum motum cœlestem esse naturalem. Dicitur enim esse aliquis motus naturalis, non solum propter activum principium sed etiam propter passivum; sicut patet in generatione simplicium corporum, quæ quidem non potest dici naturalis ratione principii activi. Movetur enim id naturaliter a principio activo cujus principium activum est intra; natura enim est principium motus in eo quod est. Principium autem activum in generatione simplicis corporis est extra. Non est igitur naturalis ratione principii activi, sed solum ratione principii passivi, quod est materia, cui inest naturalis appetitus ad formam naturalem. Sic

ergo motus cœlestis corporis, quantum ad activum principium non est naturalis, sed magis volontarius et intellectualis ; quantum vero ad principium passivum est naturalis, nam corpus cœleste habet naturalem aptitudinem ad talem motum. Hoc autem manifeste apparet, si habitudo consideretur cœlestis corporis ad suum *ubi*. Patitur enim et movetur unumquodque secundum quod est in potentia ; agit et movet secundum quod est actu. Corpus autem cœleste, secundum suam substantiam consideratum invenitur ut in potentia indifferenter se habens ad quodlibet *ubi*, sicut materia prima ad quamlibet formam, sicut prædictum est. Aliter autem est de corpore gravi et levi, quod in sua natura consideratum, non est indifferens ad omnem locum, sed ex ratione suæ formæ determinatur sibi locus. Natura igitur corporis gravis et levis est principium activum motus ejus ; natura vero corporis cœlestis est motus ipsius passivum principium. Unde non debet alicui videri quod violenter moveatur, sicut corpora gravia et levia, quæ a nobis moventur per intellectum. Corporibus enim gravibus et levibus inest naturalis aptitudo ad contrarium motum ei quo moventur a nobis ; et ideo a nobis moventur per violentiam, licet motus corporis animalis quo moventur ab anima non sit ei violentus, in quantum est animatum, etsi sit ei violentus, in quantum est grave quoddam. Corpora autem cœlestia non habent aptitudinem ad motum contrarium, sed ad illum quo moventur a substantia intelligente ; unde simul est volontarius, quantum ad principium activum, et naturalis, quantum ad principium passivum.

Quod autem motus cœli est volontarius, secundum activum principium non repugnat unitati et conformitati cœlestis motus ; ex hoc quod voluntas ad multa se habet et non est determinata ad unum ; quia, sicut natura determinatur ad unum per suam virtutem, ita voluntas determinatur ad unum per suam sapientiam, qua voluntas dirigitur infallibiliter ad unum finem.

Patet etiam ex præmissis quod, in motu cœli, non est contra naturam neque accessus ad aliquod *ubi* neque recessus ab eo. Hoc enim accidit in motu gravium et levium propter duo : primo quidem quia intentio naturæ est determinata, et in gravibus et in levibus, ad unum locum ; unde, sicut naturaliter tendit in ipsum, ita contra naturam recedit ab eo ; secundo, quia duo motus quorum uno accedit ad medium et altero recedit sunt contrarii. Si autem accipiatur in motu gravium et levium non ultimus locus sed medius, sicut ad ipsum acceditur naturaliter, ita ab ipso naturaliter receditur, quia totum stat sub una intentione naturæ, et non sunt motus contrarii , sed unus et continuus. Ita autem est in motu cœlestium corporum, quia naturæ intentio non est aliquod *ubi* determinatum, ut jam dictum est ; motus etiam quo recedit corpus circulariter motum ab aliquo signo non est contrarius motui quo illuc accedit, sed est unus motus et continuus ; unde quolibet *ubi*, in motu cœli, est sicut medium et non sicut extremum in motu recto.

Non differt autem, quantum ad præsentem intentionem, utrum corpus cœleste moveatur a substantia intellectuali conjuncta quæ sit anima ejus vel a substantia separata, et utrum unumquodque corporum cœlestium moveatur a Deo, vel nullum immediate, sed mediantibus substantiis intellectualibus creatis, aut primum tantum immediate a Deo, alia vero mediantibus substantiis creatis ; dummodo habeatur quod motus cœlestis est a substantia intellectuali. (I part., q. LXX, art. 3 ; II *Sent.*, dist XIV, art. 3.)

CAPUT XXIV.

QUOD OMNIA APPETUNT BONUM, ETIAM QUÆ COGNITIONE CARENT.

Si autem corpus cœleste a substantia intellectuali movetur, ut ostensum est (c. 23), motus autem corporis cœlestis ordinatur ad generationem in inferioribus, necesse est quod generationes et motus istorum inferiorum procedant ex intentione substantiæ intelligentis. In eumdem enim fertur finem intentio principalis agentis et instrumenti. Cœlum autem est causa inferiorum motuum, secundum suum motum quo movetur a substantia intellectuali; sequitur ergo quod sit sicut instrumentum intellectualis substantiæ. Sunt igitur formæ et motus inferiorum corporum a substantia intellectuali causatæ et intentæ sicut a principali agente, a corpore vero cœlesti sicut ab intrumento. Oportet autem quod species eorum quæ causantur et intenduntur ab intellectuali agente, præexistant in intellectu ipsius, sicut formæ artificiatorum præexistunt in intellectu artificis, et ex eis derivantur in effectus. Omnes igitur formæ quæ sunt in istis inferioribus et omnes motus determinantur a formis intellectualibus quæ sunt in intellectu alicujus substantiæ vel aliquarum. Et propter hoc dicit Boetius (*De Trinit.*, c. 3) quod formæ quæ sunt in materia venerunt a formis quæ sunt sine materia; et, quantum ad hoc, verificatur dictum Platonis, quod formæ separatæ sunt principia formarum quæ sunt in materia, licet posuerit eas per se subsistentes et causantes immediate formas sensibilium; nos vero ponimus eas in intellectu existentes et causantes formas inferiores per motum cœli.

Quia vero omne quod movetur ab aliquo per se et non secundum accidens, dirigitur ab eo in finem sui motus, corpus autem cœleste movetur a substantia intellectuali et causat per sui motum omnes motus in istis inferioribus, necessarium est quod corpus cœleste dirigatur in finem sui motus per substantiam intellectualem, et per consequens inferiora corpora in proprios fines

Sic igitur non est difficile videre qualiter naturalia corpora cognitione carentia moveantur et agant propter finem. Tendunt enim in finem sicut directa in finem a substantia intelligente per modum quo sagitta tendit ad signum directa a sagittante; sicut enim sagitta consequitur inclinationem ad signum sive ad finem determinatum ex impulsione sagittantis, ita corpora naturalia consequuntur inclinationem in fines naturales ex moventibus naturalibus, ex quibus sortiuntur suas formas, et virtutes et motus. Unde etiam patet quod quodlibet opus naturæ est opus substantiæ intelligentis; nam effectus principalius attribuitur primo moventi dirigenti in finem quam instrumentis ab eo directis; et propter hoc operationes naturæ inveniuntur ordinate procedere ad finem, sicut operationes sapientis. Planum igitur fit quod ea etiam quæ cognitione carent possunt operari propter finem, et appetere bonum naturali appetitu, et appetere divinam similitudinem et propriam perfectionem. Non est autem differentia sive hoc sive illud dicatur. Nam per hoc tendunt in suam perfectionem quod tendunt ad bonum, quum unumquodque in tantum bonum sit in quantum est perfectum. Secundum vero quod tendit ad hoc quod sit bonum tendit in divinam similitudinem; Deo enim assimilatur aliquid in quantum bonum est; bonum autem hoc vel illud particulare habet quod sit appetibile, in quantum est similitudo primæ bonitatis propter hoc igitur tendit in proprium bonum quia tendit in divinam similitudinem, et non e converso. Unde patet quod omnia appetunt divinam similitudinem quasi ultimum finem.

Bonum autem suum cujuslibet rei potest accipi multipliciter. Uno qui-

dem modo, secundum quod est ejus proprium, ratione individui ; et sic appetit animal suum bonum, quod appetit cibum quo in esse conservatur. Alio modo secundum quod est ejus, ratione speciei ; et sic appetit proprium bonum animal, in quantum appetit generationem prolis et ejus nutritionem, vel si aliquid aliud operetur ad conservationem vel defensionem individuorum suæ speciei. Tertio vero modo, ratione generis ; et sic appetit proprium bonum in causando agens æquivocum, sicut cœlum. Quarto autem modo, ratione similitudinis analogiæ principiatorum ad suum principium ; et sic Deus, qui est extra genus, propter suum bonum omnibus rebus dat esse.

Ex quo patet quod, quanto aliquid est perfectioris virtutis et eminentius in gradu bonitatis, tanto appetitum boni communiorem habet et magis in distantibus a se bonum quærit et operatur. Nam imperfecta ad solum bonum proprii individui tendunt ; perfecta vero ad bonum speciei ; perfectiora vero, ad bonum generis ; Deus autem perfectissimus in bonitate, ad bonum totius entis. Unde non immerito dicitur a quibusdam quod bonum in quantum hujusmodi, est diffusivum ; quia quanto aliquid invenitur melius, tanto ad remotiora bonitatem suam diffundit. Et quia in quolibet genere, quod est perfectissimum est exemplar et mensura omnium quæ sunt illus generis, oportet quod Deus, qui est in bonitate perfectissimus et suam bonitatem communissime diffundens, in sua diffusione sit exemplar omnium bonitatem diffundentium ; in quantum enim unumquodque communius bonitatem diffundit in alia, fit altior causa.

Hinc etiam patet quod unumquodque tendens ad hoc quod sit aliorum causa, tendit in divinam similitudinem, et nihilominus tendit in suum bonum. Non est ergo inconveniens si motus corporum cœlestium et actiones motorum eorum dicantur esse aliqualiter propter hæc corpora quæ generantur et corrumpuntur, quæ sunt eis indigniora ; non enim sunt propter hæc sicut propter ultimum finem ; sed, intendentes horum generationem, intendunt suum bonum et divinam similitudinem tanquam ultimum finem.

CAPUT XXV.

QUOD INTELLIGERE DEUM EST FINIS OMNIS INTELLECTUALIS SUBSTANTIÆ.

Quum autem omnes creaturæ, etiam intellectu carentes, ordinentur in Deum sicut in finem ultimum, ad hunc autem finem pertingant omnia, in quantum de similitudine ejus aliquid participant, intellectuales creaturæ aliquo specialiori modo ad ipsum pertingunt, scilicet per suam propriam operationem intelligendo ipsum ; unde oportet quod hoc sit finis intellectualis creaturæ, scilicet intelligere Deum.

Ultimus enim finis cujuslibet rei est Deus, ut ostensum est (c. 18). Intendit igitur unumquodque sicut ultimo fini Deo conjungi, quanto magis sibi possibile est. Vicinius autem conjungitur aliquid Deo per hoc quod ad ipsam substantiam ejus aliquo modo pertingit (quod fit dum aliquid quis cognoscit de divina substantia), quam dum consequitur ejus aliquam similitudinem. Substantia igitur intellectualis tendit in divinam cognitionem sicut in ultimum finem.

Item, propria operatio cujuslibet rei est finis ejus ; est enim secunda perfectio ipsius : unde quod ad propriam operationem bene se habet dicitur virtuosum et bonum. Intelligere autem est propria operatio substantiæ intellectualis. Ipsa igitur est finis ejus. Quod igitur est perfectissimum in hac operatione, hoc est ultimus finis, et præcipue in operationibus quæ non ordinantur ad aliqua operata, sicut est intelligere et sentire. Quum autem hujusmodi operationes ex objectis speciem recipiant, per quæ etiam cognoscuntur, oportet quod tanto sit perfectior aliqua istarum operatio-

num quanto ejus objectum est perfectius ; et sic, intelligere perfectissimum intelligibile, quod Deus est, est perfectissimum in genere hujus operationis quæ est intelligere. Cognoscere igitur Deum intelligendo est ultimus finis cujuslibet intellectualis substantiæ.

Potest autem aliquis dicere : Intellectualis quidem substantiæ ultimum finem consistere in intelligendo optimum intelligibile ; non tamen illud quod est optimum intelligibile hujus vel illius intellectualis substantiæ est optimum intelligibile simpliciter; sed quanto aliqua intellectualis substantia est altior, tanto suum intelligibile optimum est altius. Et ideo suprema intellectualis substantia creata habet pro intelligibili optimo id quod est optimum simpliciter ; unde ejus felicitas erit in intelligendo Deum. Cujuslibet vero inferioris substantiæ intellectualis felicitas erit intelligere aliquod inferius intelligibile, quod est tamen altissimum eorum quæ ab ipsa intelliguntur. Et præcipue intellectus humani videtur quod non sit intelligere optimum intelligibile simpliciter, propter ejus debilitatem ; habet enim se, ad cognoscendum illud quod est maxime cognoscibile, sicut oculus noctuæ ad solem. Sed manifeste apparet quod finis cujuslibet substantiæ intellectualis, etiam infimæ, est intelligere Deum. Ostensum est enim supra (c. 18) quod omnium entium ultimus finis, in quem tendunt, est Deus. Intellectus autem humanus, etsi sit infimus in ordine intellectualium substantiarum, est tamen superior omnibus intellectu carentibus. Quum ergo nobilioris substantiæ non sit ignobilior finis, erit etiam intellectus humani finis ipse Deus. Unumquodque autem intelligens consequitur suum finem ultimum per hoc quod ipsum intelligit, ut ostensum est. Intelligendo igitur pertingit intellectus humanus ad Deum sicut ad finem.

Adhuc, sicut res intellectu carentes tendunt in Deum sicut in finem per viam assimilationis, ita substantiæ intellectuales per viam cognitionis ut ex prædictis patet. Res autem intellectu carentes etsi tendant in similitudinem proximorum agentium, non tamen ibi quiescit naturæ intentio, sed habet pro fine assimilationem ad summum bonum, ut ex dictis patet, etsi imperfectissime ad hanc similitudinem possint pertingere. Intellectus igitur quantumcumque modicum possit de divina cognitione percipere, illud erit sibi pro ultimo fine magis quam perfecta cognitio inferiorum intelligibilium.

Amplius, unumquodque maxime desiderat suum ultimum finem. Intellectus autem humanus magis desiderat et amat et delectatur in cognitione divinorum, quamvis modicum quidem de illis percipere possit, quam in perfecta cognitione quam habet de rebus infimis. Est igitur ultimus finis hominis intelligere quoquo modo Deum.

Adhuc, unumquodque tendit in divinam similitudinem sicut in proprium finem. Illud igitur per quod unumquodque maxime Deo assimilatur est ultimus finis ejus. Deo autem assimilatur maxime creatura intellectualis per hoc quod intellectualis est ; hanc enim similitudinem habet præ cæteris creaturis, et hoc includit omnes alias ; in genere autem hujus similitudinis magis assimilatur Deo, secundum quod intelligit actu, quam secundum quod intelligit in habitu vel potentia, quia Deus semper actu intelligens est, ut probatum est (l. I, c. 56) ; et in hoc quod intelligit actu, maxime assimilatur Deo, secundum quod intelligit ipsum Deum ; nam ipse Deus intelligendo se intelligit omnia alia, ut probatum est (l. I, c. 46). Intelligere igitur Deum est ultimus finis omnis intellectualis substantiæ.

Item, quod est tantum propter aliud diligibile, est propter illud quod est tantum propter se diligibile ; non enim est abire in infinitum in appetitu naturæ, quia desiderium naturæ frustraretur, quum non sit possibile pertransire infinita. Omnes autem scientiæ et artes et potentiæ practicæ sunt tantum propter aliud diligibiles ; nam in eis finis non est scire, sed operari. Scientiæ autem speculativæ sunt propter seipsas diligibiles ;

nam finis earum est ipsum scire; nec invenitur aliqua actio in rebus humanis quæ non ordinetur ad alium finem, nisi consideratio speculativa; nam etiam ipsæ actiones ludicræ, quæ videntur absque fine fieri, habent aliquem finem debitum, scilicet ut, per eas quodammodo mente relevati, magis simus postmodum potentes ad studiosas operationes; alias esset semper ludendum, si ludus propter se quæreretur, quod est inconveniens. Ordinantur igitur artes practicæ ad speculativas, et similiter omnis humana operatio ad speculationem intellectus, sicut ad finem. In omnibus autem scientiis et artibus ordinatis, ad illam videtur pertinere ultimus finis quæ est præceptiva et architectonica aliarum; sicut ars gubernatoria, ad quam pertinet finis navis, qui est usus ipsius, est architectonica et præceptiva respectu navifactivæ. Hoc autem modo se habet Philosophia prima ad alias scientias speculativas; nam ab ipsa omnes aliæ dependent, utpote ab ipsa accipientes sua principia et directionem contra negantes principia; ipsaque prima Philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem; unde et scientia divina nominatur. Est ergo cognitio divina finis ultimus omnis humanæ cognitionis et operationis.

Adhuc, in omnibus agentibus et moventibus ordinatis, oportet quod finis primi agentis et motoris sit ultimus finis omnium, sicut finis ducis exercitus est finis omnium sub eo militantium. Inter omnes autem hominis partes intellectus invenitur superior motor; nam intellectus movet appetitum, proponendo ei suum objectum. Appetitus autem intellectivus, qui est voluntas, movet appetitus sensitivos, qui sunt irascibilis et concupiscibilis; unde et concupiscentiæ non obedimus nisi voluntatis imperium adsit. Appetitus autem sensitivus adveniente consensu voluntatis movet jam corpus. Finis igitur intellectus est finis omnium actionum humanarum. Finis autem et bonum intellectus est verum, et per consequens ultimus finis primum verum. Est igitur ultimus finis totius hominis et omnium operationum et desideriorum ejus cognoscere primum verum, quod est Deus.

Amplius, naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quæ videntur; unde, propter admirationem eorum quæ videbantur, quorum causæ latebant, homines primo philosophari cœperunt; invenientes autem causam quiescebant. Nec sistit inquisitio quousque perveniatur ad primam causam; et tunc perfecte nos scire arbitramur quando primam causam cognoscimus. Desiderat igitur homo naturaliter cognoscere primam causam quasi ultimum finem. Prima autem omnium causa Deus est. Est igitur ultimus finis hominis cognoscere Deum.

Præterea, cujuslibet effectus cogniti naturaliter homo causam scire desiderat. Intellectus autem humanus cognoscit ens universale. Desiderat igitur naturaliter cognoscere causam ejus, quæ solum Deus est, ut probatum est (l. II, c. 15). Non est autem aliquis assecutus finem ultimum quousque naturale desiderium quiescat. Non sufficit igitur, ad felicitatem humanam, quæ est ultimus finis, qualiscumque intelligibilis cognitio, nisi divina cognitio adsit, quæ naturale desiderium quietet sicut ultimus finis. Est igitur ultimus finis hominis ipsa Dei cognitio.

Amplius, corpus quod naturali appetitu tendit in suum *ubi*, tanto vehementius et velocius movetur, quanto magis appropinquat fini; unde probat Aristoteles (De cœlo, I, text. comm. 44) quod motus naturalis rectus non potest esse ad infinitum, quia non magis moveretur postea quam prius. Quod igitur vehementius in aliquid tendit postea quam prius, non movetur ad infinitum, sed ad aliquid determinatum tendit. Hoc autem invenimus in desiderio sciendi; quanto enim aliquis plura scit, tanto majori desiderio affectat scire. Tendit igitur desiderium naturale hominis in sciendo ad aliquem determinatum finem. Hoc autem non potest esse aliud quam nobilissimum scibile, quod Deus est. Est igitur cognitio divina finis ultimus hominis. Ultimus autem finis hominis et

cujuslibet intellectualis substantiæ felicitas sive beatitudo nominatur; hoc enim est quod omnis substantia intellectualis desiderat tanquam ultimum finem et propter se tantum. Est igitur beatitudo et felicitas ultima cujuslibet substantiæ intellectualis cognoscere Deum.

Hinc est quod dicitur: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt* (*Matth.* v, 8); et: *Hæc est vita æterna ut cognoscant te solum Deum verum* (*Joan.* XVIII, 3). Huic etiam sententiæ Aristoteles (*Ethic.*, X, c. 10) concordat, ubi ultimam hominis felicitatem dicit esse speculativam quantum ad speculationem optimi speculabilis. (I part., q. XXI, art. 3; et I-II, q. I, art. 7.)

CAPUT XXVI.

QUOD FELICITAS IN ACTU VOLUNTATIS NON CONSISTIT.

Quia vero intellectualis substantia sua operatione pertingit ad Deum, non solum intelligendo, sed per actum etiam voluntatis desiderando et amando ipsum et in ipso delectationem habendo, potest alicui videri quod ultimus finis et ultima hominis felicitas non sit in cognoscendo Deum, sed magis in amando vel aliquo alio actu voluntatis se habendo ad ipsum; præcipue quum objectum voluntatis sit bonum, quod habet rationem finis; verum autem, quod est objectum intellectus, non habeat rationem finis, nisi in quantum et ipse est bonum. Unde non videtur homo consequi ultimum finem per actum intellectus, sed magis per actum voluntatis.

Præterea, ultima perfectio operationis est delectatio, quæ perficit operationem, sicut pulchritudo juventutem, ut Philosophus dicit (Ethic., X, c. 4). Si igitur perfecta operatio est ultimus finis, videtur quod ultimus finis magis sit secundum operationem voluntatis quam intellectus.

Adhuc, delectatio videtur ita propter se desiderari quod nunquam propter aliud; stultum enim est quærere ab aliquo quare velit delectari. Hæc autem est conditio ultimi finis, ut scilicet propter se quæratur. Est igitur ultimus finis magis in operatione voluntatis quam intellectus, ut videtur.

Item, in appetitu ultimi finis maxime omnes concordant, quum sit naturalis. Plures autem quærunt delectationem quam cognitionem. Magis igitur videtur esse finis delectatio quam cognitio.

Amplius, voluntas videtur esse altior potentia quam intellectus; nam voluntas movet intellectum ad finem; intellectus enim actu considerat quæ habitu tenet, quum aliquis voluerit. Actio igitur voluntatis videtur nobilior quam actio intellectus. Magis igitur videtur ultimus finis, quæ est beatitudo, consistere in actu voluntatis quam in actu intellectus.

Hoc autem esse impossibile manifeste ostenditur.

Quum enim beatitudo sit proprium bonum intellectualis naturæ, oportet quod secundum in intellectuali naturæ conveniat quod est sibi proprium. Appetitus autem non est proprium intellectualis naturæ, sed omnibus rebus inest, licet sit diversimode in diversis; quæ tamen diversitas procedit ex hoc quod res diversimode se habent ad cognitionem: quæ enim omnino cognitione carent habent appetitum naturalem tantum; quæ vero habent cognitionem sensitivam, et appetitum sensibilem habent, sub quo irascibilis et concupiscibilis continentur; quæ vero habent cognitionem intellectivam, et appetitum cognitioni proportionatum habent, scilicet voluntatem. Voluntas igitur, secundum quod est appetitus, non est proprium intellectualis naturæ, sed solum secundum quod ab intellectu dependet; intellectus autem secundum se proprius est intellectuali naturæ. Beatitudo igitur vel felicitas in actu intellectus consistit substantialiter et principaliter magis quam in actu voluntatis.

Adhuc, in omnibus potentiis quæ moventur a suis objectis, objecta sunt naturaliter priora actibus illarum potentiarum, sicut motor naturaliter prior est quam moveri ipsius mobilis. Talis autem potentia est voluntas; appetibile enim movet appetitum. Objectum igitur voluntatis est prius naturaliter quam actus ejus. Primum igitur ejus objectum præcedit omnem actum ipsius. Non potest ergo actus voluntatis primum volitum esse. Hoc autem est ultimus finis, quæ est beatitudo. Impossibile est igitur quod beatitudo sive felicitas sit ipse actus voluntatis.

Præterea, in omnibus potentiis quæ possunt converti in suos actus, prius oportet quod actus illius potentiæ feratur in objectum aliquod et postmodum feratur in suum actum. Si enim intellectus intelligit se intelligere, prius oportet ponere quod intelligat rem aliquam, et consequenter quod intelligat se intelligere; nam ipsum intelligere quod intellectus intelligit alicujus objecti est; unde oportet quod vel procedatur in infinitum, vel, si est devenire ad primum intellectum, hoc non erit ipsum intelligere, sed aliqua res intelligibilis. Similiter oportet quod primum volitum non sit ipsum velle, sed aliquod aliud bonum. Primum autem volitum intellectualis naturæ est ipsa beatitudo sive felicitas; nam propter hoc volumus quæcumque volumus. Impossibile est igitur felicitatem essentialiter in actu voluntatis consistere.

Amplius, unumquodque, secundum ea quæ constituunt substantiam ejus, habet naturæ suæ veritatem; differt enim verus homo a picto per ea quæ substantiam hominis constituunt. Vera autem beatitudo non differt a falsa secundum actum voluntatis; nam eodem modo se habet voluntas in desiderando vel amando vel delectando, quidquid sit illud quod sibi proponitur ut summum bonum, sive vere sive falso; utrum autem vere sit summum bonum quod ut tale proponitur vel falso, hoc differt ex parte intellectus. Beatitudo igitur sive felicitas in intellectu essentialiter magis quam in actu voluntatis consistit.

Item, si aliquis actus voluntatis esset ipsa felicitas, hic actus esset aut desiderare aut amare aut delectari. Impossibile est autem quod desiderare sit ultimus finis, est enim desiderium secundum quod voluntas tendit in id quod nondum habet; hoc autem contrariatur rationi ultimi finis. Amare etiam non potest esse ultimus finis; amatur enim bonum, non solum quando habetur, sed etiam quando non habetur; ex amore enim est quod non habitum desiderio quæratur; et si amor jam habiti perfectior sit, hoc causatur ex hoc quod bonum amatum habetur; aliud est igitur habere bonum, quod est finis, quam amare, quod ante habere est imperfectum, post habere perfectum. Similiter autem nec delectatio est ultimus finis; ipsum enim habere bonum causa est delectationis, vel dum bonum nunc habitum sentimus, vel dum prius habitum memoramur, vel dum in futuro habendum speramus: non est igitur delectatio ultimus finis. Nullus ergo actus voluntatis potest esse substantialiter ipsa felicitas.

Adhuc, si delectatio esset ultimus finis, ipsa secundum seipsam esset appetenda. Hoc autem est falsum; refert enim quæ delectatio appetatur ex eo ad quod consequitur delectatio; nam delectatio quæ consequitur bonas et appetendas operationes bona est et appetenda; quæ autem malas, mala est et fugienda. Habet igitur quod sit bona et appetenda ex alio. Non est igitur ipsa ultimus finis, quod est felicitas.

Adhuc, rectus ordo rerum convenit cum ordine naturæ; nam res naturales ordinantur in suum finem absque errore. In naturalibus autem est delectatio propter operationem, et non e converso; vidimus enim quod natura illis operationibus animalium delectationem apposuit quæ sunt manifeste ad fines necessarios ordinatæ, sicut in usu ciborum qui ordinatur ad conservationem individui, et in usu venereorum qui ordinatur ad conservationem speciei; nisi enim adesset delectatio, animalia a prædictis usibus necessariis abstinerent. Impossibile ergo est quod delectatio sit ultimus finis.

Item, delectatio nihil aliud esse videtur quam quietatio voluntatis in aliquo bono convenienti, sicut desiderium est inclinatio voluntatis in aliquod bonum consequendum. Sicut autem homo per voluntatem inclinatur in finem et quietatur in illo, ita corpora naturalia habent inclinationes naturales in fines proprios, quæ quidem quietantur, fine jam adepto. Ridiculum autem est dicere quod finis motus corporis gravis non sit esse in loco proprio, sed quietatio inclinationis qua in hoc tendebat; si enim hoc principaliter natura intenderet ut inclinatio quietaretur, non daret eam; dat autem eam ut per hoc in locum proprium tendat; quo consecuto quasi fine, sequitur inclinationis quietatio; et sic quietatio talis non est finis, sed concomitans finem. Nec igitur delectatio est finis ultimus, sed concomitans ipsum. Multo igitur magis nec aliquis voluntatis actus est felicitas.

Adhuc, si alicujus rei sit aliqua res exterior finis, illa operatio dicetur esse finis ultimus, per quam primo consequitur rem illam; sicut his quibus pecunia est finis dicitur etiam possidere pecuniam finis, non autem amare neque concupiscere. Finis autem ultimus substantiæ intellectualis est Deus. Illa igitur operatio hominis est substantialiter ejus beatitudo vel felicitas, per quam primo attingit ad Deum. Hoc autem est intelligere; nam velle non possumus quod non intelligimus. Est igitur ultima felicitas hominis in cognoscendo Deum per intellectum substantialiter, et non in actu voluntatis.

Jam igitur, per ea quæ dicta sunt, patet solutio in contrarium objectorum.

Non enim, si felicitas per hoc quod habet rationem summi boni est objectum voluntatis, propter hoc necesse est quod sit substantialiter ipse actus voluntatis, ut prima ratio procedebat; imo, ex hoc ipso quod est primum objectum, sequitur quod non sit actus ejus, ut ex dictis apparet.

Nec etiam oportet quod omne id quo res quocumque modo perficitur sit finis illius rei, sicut secunda ratio procedebat. Est enim aliquid perfectio alicujus dupliciter: uno modo, ut habentis jam speciem; alio modo, ut ad speciem habendam; sicut perfectio domus, secundum quod jam habet speciem, est id ad quod species domus ordinatur, scilicet habitatio; non enim domus fieret nisi propter hoc; unde et in definitione domus oportet hoc poni, si debeat definitio esse perfecta. Perfectio vero ad speciem domus est tam id quod ordinatur ad speciem constituendam, sicut principia substantialia ipsius, quam id quod ordinatur ad speciei conservationem, sicut appodiacula quæ fiunt ad sustentationem domus, quam etiam illa quæ faciunt ad hoc quod usus domus sit convenientior, sicut pulchritudo domus. Illud igitur quod est perfectio rei secundum quod jam habet speciem, est finis ipsius, ut habitatio est finis domus. Et similiter propria operatio cujuslibet rei, quæ est quasi usus ejus, est finis ipsius. Quæ autem sunt perfectiones rei ad speciem, non sunt finis rei; imo res est finis ipsarum; materia enim et forma sunt propter speciem; licet enim forma sit finis generationis, non tamen est finis jam generati et speciem habentis; imo ad hoc quæritur forma ut species sit completa. Similiter conservantia rem in sua specie, ut sanitas et vis nutritiva, licet perficiant animal, non tamen sunt finis animalis, sed magis e converso. Ea etiam quibus aptatur res ad proprias operationes speciei perficiendas et ad debitum finem congruentius consequendum, non sunt finis rei, sed magis e converso; sicut pulchritudo hominis et robur corporis et alia hujusmodi, de quibus dicit Philosophus (Ethic., I, c. 13) quod organice deserviunt felicitati. Delectatio autem est perfectio operationis, non ita quod ad ipsam ordinetur operatio secundum suam speciem, sed ordinatur ad alios fines, sicut comestio ordinatur ad conservationem individui; sed est similis perfectioni quæ ordinatur ad speciem rei; nam propter delectationem attentius et decentius operationi insistimus in qua delectamur.

Unde Philosophus dicit (Ethic., x, c. 4) quod delectatio perficit operationem, sicut decor juventutem; qui quidem est propter eum cui inest juventus, et non e converso.

Neque autem quod delectationem non propter aliud volunt homines, sed propter seipsam, est sufficiens signum quod delectatio sit ultimus finis, sicut tertia ratio concludebat. Nam delectatio, etsi non sit ultimus finis, est tamen ultimum finem concomitans, quum ex adeptione finis delectatio consurgat.

Non autem plures quærunt delectationem quæ est in cognoscendo quam cognitionem; sed plures sunt qui quærunt delectationes sensibiles quam cognitionem intellectus et delectationem ipsam consequentem; quia ea quæ exterius sunt magis nota pluribus existunt, eo quod a sensibilibus incipit humana cognitio.

Quod autem quinta ratio proponit, voluntatem esse altiorem intellectu quasi ejus motivam, falsum esse manifestum est. Nam primo et per se intellectus movet voluntatem. Voluntas enim, in quantum hujusmodi, movetur a suo objecto, quod est bonum apprehensum; voluntas autem movet intellectum quasi per accidens, in quantum scilicet intelligere ipsum apprehenditur ut bonum et sic desideratur a voluntate; ex quo sequitur quod intellectus actu intelligit, et in hoc ipso voluntatem præcedit; nunquam enim voluntas desideraret intelligere, nisi prius intellectus ipsum intelligere apprehenderet ut bonum. Et iterum voluntas movet intellectum ad operandum in actu per modum quo agens movere dicitur; intellectus autem voluntatem, per modum quo finis movet, nam bonum intellectum est finis voluntatis; agens autem est posterior in movendo quam finis, nam agens non movet nisi propter finem; unde apparet intellectum simpliciter esse altiorem voluntate, voluntatem vero intellectu per accidens et secundum quid. (I-II, q. III, art. 4.).

CAPUT XXVII.

QUOD FELICITAS HUMANA NON CONSISTIT IN DELECTATIONIBUS CORPORALIBUS.

Ex præmissis autem apparet quod impossibile est felicitatem humanam consistere in delectationibus corporalibus, quarum præcipuæ sunt in cibis et venereis.

Ostensum est enim (c. 26) quod, secundum naturæ ordinem, delectatio est propter operationem, et non e converso. Si igitur operationes non fuerint ultimus finis, delectationes consequentes eas neque sunt ultimus finis neque concomitantes ultimum finem. Constat autem quod operationes quas consequuntur prædictæ delectationes non sunt ultimus finis; ordinantur autem ad aliquos fines manifestos, sicut comestio ad conservationem corporis, coitus autem ad generationem prolis. Delectationes igitur præmissæ non sunt ultimus finis neque ultimum finem concomitantes. Non est igitur in his ponenda felicitas.

Adhuc, voluntas est superior quam appetitus sensitivus; movet enim ipsum, sicut superius (c. 25) dictum est. In actu autem voluntatis non consistit felicitas, sicut jam supra (c. 26) ostensum est. Multo igitur minus in delectationibus prædictis, quæ sunt in appetitu sensitivo.

Amplius, felicitas quoddam est bonum hominis proprium; non enim bruta possunt dici felicia nisi abusive. Delectationes autem præmissæ sunt communes hominibus et brutis. Non est igitur in eis ponenda felicitas.

Item, ultimus finis est nobilissimum eorum quæ ad rem pertinent; habet enim rationem optimi. Hæ autem delectationes non conveniunt homini secundum id quod est nobilissimum in ipso, quod est intellectus

sed secundum sensum. Non est igitur in talibus delectationibus ponenda felicitas.

Amplius, summa perfectio hominis esse non potest in hoc quod conjungitur rebus se inferiobus, sed per hoc quod conjungitur alicui rei altiori, finis enim est melior eo quod est ad finem. Delectationes autem præmissæ consistunt in hoc quod homo secundum sensum conjungitur. aliquibus se inferioribus, scilicet sensibilibus quibusdam. Non est igitur in talibus delectationibus felicitas ponenda.

Amplius, quod non est bonum nisi secundum quod est moderatum non est secundum se bonum, sed accipit bonitatem a moderante. Usus autem prædictarum delectationum non est bonus homini, nisi sit moderatus; aliter enim delectationes se inviceem impedirent. Non sunt igitur hæ delectationes secundum se bonum hominis. Quod autem est summum bonum est per se bonum, quia quod per se bonum est melius est quod est per aliud. Non sunt igitur tales delectationes summum hominis bonum, quod est felicitas.

Item, in omnibus quæ per se dicuntur, sequitur magis ad magis, si simpliciter sequatur ad simpliciter; sicut calidum calefacit, magis calidum magis calefacit, et maxime calidum maxime calefaciet. Si igitur delectationes præmissæ essent secundum se bonæ, oporteret quod maxime uti eis esset optimum. Hoc autem patet esse falsum; nam nimius usus eorum reputatur in vitium et est etiam corpori noxius et similium delectationum impeditivus. Non sunt igitur per se bonum hominis. In eis igitur non consistit humana felicitas.

Præterea, actus virtutum sunt laudabiles ex hoc quod ad felicitatem ordinantur. Si igitur in delectationibus præmissis consisteret humana felicitas, actus virtutis magis esset laudabilis in accedendo ad has delectationes quam in abstinendo ab eis. Hoc autem patet esse falsum; nam actus temperantiæ maxime laudatur in abstinendo a delectationibus unde ab hoc denominatur. Non est igitur in delectationibus præmissis hominis felicitas.

Amplius, finis ultimus cujuslibet rei Deus est, ut ex præmissis (c. 18) patet. Illud igitur oportet ultimum finem hominis poni per quod maxime appropinquat ad Deum. Per prædictas autem delectationes homo impeditur a maxima appropinquatione ad Deum, quæ fit per contemplationem, quam maxime prædictæ delectationes impediunt, utpote ad sensibilia maxime hominem immergentes et per consequens ab intelligibilibus retrahentes. Non est igitur in delectationibus corporalibus felicitas humana ponenda.

Per hoc autem excluditur error Epicureorum in his voluptatibus felicitatem hominis ponentium; ex quorum persona dicit Salomon: *Hoc itaque visum est mihi bonum, ut comedat quis, et bibat, et fruatur lætitia ex labore suo...; et hæc pars illius* (*Eccl.*, V, 17): et: *Ubique relinquamus signa lætitiæ, quoniam hæc est pars nostra, et hæc est sors* (*Sap.*, II, 9). Excluditur etiam error Cerinthianorum, qui in ultima felicitate post resurrectionem mille annos in regno Christi secundum carnales ventris voluptates fabulantur futuros; unde et chiliastæ quasi millenarii, sunt appellati; in Græco enim χίλια idem est quod *mille*. Excluduntur etiam Judæorum et Sarracenorum fabulæ, qui retributiones justorum in prædictis voluptatibus ponunt; felicitas enim virtutis est præmium. (I-II, q. XI, art.6.)

CAPUT XXVIII.

QUOD FELICITAS NON CONSISTIT IN HONORIBUS.

Ex prædictis patet quod etiam nec in honoribus est summum hominis bonum quod est felicitas.

Finis enim ultimus hominis et sua felicitas est ejus perfectissima operatio, ut ex superioribus (c. 26 et 27) patet. Honor autem hominis non consistit in sua operatione sed alterius ad ipsum, qui ei reverentiam exhibet. Non est igitur felicitas hominis in honoribus ponenda.

Adhuc, quod est propter alterum bonum et desiderabile non est ultimus finis. Tale autem est honor; non enim aliquis recte honoratur nisi propter aliquod bonum in eo existens; et propter hoc homines honorari quærunt, quasi boni alicujus quod in eis est testimonium habere volentes unde et magis gaudent homines a magnis et sapientibus honorari. Non est igitur in honoribus felicitas hominis ponenda.

Amplius, ad felicitatem per virtutem pervenitur. Operationes autem virtutum sunt voluntariæ; aliter enim non essent laudabiles. Oportet igitur felicitatem esse aliquod bonum ad quod homo sua voluntate perveniat. Hoc autem quod honorem assequatur non est in potestate hominis, sed magis in potestate honorantis. Non est igitur in honoribus felicitas humana ponenda.

Item, omne dignum honore non potest nisi bonis inesse. Honorari autem possunt etiam mali. Melius est igitur fieri honore dignum quam honorari. Non est igitur honor summum hominis bonum.

Præterea, summum bonum est perfectum bonum. Perfectum autem bonum non compatitur aliquod malum; cui autem inest aliquod malum impossibile est esse beatum. Impossibile est igitur esse malum cui adest summum bonum. Potest autem aliquis malus honorem consequi. Non est igitur honor summum hominis bonum. (I-II, q. XI, art. 2.)

CAPUT XXIX.

QUOD FELICITAS HOMINIS NON CONSISTIT IN GLORIA HUMANA.

Ex quo etiam apparet quod nec in gloria quæ est in celebritate famæ consistit summum hominis bonum.

Est enim gloria, secundum Tullium, « frequens de aliquo fama cum laude », et, secundum Ambrosium, « clara cum laude notitia ». Ad hoc autem volunt homines innotescere cum laude et claritate quadam, ut ab eis quibus inotescunt honorentur. Est igitur gloria propter honorem quæsita. Si igitur honor non est summum bonum, multo minus gloria.

Adhuc, laudabilia bona sunt secundum quæ aliquis ostenditur ordinatus ad finem. Qui autem ordinatur ad finem nondum est ultimum finem assecutus. Laus igitur non attribuitur ei qui jam est ultimum finem assecutus, sed magis honor, ut Philosophus dicit (Ethic., I, c. 16). Non potest igitur gloria esse summum bonum quum principaliter in laude consistat.

Amplius, cognoscere nobilius est quam cognosci; non enim cognoscunt nisi quæ sunt nobiliora in rebus; cognoscuntur etiam infima. Non potest igitur summum hominis bonum esse gloria, quæ consistit in hoc quod aliquis cognoscatur.

Item, cognosci aliquis non desiderat nisi in bonis; in malis autem quærit latere. Cognosci igitur bonum est et desiderabile propter bona

quæ in aliquo cognoscuntur. Illa igitur sunt meliora. Non est igitur gloria, quæ in hoc consistit quod aliquis cognoscatur, summum hominis bonum.

Præterea, summum bonum oportet esse perfectum, quum quietet appetitum. Cognitio autem famæ, in qua gloria humana consistit, est imperfecta; est enim plurimum incertitudinis et erroris habens. Non potest igitur talis gloria esse summum bonum.

Item, id quod est summum hominis bonum oportet esse stabilissimum in rebus humanis; naturaliter enim desideratur diuturna boni constantia. Gloria autem quæ in fama consistit est instabilissima; nihil enim est mutabilius opinione et laude humana. Non est igitur talis gloria summum hominis bonum.

CAPUT XXX.

QUOD FELICITAS HOMINIS NON CONSISTIT IN DIVITIIS.

Ex hoc autem apparet quod nec divitiæ sunt summum hominis bonum.

Non enim appetuntur divitiæ nisi propter aliud; per se enim nihil boni inferunt, sed solum utimur eis vel ad corporis sustentationem vel ad aliquid hujusmodi. Quod autem est summum est propter se desideratum, et non propter aliud. Non sunt igitur divitiæ summum hominis bonum.

Adhuc, eorum possessio vel conservatio non potest esse summum hominis bonum quæ maxime conferunt homini in hoc quod emittuntur. Divitiæ autem in hoc maxime conferunt quod expenduntur; hoc enim earum usus est. Non potest igitur divitiarum possessio esse summum hominis bonum.

Amplius, actus virtutis laudabilis est secundum quod ad felicitatem accedit. Magis autem est laudabilis actus liberalitatis et munificentiæ, quæ sunt circa pecunias, ex hoc quod pecuniæ emittuntur quam ex hoc quod conservantur; unde et ab hoc nomina harum virtutum sumuntur. Non consistit igitur hominis felicitas in possessione divitiarum.

Item, illud in cujus consecutione summum hominis bonum est oportet esse homine melius. Divitiis autem homo est melior, quum sint res quædam ad usum hominis ordinatæ. Non est igitur in divitiis summum hominis bonum.

Præterea, summum hominis bonum fortunæ non subjacet. Nam fortuita absque studio rationis eveniunt. Oportet autem quod per rationem homo proprium finem consequatur. In consecutione autem divitiarum maximum locum habet fortuna. Non est igitur in divitiis humana felicitas constituta.

Amplius, hoc evidens fit per hoc quod divitiæ involuntarie amittuntur, et quod malis evenire possunt quos necesse est summo bono carere, et quod instabiles sunt, et alia hujusmodi, quæ ex superioribus rationibus colligi possunt. (I-II, q. II, art. 1).

CAPUT XXXI.

QUOD FELICITAS NON CONSISTIT IN POTENTIA MUNDANA.

Similiter autem nec in mundana potentia summum hominis bonum esse potest :

Quum in ea obtinenda plurimum fortuna possit, et instabilis sit, et non

subjaceat hominis voluntati, et plerumque malis adveniat ; quæ summo bono repugnant, ut ex præmissis (c. 29 et 30) patet.

Item, homo maxime dicitur bonus secundum quod ad summum bonum attingit. Secundum autem quod habet potentiam, non dicitur bonus neque malus ; non enim est bonus omnis qui potest bona facere, neque malus est aliquis ex hoc quod potest mala facere. Summum igitur bonum non consistit in hoc quod est esse potentem.

Adhuc, omnis potentia ad alterum est. Summum autem bonum non est ad alterum. Non est igitur potentia summum hominis bonum.

Amplius, illud quo quis potest et bene et male uti non potest esse summum hominis bonum ; melius enim est quo nullus male uti potest. Potentia autem aliquis bene et male uti potest ; nam potestates rationales ad opposita sunt. Non est igitur potestas humana summum hominis bonum.

Præterea, si aliqua potestas est summum bonum, oportet illam esse perfectissimam. Potestas autem humana est inperfectissima ; radicatur enim in hominum voluntatibus et opinionibus, in quibus est maxima inconstantia ; et quanto magis reputatur potestas, tanto a pluribus dependet ; quod etiam ad ejus debilitatem pertinet, quum quod a multis dependet destrui multipliciter possit. Non est igitur in potestate humana summum hominis bonum.

Felicitas igitur hominis in nullo bono exteriori consistit, quum omnia exteriora bona, quæ dicuntur bona fortunæ, sub prædictis contineantur. (I-II, q. XI, art. 4.)

CAPUT XXXII.

QUOD FELICITAS NON CONSISTIT IN BONIS CORPORIS.

Quod autem nec in corporis bonis, cujusmodi sunt sanitas, pulchritudo et robur, sit hominis summum bonum, per similia manifeste apparet.

Hæc enim etiam bonis et malis communia sunt, et instabilia sunt, et voluntati non subjacent.

Præterea, anima est melior corpore, quod non vivit nec prædicta bona habet nisi per animam. Bonum igitur animæ, sicut intelligere et alia hujusmodi, est melius quam bonum corporis. Non est igitur corporis bonum summum hominis bonum.

Adhuc, hæc bona sunt homini et aliis animalibus communia. Felicitas autem est proprium hominis bonum. Non est igitur in præmissis bonis hominis felicitas.

Amplius, multa animalia, quantum ad bona corporis, sunt homine potiora ; quædam enim sunt velociora homine, quædam robustiora, et sic de aliis. Si igitur in his esset summum hominis bonum, non esset homo optimum animalium ; quod patet esse falsum. Non est igitur felicitas humana in bonis corporis consistens. (I-II, q. XI, art. 5.)

CAPUT XXXIII.

QUOD FELICITAS NON CONSISTIT IN PARTE SENSITIVA.

Per eadem etiam apparet quod neque summum hominis bonum est in bonis sensitivæ partis.

Nam hæc etiam bona sunt homini et aliis animalibus communia.

Item, intellectus est melior sensu. Bonum igitur intellectus est melius quam bonum sensus. Non igitur summum hominis bonum in sensu consistit.

Adhuc, maximæ delectationes secundum sensum sunt in cibis et venereis, in quibus oporteret esse summum bonum, si in sensu esset. Non est autem in his. Non est igitur in sensu summum hominis bonum.

Amplius, sensus diliguntur propter utilitatem et propter cognitionem. Tota autem utilitas sensuum ad corporis bona refertur, cognitio autem sensus ad intellectivam ordinatur; unde animalia intellectu carentia non delectantur in sentiendo nisi per comparationem ad utilitatem ad corpus pertinentem, secundum quod per sensus cognitionem consequuntur cibos vel venerea. Non est igitur in parte sensitiva summum hominis bonum, quod est felicitas. (I-II, q. III, art. 3.).

CAPUT XXXIV.

QUOD ULTIMA HOMINIS FELICITAS NON CONSISTIT IN ACTIBUS VIRTUTUM MORALIUM.

Apparet autem quod nec in operationibus moralibus consistit ultima felicitas hominis.

Felicitas enim humana non est ad ulteriorem finem ordinabilis, si sit ultima. Omnes autem operationes morales sunt ordinabiles ad aliquid aliud, quod patet ex his quæ inter eas sunt præcipuæ; operationes enim fortitudinis, quæ sunt in rebus bellicis, ordinantur ad victoriam et ad pacem; stultum enim esset propter se tantum bellare, similiter operationes justitiæ ad servandam pacem inter homines ordinantur, per hoc quod unusquisque quiete quod suum est possidet; et similiter patet in omnibus aliis. Non est igitur in operationibus moralibus ultima hominis felicitas.

Adhuc, virtutes morales ad hoc sunt ut per eas conservetur medium in passionibus intrinsecis et exterioribus rebus. Non est autem possibile quod modificatio passionum vel rerum exteriorum sit ultimus finis humanæ vitæ, quum ipsæ passiones et exteriores res sint ad aliud ordinabiles. Non est igitur possibile quod in actibus virtutum moralium sit ultima hominis felicitas.

Amplius, quum homo sit homo ex eo quod est rationem habens, oportet quod proprium ejus bonum, quod est felicitas, sit secundum id quod est proprium rationis. Magis autem est proprium rationis quod ipsa in se habet quod in alio facit. Quum igitur bonum moralis virtutis sit quoddam a ratione in rebus aliis a se institutum, non poterit esse optimum hominis, quod est felicitas; sed magis bonum quod est in ipsa ratione situm.

Item, ostensum est supra (c. 19) quod finis omnium rerum ultimus est assimilari ad Deum. Illud igitur secundum quod homo maxime assimilatur Deo erit ejus felicitas. Hoc autem non est secundum actus morales, quum tales actus Deo attribui non possint nisi metaphorice; non enim Deo convenit habere passiones vel aliqua hujusmodi quæ sunt circa actus morales. Non est igitur ultima felicitas hominis, quæ est ultimus ejus finis, consistens in actibus moralibus.

Præterea, felicitas est proprium hominis bonum. Illud igitur quod est maxime proprium hominis inter omnia bona humana, respectu aliorum animalium, est in quo quærenda est ejus ultima felicitas. Hujusmodi autem non est virtutum moralium actus; nam alia animalia aliquid participant vel liberalitatis vel fortitudinis; intellectualis autem actionis nullum animal aliquid participat. Non est igitur ultima hominis felicitas in actibus moralibus.

CAPUT XXXV.

QUOD ULTIMA HOMINIS FELICITAS NON CONSISTIT IN ACTU PRUDENTIÆ.

Ex hoc etiam apparet quod neque in actu prudentiæ est ultima hominis felicitas.

Actus enim prudentiæ est solum circa ea quæ sunt moralium virtutum. Non est autem in actibus moralium virtutum ultima hominis felicitas. Neque igitur in actu prudentiæ.

Adhuc, ultima felicitas hominis est in optima hominis operatione. Optima autem hominis operatio, secundum id quod est proprium hominis, est in comparatione ad perfectissima objecta. Operatio autem prudentiæ non est erga objecta perfectissima intellectus vel rationis; non enim est erga necessaria, sed erga contingentia operabilia. Non est igitur in ejus operatione ultima hominis felicitas.

Amplius, quod ordinatur ad alterum sicut ad finem non est ultima hominis felicitas. Operatio autem prudentiæ ordinatur ad alterum sicut ad finem : tum quia omnis practica cognitio, sub qua continetur prudentia, ordinatur ad operationem ; tum etiam quia prudentia facit hominem bene se habere in his quæ sunt ad finem eligenda, sicut patet per Aristotelem (Ethic., VI, c. 16). Non est igitur in operatione prudentiæ ultima hominis felicitas.

Item, animalia irrationabilia non participant aliquid felicitatis, sicut probat Aristoteles (Ethic., I, c. 13). Participant autem quædam eorum aliquid prudentiæ ut patet per eumdem (Metaphys., I, c. 1). Igitur felicitas non consistit in operatione prudentiæ.

CAPUT XXXVI.

QUOD FELICITAS NON CONSISTIT IN OPERATIONE ARTIS.

Patet etiam quod neque in operatione artis.

Quia etiam artis cognitio practica est, et ita ad finem ordinatur ; et ideo ipsa non est ultimus finis.

Præterea, operationum artis fines sunt artificiata, quæ non possunt esse ultimus finis humanæ vitæ, quum magis nos simus fines omnium artificialium ; omnia enim propter hominis usum fiunt. Non potest igitur in operatione artis esse ultima felicitas.

CAPUT XXXVII.

QUOD ULTIMA HOMINIS FELICITAS CONSISTIT IN CONTEMPLATIONE DEI.

Si igitur ultima felicitas hominis non consistit in exterioribus quæ dicuntur bona fortunæ, neque in bonis corporis, neque in bonis animæ quantum ad sensitivam partem, neque quantum ad intellectivam secundum actus moralium virtutum, neque secundum intellectuales quæ ad actionem pertinent, scilicet artem et prudentiam, relinquitur quod ultima hominis felicitas sit in contemplatione veritatis.

Hæc enim sola operatio hominis est sibi propria et in qua nullo modo aliquod aliud communicat.

Hoc etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem, quum contemplatio veritatis propter seipsam quæratur.

Per hanc etiam operationem homo substantiis superioribus conjungitur per similitudinem, quia hoc tantum de operationibus humanis in Deo et in substantiis separatis est.

Hac etiam operatione ad illa superiora conjungitur, cognoscendo ipsa quocumque modo.

Ad hanc etiam operationem homo sibi magis est sufficiens, utpote ad eam parum auxilio exteriorum rerum egens.

Ad hanc etiam omnes aliæ operationes humanæ ordinari videntur sicut ad finem. Ad perfectionem enim contemplationis requiritur incolumitas corporis, ad quam ordinantur artificialia omnia quæ sunt necessaria ad vitam. Requiritur etiam quies a perturbationibus passionum, ad quam pervenitur per virtutes morales et per prudentiam, et quies ab exterioribus passionibus, ad quam ordinatur totum regimen vitæ civilis, ut sic, si recte considerentur, omnia humana officia servire videantur contemplantibus veritatem.

Non est autem possibile quod ultima hominis felicitas consistat in contemplatione quæ est secundum intellectum principiorum, quæ est imperfectissima, sicut maxime universalis, rerum cognitionem in potentia continens, et est principium, non finis humani studii, a natura nobis proveniens, non secundum studium veritatis; neque etiam secundum scientias, quæ sunt de rebus infimis, quum oporteat felicitatem esse in operatione intellectus per comparationem ad nobilissima intelligibilia. Relinquitur igitur quod in contemplatione sapientiæ ultima hominis felicitas consistat, secundum divinorum considerationem.

Ex quo etiam patet, inductionis via, quod supra rationibus est probatum : quod ultima felicitas hominis non consistit nisi in contemplatione Dei. (Opusc., III, c. 107.)

CAPUT XXXVIII.

QUOD FELICITAS HUMANA NON CONSISTIT IN COGNITIONE DEI QUÆ COMMUNITER HABETUR A PLURIBUS.

Inquirendum autem relinquitur in quali Dei cognitione ultima felicitas substantiæ intellectualis consistit. Est enim quædam communis et confusa Dei cognitio, quæ quasi omnibus hominibus adest; sive hoc sit per hoc quod Deum esse sit per se notum, sicut alia demonstrationis principia, sicut quibusdam videtur, ut est dictum (l. I, c. 10); sive (quod magis verum videtur) quia naturali ratione statim homo in aliqualem Dei cognitionem pervenire potest; videntes enim homines res naturales secundum ordinem certum currere, quum ordinatio absque ordinatore non sit, percipiunt ut in pluribus aliquem esse ordinatorem rerum quas videmus. Quis autem vel qualis vel si unus tantum est ordinator naturæ, nondum statim ex hac communi consideratione habetur; sicut quum videmus hominem moveri et alia opera agere, percipimus in eo quamdam causam harum operationum quæ aliis rebus non inest, et hanc causam animam nominamus, nondum tamen scientes quid sit anima, si est corpus, vel qualiter operationes prædictas efficiat. Non est autem possibile hanc cognitionem ad felicitatem sufficere.

Felicitatem enim operationem esse oportet absque defectu. Hæc autem cognitio est multorum errorum admixtionem suscipiens; quidam enim rerum mundanarum non alium ordinatorem esse crediderunt quam corpora cœlestia, unde corpora cœlestia deos esse dixerunt; quidam vero ulterius ipsa elementa quæ ex eis generantur, quasi æstimantes motus

et operationes naturales quas habent non ab alio ordinatore eis inesse, sed ab eis alia ordinari; quidam vero, humanos actus non alicujus ordinationi subesse credentes nisi humanæ, homines qui alios ordinant deos esse dixerunt. Ista igitur Dei cognitio non sufficit ad felicitatem.

Amplius, felicitas est finis humanorum actuum. Ad prædictam autem cognitionem non ordinantur humani actus sicut ad finem; imo quasi statim a principio omnibus adest. Non igitur in hac Dei cognitione felicitas consistit.

Item, nullus per hoc vituperabilis apparet quia felicitate careat; quinimo carentes ea et in ipsam tendentes laudantur. Ex hoc autem quod prædicta Dei cognitione aliquis caret, maxime vituperabilis apparet; designatur enim per hoc maxime hominis stoliditas quod tam manifesta Dei signa non percipit, sicut stolidus reputaretur qui, hominem videns, habere animam eum non comprehenderet; unde dicitur : *Dixit insipiens in corde suo : Non est Deus* (*Psal.* XIII, 1, et LII, 1). Non est igitur hæc Dei cognitio quæ ad felicitatem sufficiat.

Amplius, cognitio quæ habetur de re tantum in communi, non secundum aliquid sibi proprium, est imperfectissima, sicut cognitio quæ habetur de homine ex hoc quod movetur; est enim hujusmodi cognitio per quam res cognoscitur in potentia tantum; propria enim in communibus potentia continentur. Felicitas autem est operatio perfecta, et summum hominis bonum oportet esse secundum id quod est actu, et non secundum quod est potentia tantum ; nam potentia per actum perfecta habet boni rationem. Non est igitur præmissa Dei cognitio ad felicitatem nostram sufficiens. (Opusc., III, c. 104.)

CAPUT XXXIX.

QUOD FELICITAS HUMANA NON CONSISTIT IN COGNITIONE DEI QUÆ HABETUR PER DEMONSTRATIONEM.

Rursus est quædam alia Dei cognitio, altior quam præmissa, quæ de Deo per demonstrationem habetur, per quam magis ad propriam ipsius cognitionem acceditur, quum per demonstrationem removeantur ab eo multa per quorum remotionem ab aliis discretus intelligitur; ostendit enim demonstratio Deum esse immobilem, æternum, incorporeum, omnino simplicem, unum, et alia hujusmodi quæ de Deo ostendimus (l. I, c. 13 et seq.). Ad propriam autem alicujus rei cognitionem pervenitur, non solum per affirmationes, sed etiam per negationes ; sicut enim proprium hominis est esse animal rationale, ita proprium ejus est non esse inanimatum neque irrationale ; sed hoc interest inter utrumque cognitionis propriæ modum, quod, per affirmationes propria cognitione de re habita, scitur quid est res et quomodo ab aliis separatur ; per negationes autem habita propria cognitione de re, scitur quod est ab aliis discreta, tamen quid sit remanet ignotum. Talis autem est propria cognitio quæ de Deo habetur per demonstrationes. Non est autem nec ista ad ultimam hominis felicitatem sufficiens.

Ea enim quæ sunt alicujus speciei perveniunt ad finem illius speciei ut in pluribus ; ea vero quæ sunt a natura sunt semper vel in pluribus, deficiunt autem in paucioribus propter aliquam corruptionem. Felicitas autem est finis humanæ speciei, quum omnes homines ipsam naturaliter desiderent. Felicitas igitur est quoddam commune bonum possibile provenire omnibus hominibus, nisi accidat aliquibus impedimentum quo sint orbati. Ad prædictam autem cognitionem de Deo habendam per viam demonstrationis paucis perveniunt, propter impedimenta hujus cogni-

tionis, quæ tetigimus (l. I, c. 4). Non est igitur talis cognitio essentialiter ipsa humana felicitas.

Adhuc, esse in actu est finis exsistentis in potentia, ut ex præmissis (c. 20) patet. Felicitas igitur, quæ est ultimus finis, est actus cui non adjungitur potentia ad ulteriorem actum. Talis autem cognitio, per viam demonstrationis de Deo habita, remanet adhuc in potentia ad aliquid ulterius de Deo cognoscendum vel eadem nobiliori modo; posteriores enim conati sunt aliquid ad divinam cognitionem pertinens adjungere his quæ a prioribus invenerunt tradita. Non est igitur talis cognitio ultima hominis felicitas.

Amplius, felicitas omnem miseriam excludit; nemo enim simul miser et felix esse potest. Deceptio autem et error magna pars miseriæ est; hoc est enim quod omnes naturaliter fugiunt. Prædictæ autem cognitioni quæ de Deo habetur multiplex error adjungi potest; quod patet in multis qui aliqua vera de Deo per viam demonstrationis cognoverunt, qui, suas æstimationes sequentes, dum demonstratio eis deesset, in errores multiplices inciderunt. Si autem aliqui fuerunt qui sic de divinis veritatem invenerunt, demonstrationis via, quod eorum æstimationi nulla falsitas adjungeretur, patet eos fuisse paucissimos; quod non congruit felicitati, quæ est communis finis. Non igitur est in hac cognitione de Deo ultima hominis felicitas.

Præterea, felicitas in operatione perfecta consistit. Ad perfectionem autem cognitionis requiritur certitudo; unde scire aliquid non dicimur nisi cognoscamus quod impossibile est aliter se habere, ut patet in primo *Posteriorum* (text. comm. 7). Cognitio autem prædicta multum incertitudinis habet; quod demonstrat diversitas scientiarum de divinis eorum qui hæc per viam demonstrationis invenire conati sunt. Non est igitur in tali cognitione ultima felicitas.

Item, voluntas, quum consecuta fuerit ultimum finem, quietatur ejus desiderium. Ultimus autem finis omnis cognitionis humanæ est felicitas. Illa igitur cognitio Dei essentialiter est ipsa felicitas, qua habita, non restabit alicujus scibilis desideranda cognitio. Talis autem non est cognitio quam philosophi per demonstrationes de Deo habere potuerunt, quia adhuc, illa cognitione habita, alia desideramus scire quæ per hanc cognitionem nondum sciuntur. Non est igitur in tali cognitione Dei felicitas.

Adhuc, finis cujuslibet in potentia exsistentis est ut ducatur in actum; ad hoc enim tendit per motum quo movetur in finem. Tendit autem unumquodque ens in potentia ad hoc quod sit actu secundum quod est possibile; aliquid enim est existens in potentia cujus tota potentia potest reduci in actum, unde hujus finis est ut totaliter in actum reducatur; sicut grave extra medium existens est in potentia ad proprium *ubi*; aliquid vero cujus potentia tota non potest simul in actum reduci, sicut patet de materia prima; unde per suum motum appetit successive in actum diversarum formarum exire, quæ sibi propter earum diversitatem simul inesse non possunt. Intellectus autem videtur esse in potentia ad omnia intelligibilia, ut dictum est (l. II, passim); duo autem intelligibilia possunt simul in intellectu possibili existere secundum actum primum, qui est scientia, licet forte non secundum actum secundum, qui est consideratio; ex quo patet quod tota potentia intellectus possibilis potest reduci simul in actum. Hoc igitur requiritur ad ejus ultimum finem, qui est felicitas. Hoc autem non facit prædicta cognitio quæ de Deo per demonstrationem haberi potest, quia, ea habita, adhuc multa ignoramus. Non est igitur talis cognitio Dei sufficiens ad ultimam felicitatem. (I-II, q. LXV, art. 5, ad 2).

CAPUT XL.

QUOD FELICITAS HUMANA NON CONSISTIT IN COGNITIONE DEI QUÆ EST PER FIDEM.

Est autem et alia Dei cognitio quantum ad aliquid superior cognitione prædicta, qua scilicet Deus ab omnibus per fidem cognoscitur; quæ quidem, quantum ad hoc, cognitionem quæ de Deo per demonstrationem habetur, excedit, quia quædam de Deo per fidem cognoscimus ad quæ, propter sui eminentiam, ratio demonstrans pervenire non potest, sicut in principio hujus operis dictum est (l. I, c. 44). Non est autem possibile neque in hac Dei cognitione ultimam hominis felicitatem consistere.

Felicitas enim est perfecta humani intellectus operatio, sicut ex dictis patet. In cognitione autem fidei invenitur operatio intellectus, quamvis maxima perfectio inveniatur ex parte objecti; non enim intellectus capit illud cui assentit credendo. Non est igitur neque in hac Dei cognitione ultima hominis felicitas.

Item, ostensum est supra (c. 24 et 25) quod ultima felicitas non consistit principaliter in actu voluntatis. In cognitione autem fidei principalitatem habet voluntas; intellectus enim assentit per fidem his quæ sibi proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentia necessario tractus. Non est igitur in hac cognitione ultima hominis félicitas.

Adhuc, qui credit assensum præbet his quæ sibi ab alio proponuntur, quæ ipse non videt; unde fides magis habet cognitionem auditui similem quam visioni. Non autem crederet aliquis non visis, ab aliquo propositis, nisi æstimaret eum perfectiorem cognitionem habere de propositis quam ipse habeat qui non videt. Aut igitur æstimatio credentis est falsa, aut oportet quod proponens habeat perfectiorem cognitionem propositorum; quod et si ipse non solum cognoscit ea, sed quasi ab aliquo alio audiens, non potest hoc in infinitum procedere; esset enim vanus absque certitudine fidei assensus; non enim inveniretur aliquo primum ex se certum, quod certitudinem fidei credentium afferret; non est enim possibile fidei cognitionem esse falsam neque vanam, ut ex dictis patet (l. I, c. 6); et tamen, si esset falsa et vana, in tali cognitione felicitas non posset consistere. Est igitur aliqua hominis cognitio de Deo altior cognitione fidei, sive ipse homo proponens fidem immediate videat veritatem, sicut Christo credimus, sive a vidente immediate accipiat, sicut credimus Apostolis et Prophetis. Quum igitur in summa Dei cognitione felicitas hominis consistat impossibile est quod consistat in fidei cognitione.

Amplius, per felicitatem, quum sit ultimus finis, naturale desiderium quietatur. Cognitio autem fidei non quietat desiderium, sed magis ipsum accendit, quia unusquisque desiderat videre quod credit. Non est igitur in cognitione fidei ultima hominis felicitas.

Præterea, cognitio de Deo dicta est finis, in quantum ultimo fini rerum, scilicet Deo, conjungit. Per cognitionem autem fidei non fit res credita intellectui præsens perfecte, quia fides de absentibus est, non de præsentibus; unde et Apostolus dicit quod, *quamdiu per fidem ambulamus, peregrinamur a Domino* (*II Cor.*, V, 6); fit tamen per fidem Deus præsens affectui, quum voluntarie credens Deo assentiat, secundum quod dicitur : *Habitare Christum per fidem in cordibus nostris* (*Ephes.*, III, 17). Non est igitur possibile quod in cognitione fidei ultima felicitas humana consistat.

CAPUT XLI.

QUOD HOMO NON POTEST IN HAC VITA COGNOSCERE SUBSTANTIAS SEPARATAS PER STUDIUM ET INQUISITIONEM SCIENTIARUM SPECULATIVARUM, UT VOLUIT AVEMPACE.

Habet autem et adhuc aliam cognitionem de Deo intellectualis substantia. Dictum est enim (l. II, c. 98) quod intellectualis substantia separata, cognoscendo essentiam suam, cognoscit et quod est supra se et quod est sub se, et secundum modum suæ substantiæ; quod præcipue necesse est si illud quod est supra ipsam sit causa ejus, quum oporteat in effectibus similitudinem inveniri causæ. Unde, quum Deus sit causa omnium substantiarum intellectualium creatarum, ut ex superioribus (l. II, c. 15) patet, necesse est quod intellectuales substantiæ separatæ, cognoscendo suam essentiam, cognoscant per modum visionis cujusdam ipsum Deum. Res enim illa per intellectum, visionis modo, cognoscitur cujus similitudo in intellectu existit, sicut et similitudo rei corporaliter visæ est in sensu videntis. Quicumque ergo intellectus apprehendit substantiam separatam, cognoscendo de ea quid est, videt Deum altiori modo quam aliqua prædictarum cognoscatur.

Quia ergo quidam posuerunt ultimam felicitatem hominis esse in hac vita per hoc quod cognoscit substantias separatas, considerandum est utrum homo in hac vita possit substantias separatas cognoscere. Hoc autem quæstionem habet. Intellectus enim noster, secundum statum præsentem, nihil intelligit sine phantasmate, quod ita se habet ad intellectum possibilem, quo intelligimus, sicut se habent colores ad visum, ut patet ex his quæ in secundo libro (c. 8, 59 et 73) tractata sunt. Si igitur, per cognitionem intellectivam quæ est ex phantasmatibus, possit pervenire aliquis nostrum ad intelligendas substantias separatas, possibile erit quod aliquis in hac vita intelligat ipsas substantias separatas, et per consequens, videndo ipsas substantias separatas, participabit modum illius cognitionis quo substantia separata, intelligens se, intelligit Deum. Si autem, per cognitionem quæ est ex phantasmatibus, nullo modo possit pervenire ad intelligendas substantias separatas, non erit possibile quod homo, in statu hujus vitæ, prædictum modum divinæ cognitionis assequatur.

Quod autem, ex cognitione quæ est per phantasmata, ad intelligendum substantias separatas pervenire possimus aliqui diversimode posuerunt. Avempace namque posuit quod, per studium speculativarum scientiarum, possumus ex his intellectis quæ per phantasmata cognoscimus pervenire ad intelligendas substantias separatas. Possumus enim actione intellectus extrahere quidditatem rei cujuslibet habentis quidditatem quæ non est sua quidditas; est enim intellectus natus cognoscere quamlibet quidditatem, in quantum est quidditas, quum intellectus proprium objectum sit quod quid est. Si autem illud quod primo per intellectum possibilem intelligitur est aliquid habens quidditatem, possumus per intellectum possibilem abstrahere quidditatem illius primo intellecti; et, si illa quidditas habeat quidditatem, possibile erit iterum abstrahere quidditatem illius quidditatis; et, quum non sit procedere in infinitum, oportet quod stetur alicubi. Potest igitur intellectus noster pervenire, via resolutionis, ad cognoscendam quidditatem substantiæ separatæ non habentem aliam quidditatem. Talis autem est quidditas substantiæ separatæ. Potest igitur intellectus noster, per cognitionem quæ ex phantasmatibus accipitur, pervenire ad intelligendas substantias separatas.

Procedit autem ad ostendendum idem per aliam similem viam. Ponit

enim quod intellectum unius rei, utpula equi, apud me et apud te multiplicatur solum per multiplicationem specierum spiritualium, quæ sunt diversæ in me et in te. Oportet igitur quod intellectum quod non sustentatur in aliqua hujusmodi specie sit idem apud te et apud me. Sed quidditas intellecti, quam intellectus noster natus est abstrahere, ut probatum est, non habet aliquam speciem spiritualem et individualem, quum quidditas intellecti non sit quidditas individui neque spiritualis neque corporalis, quum intellectum, in quantum est hujusmodi, sit universale. Intellectus igitur noster natus est intelligere quidditatem cujus intellectus est unus apud omnes. Talis autem est quidditas substantiæ separatæ. Est igitur intellectus noster natus cognoscere substantiam separatam.

Si autem diligenter consideretur, viæ istæ frivolæ invenientur.

Quum enim intellectum, in quantum hujusmodi, sit universale, oportet quod quidditas intellecti sit quidditas alicujus universalis, scilicet generis vel speciei. Quidditas autem generis vel speciei horum sensibilium, cujus cognitionem intellectivam per phantasmata accipimus, comprehendit in se materiam et formam. Est igitur omnino dissimilis quidditati substantiæ separatæ quæ est simplex et immaterialis. Non est igitur possibile quod, per hoc quod intelligitur quidditas rei sensibilis per phantasmata, intelligatur quidditas substantiæ separatæ.

Præterea, non est ejusdem rationis forma quæ secundum se non potest separari ab aliquo subjecto cum illa quæ separatur secundum esse a tali subjecto, licet utraque secundum considerationem accipiatur absque tali subjecto ; non enim est eadem ratio magnitudinis et substantiæ separatæ, nisi ponamus magnitudines separatas medias et inter species et sensibilia, sicut aliqui platonici posuerunt. Quidditas autem generis vel speciei rerum sensibilium non potest separari secundum esse ab hac individuali materia, nisi forte, secundum platonicos, ponamus rerum species separatas ; quod est ab Aristotele (Metaphys., I, text. comm. 2, 4 et seq.) improbatum. Est igitur omnino dissimilis quidditas prædicta a substantiis separatis, quæ nullo modo sunt in materia. Non igitur, per hoc quod hæ quidditates intelliguntur, substantiæ separatæ intelligi possunt.

Adhuc, si quidditas substantiæ separatæ detur esse ejusdem rationis cum quidditate generis vel speciei istorum sensibilium, non poterit dici quod sit ejusdem rationis secundum speciem ; nisi dicamus quod species horum sensibilium sint ipsæ substantiæ separatæ, sicut platonici posuerunt. Remanet igitur quod non erunt ejusdem rationis, nisi quantum ad rationem quidditatis, in quantum est quidditas. Hæc autem est ratio communis, generis scilicet et speciei et substantiæ. Non igitur per has quidditates de substantiis separatis aliquid intelligi poterit, nisi remotum genus ipsarum. Cognito autem genere, non propter hoc cognoscitur species, nisi in potentia. Non poterit igitur intelligi substantia separata per intellectum harum quidditatum.

Amplius, major est distantia substantiæ separatæ a sensibilibus quam unius sensibilis ab alio. Sed intelligere quidditatem unius sensibilis non sufficit ad intelligendam quidditatem alterius sensibilis ; cæcus enim natus, per hoc quod intelligit quidditatem soni, nullo modo potest pervenire ad intelligendam quidditatem coloris. Multo igitur minus, per hoc quod intelligat quis quidditatem sensibilis substantiæ, poterit intelligere quidditatem substantiæ separatæ.

Item, si etiam ponamus quod substantiæ separatæ orbes moveant ex quorum motibus causantur formæ sensibilium, hic modus cognitionis substantiæ separatæ ex sensibilibus non sufficit ad sciendam quidditatem ipsarum. Nam per effectum scitur causa, vel ratione similitudinis quæ est inter effectum et causam, vel in quantum effectus demonstrat virtutem causæ. Ratione autem similitudinis ex effectu non poterit sciri de causa quid est, nisi sit agens unius speciei ; sic autem non se habent substantiæ separatæ ad sensibilia. Ratione autem virtutis hoc etiam non

potest esse, nisi quando effectus adæquat virtutem causæ (tunc enim per effectum tota virtus causæ cognoscitur, virtus autem rei demonstrat substantiam ipsius); hoc autem in proposito dici non potest; nam virtutes substantiarum separatarum excedunt effectus sensibiles omnes quos intellectu comprehendimus, sicut virtus universalis effectum particularem. Non est igitur possibile quod, per sensibilium intellectum, devenire possimus ad intelligendum substantias separatas.

Adhuc, omnia intelligibilia in quorum cognitionem devenimus per inquisitionem et studium ad aliquam scientiarum speculativarum pertinent. Si igitur, per hoc quod intelligimus naturas et quidditates istorum sensibilium, pervenimus ad intelligendas substantias separatas, oportet quod intelligere substantias separatas contingat par aliquam scientiarum speculativarum. Hoc autem non videmus; non est enim aliqua speculativa scientia quæ doceat de aliqua substantiarum separatorum quid est, sed solum quia est. Non est igitur possibile quod, per hoc quod intelligimus naturas sensibilium, perveniamus ad intelligendas substantias separatas. Si autem dicatur quod est possibile esse aliquam talem scientiam speculativam, quamvis adhuc non sit inventa, hoc nihil est; quia non est possibile, per aliqua principia nobis nota, ad intelligendas substantias prædictas devenire. Omnia enim propria principia cujuscumque scientiæ dependent ex principiis primis indemonstrabilibus per se notis, quorum cognitionem a sensibilibus accipimus, ut patet in fine *Posteriorum* (text. comm. 27). Sensibilia autem non sufficienter ducunt in cognitionem rerum immaterialium, ut per superiores rationes est probatum. Non est ergo possibile aliquam scientiam esse per quam ad intelligendas substantias separatas perveniri possit.

CAPUT XLII.

QUOD NON POSSUMUS IN HAC VITA COGNOSCERE SUBSTANTIAS SEPARATAS, UT POSUIT ALEXANDER.

Quia vero Alexander posuit (Paraphr. de Anima, l. I, cap. *De intellectu agente)* quod intellectus possibilis est generabilis et corruptibilis, utpote quædam præparatio humanæ naturæ, consequens commixtionem elementorum, ut habitum est (l. II, c, 62) (non est autem possibile ut talis virtus supra materialia elevetur), posuit quod intellectus possibilis noster nunquam possit pervenire ad intelligendas substantias separatas; posuit tamen quod nos, secundum statum præsentis vitæ, possumus substantias separatas intelligere; quod quidem ostendere nitebatur hoc modo :

Unumquodque quando pervenerit ad complementum in sua generatione et ad ultimam perfectionem suæ substantiæ, complebitur operatio propria sua, sive actio sive passio; sicut enim operatio substantiam sequitur, ita operationis perfectio perfectionem substantiæ; unde animal, quum fuerit ex toto perfectum, poterit per se ambulare. Intellectus autem habitualis, qui nihil est aliud quam species intelligibiles factæ per intellectum agentem existentes in intellectu possibili, operatio est duplex : Una, ut faciat intellecta in potentia esse intellecta actu, quam habet ex parte intellectus agentis; secunda est intelligere intellecta in actu; hæc enim duo homo potest facere per habitum intellectualem. Quando igitur complebitur generatio intellectus in habitu, complebitur in ipso utraque præmissarum operationum. Semper autem accedit ad complementum suæ generationis, dum novas species intellectas acquirit; et sic necesse est quod quandoque generatio compleatur, nisi sit impedimentum, quia nulla generatio est ad infinitum tendens. Complebitur igitur quandoque utraque operationum intellectus in habitu, per hoc quod omnia intellecta

in potentia faciet in actu (quod est complementum primæ operationis), et per hoc quod intelliget omnia intelligibilia separata et non separata.

Quum autem intellectus possibilis non possit intelligere substantias separatas jam, secundum ejus opinionem, ut dictum est, intendit quod intelligemus per intellectum in habitu substantias separatas, in quantum intellectus agens, qui ab ipso ponitur substantia separata, fiet forma intellectus in habitu et in nobis ipsis; ita quod per eum intelligemus, sicut nunc intelligimus per intellectum possibilem. Et quum de virtute intellectus agentis sit facere omnia intellecta in actu quæ sunt intelligibilia in potentia et etiam intelligere substantias separatas, in statu illo intelligemus omnes substantias separatas et omnia intelligibilia non separata. Et, secundum hoc, per hoc cognitionem quæ est ex phantasmatibus, pervenimus in cognitionem substantiæ separatæ; non quod ipsa phantasmata intellecta, per ea, sint medium aliquod ad cognoscendas substantias separatas, prout accidit in scientiis speculativis, sicut posuit opinio superior, sed in quantum species intelligibiles sunt quædam dispositiones in nobis ad talem formam quæ est intellectus agens. Et hoc est primum in quo differunt hæ duæ opiniones.

Unde, quando intellectus in habitu fuerit perfectus per hujusmodi species intelligibiles in nobis factas ab intellectu agente, fiet ipse intellectus agens nobis forma, ut dictum est; et nominat ipsum intellectum adeptum, de quo dicunt Aristotelem dicere (*De generat, anim.*, II, c. 3) quod sit ab extrinseco. Et sic, licet in scientiis speculativis non sit perfectio ultima humana, sicut superior ponebat opinio, per eas tamen homo disponitur ad ultimam perfectionem consequendam. Et hoc est secundum in quo differt secunda opinio a prima.

Tertio autem differt per hoc quod, secundum primam opinionem, intelligere intellectum agentem est causa quod continuetur nobiscum; secundum vero hanc secundam opinionem, est e converso; nam, propter hoc quod nobiscum continuatur ut forma, intelligimus ipsum et alias substantias separatas.

Hæc autem irrationabiliter dicuntur.

Intellectus enim in habitu, sicut intellectus possibilis, ponitur ab Alexandro esse generabilis et corruptibilis. Æternum autem non potest fieri forma generabilis et corruptibilis, secundum eum; propter hoc enim ponit intellectum possibilem, qui unitur nobis ut forma, esse generabilem et corruptibilem; intellectum vero agentem, qui est incorruptibilis, esse substantiam separatam. Quum igitur intellectus agens, secundum Alexandrum, ponatur esse quædam substantia separata æterna, impossibile erit quod intellectus agens fiat forma intellectus in habitu.

Præterea, forma intellectus, in quantum est intellectus, est intelligibile, sicut forma sensus est sensibile; non enim recipit intellectus aliquid, per se loquendo, nisi intelligibiliter, sicut nec sensus nisi sensibiliter. Si igitur non potest intellectus agens esse intelligibile per intellectum in habitu, impossibile erit quod sit forma ejus.

Item, intelligere aliquod tripliciter dicimur : Uno modo, sicut intelligimus intellectu, qui est virtus a qua egreditur talis operatio; unde et ipse intellectus intelligere dicitur, et ipsum intelligere intellectus fit intelligere nostrum; alio modo, sicut specie intelligibili, qua quidem dicimur intelligere, non quasi ipsa intelligat, sed quia vis intellectiva perficitur per eam in actu, sicut vis visiva per speciem coloris; tertio modo, sicut medio, per cujus cognitionem devenimus in cognitionem alterius. Si igitur homo quandoque per intellectum agentem intelligat substantias separatas, oportet aliquo modorum dictorum hoc dici. Non autem dicitur hoc modo tertio, quia non concedit Alexander quod intelligat intellectum agentem vel intellectus possibilis vel intellectus in habitu. Nec etiam secundo modo, quia intelligere per speciem intelligibilem attribuitur virtuti intellectivæ, cujus illa species intelligibilis est forma ; nec autem conce-

dit Alexander quod intellectus possibilis vel intellectus in habitu intelligat substantias separatas; unde non potest esse quod sic intelligamus substantias separatas per intellectum agentem sicut intelligimus aliqua per speciem intelligibilem. Si autem sicut per virtutem intellectivam, oportet quod ipsum intelligere intellectus agentis sit intelligere hominis. Hoc autem esse non potest, nisi ex substantia intellectus agentis et substantia hominis fiat unum secundum esse; impossibile est enim, si sint duæ substantiæ secundum esse diversæ, quod operatio unius sit operatio alterius. Erit igitur intellectus agens unum secundum esse cum homine; non autem secundum esse accidentale, quia jam non esset intellectus agens substantia, sed accidens; sic enim ex colore et corpore fit unum secundum esse accidentale. Relinquitur igitur quod intellectus agens sit cum homine unum secundum esse substantiale. Erit igitur vel anima humana vel pars ejus, et non aliqua substantia separata, sicut Alexander ponit. Non igitur, secundum opinionem Alexandri, potest poni quod homo intelligat substantias separatas.

Amplius, si intellectus agens quandoque fiet forma istius hominis, ita quod per ipsum intelligere possit, eadem ratione poterit fieri forma alterius hominis per ipsum similiter intelligentis. Sequitur ergo quod duo homines simul per intellectum agentem intelligent sicut per formam suam. Hoc autem est ita quod ipsum intelligere intellectus agentis sit intelligere intelligentis per ipsum, ut jam dictum est. Erit ergo idem intelligere duorum intelligentium; quod est impossibile.

Ratio etiam ejus frivola est omnino. Primo quidem, quia, quando perficitur generatio alicujus generis, oportet quod perficiatur ejus operatio, sed tamen secundum modum sui generis, non autem secundum modum generis altioris; quum enim perficitur generatio aeris, habet generationem et motum completum sursum, non tamen ut moveatur ad locum ignis. Similiter autem, quum completur generatio intellectus in habitu, complebitur ejus operatio, quæ est intelligere, secundum suum modum, non autem secundum modum quo intelligunt substantiæ separatæ, ut scilicet intelligat substantias separatas. Unde ex generatione intellectus in habitu non potest concludi quod homo quandoque intelligat substantias separatas. Secundo, quia ejusdem virtutis est complementum operationis cujus est operatio ipsa. Si intelligere substantias separatas sit complementum operationis intellectus in habitu, sequitur quod intellectus in habitu intelligat quandoque substantias separatas, quod Alexander non ponit; sequeretur enim quod intelligere substantias separatas contingeret per scientias speculativas, quæ sub intellectu in habitu comprehenduntur. Tertio, quia eorum quæ generari incipiunt completur generatio ut in pluribus, quum omnes generationes rerum sint a causis determinatis, quæ consequuntur effectus suos vel semper vel in majori parte. Si igitur ad completionem generationis sequitur etiam complementum actionis, oportet etiam quod operatio completa consequatur ea quæ generantur vel semper vel in majori parte. Intelligere autem substantias separatas non consequuntur qui ad generationem intellectus in habitu student, neque in pluribus neque semper; quinimo nullus professus est se ad hanc perfectionem pervenisse. Non est igitur complementum operationis intellectus in habitu intelligere substantias separatas.

CAPUT XLIII.

QUOD NON POSSUMUS INTELLIGERE IN HAC VITA SUBSTANTIAS SEPARATAS, SICUT POSUIT AVERRHOES.

Quia vero maxima difficultas est in opinione Alexandri, ex hoc quod ponit intellectum possibilem in habitu totaliter corruptibilem, Averrhoes

(De anima, l. III, text. comm, 36) faciliorem viam se existimavit adinvenisse ad ostendendum quod quandoque intelligamus substantias separatas, ex hoc quod ponit intellectum possibilem incorruptibilem et a nobis secundum esse separatum, sicut et intellectum agentem.

Ostendit enim primo quod necesse est ponere quod intellectus agens se habeat ad principia naturaliter cognita a nobis, vel sicut agens ad instrumentum vel sicut forma ad materiam. Intellectus enim in habitu, quo intelligimus, non solum habet hanc actionem quæ est intelligere, sed etiam hanc quæ est facere intellecta in actu ; utrumque enim experimur in nostra potestate existere. Hoc autem quod est facere intellecta in actu magis proprie notificat intellectum in habitu quam intelligere, quia prius est facere intellecta in actu quam intelligere ; sunt enim quædam in nobis facta intellecta in actu naturaliter, non ex studio aut ex nostra voluntate, sicut prima intelligibilia. Hæc autem facere intellecta actu non contingit per intellectum in habitu, per quem fiunt intellecta in actu ea quæ scimus ex studio, sed magis sunt initium intellectus in habitu ; unde et habitus horum intelligibilium ab Aristotele (Ethic., VI, c. 7) intellectus dicitur; fiunt autem intellecta in actu per solum intellectum agentem, per hoc autem fiunt intellecta in actu alia quæ ex studio scimus. Facere igitur hæc consequentia intellecta in actu est actio et intellectus in habitu quantum ad prima principia et ipsius intellectus agentis. Una autem actio non est duorum, nisi unum eorum comparetur ad alterum sicut agens ad instrumentum vel sicut forma ad materiam. Oportet igitur quod intellectus agens comparetur ad prima principia intellectus in habitu, vel sicut agens ad instrumentum, vel sicut forma ad materiam. Quod quidem qualiter possit esse sic ostendit :

Intellectus possibilis, quum sit, secundum ejus positionem, quædam substantia separata, intelligit intellectum agentem et alias substantias separatas et etiam prima intellecta speculativa ; est igitur subjectum utrorumque. Quæcumque autem conveniunt in uno subjecto, alterum eorum est sicut forma alterius ; sicut, quum color et lux sint in diaphano sicut in subjecto, oportet quod alterum, scilicet lux, sit quasi forma alterius, scilicet coloris. Hoc autem necesse est quando habent ordinem ad invicem, non in his quæ per accidens conjunguntur in eodem subjecto sicut albebo et musica. Sunt autem intellecta speculativa et intellectus agens ordinem ad invicem habentia, quum intellecta speculativa sint facta intellecta in actu per intellectum agentem. Habet se igitur intellectus agens ad intellecta speculativa quasi forma ad materiam. Oportet igitur quod, quum intellecta speculativa sint nobis copulata per phantasmata, quæ sunt quasi quoddam subjectum ipsorum, etiam intellectus agens continuetur nobiscum, in quantum est forma intellectorum speculativorum. Quando igitur intellecta speculativa sunt in nobis solum in potentia , intellectus agens continuatur nobiscum solum in potentia ; quando autem aliqua intellecta speculativa insunt nobis in actu et aliqua in potentia, continuatur nobis partim in actu et partim in potentia ; et tunc dicimur moveri ad continuationem prædictam, quia, quanto plura intellecta in actu fuerint in nobis facta, perfectius intellectus agens continuatur in nobis. Hic autem perfectus motus ad continuationem fit per studium in scientiis speculativis, per quod vera intellecta acquirimus et falsæ opiniones excluduntur, quæ sunt extra ordinem hujus motus, sicut monstruosa extra ordinem naturalis operationis. Unde et ad hunc profectum juvant se homines sicut juvant se invicem in scientiis speculativis. Quando ergo omnia intellecta in potentia fuerint in nobis facta in actu, tunc intellectus agens perfecte copulabitur nobis ut forma, et intelligemus per ipsum perfecte, sicut nunc perfecte intelligimus per intellectum in habitu. Unde cum ad intellectum agentem pertineat intelligere substantias separatas, intelligemus tunc substantias separatas, sicut

nunc intelligimus intellecta speculativa : et hoc erit ultima hominis felicitas in qua homo erit sicut quidam deus.

Hujus autem positionis destructio ex præmissis sufficienter apparet. Procedit enim ex suppositione multorum quæ in superioribus sunt improbata. Primo quidem supra ostensum est (lib. II, cap. 59), quod intellectus possibilis non est aliqua substantia separata a nobis secundum esse. Unde non oportebit, quod sit subjectum substantiarum separatarum, præcipue cum Aristoteles dicat (*De anima*, III, text, comm. 18) quod intellectus possibilis est in quo est omnia fieri. Unde videtur quod sit subjectum solum illorum, quæ sunt facta intellecta.

Item, de intellectu agente, etiam supra (lib. II, cap. 76 et 78) ostensum est, quod non est aliqua substantia separata, sed pars animæ, cui Aristoteles (*De anima*, III, text comm. 18) attribuit hanc operationem, scilicet facere intellecta in actu quæ est in nostra potestate. Unde non oportebit quod intelligere per intellectum agentem sit nobis causa quod possimus intelligere substantias separatas ; alias semper intelligeremus eas.

Adhuc, si intellectus agens est substantia separata, non copulabitur nobiscum nisi per species factas intellectas in actu secundum ejus positionem, sicut nec intellectus possibilis, licet intellectus possibilis se habeat ad illas species sicut materia ad formam, intellectus autem agens e converso sicut forma ad materiam. Species autem factæ intellectæ in actu compulantur nobiscum, secundum ejus positionem propter phantasmata, quæ ita se habent ad intellectum possibilem, sicut colores ad visum : ad intellectum vero agentem sicut colores ad lucem, ut ex verbis Aristoteles in tertio *De anima* (text. comm. 30 et 18) patet. Non autem lapidi, in quo est color, potest attribui neque actio visus ut videat, neque actio solis ut illuminet : ergo secundum positionem prædictam homini non poterit attribui neque actio intellectus possibilis ut intelligat substantias separatas, neque actio intellectus agentis, ut faciat intellecta in actu.

Amplius, secundum positionem prædictam, intellectus agens non ponitur continuari nobiscum ut forma, nisi per hoc quod est forma speculativorum intellectorum, quorum etiam ponitur forma per hoc, quod eadem actio est intellectus agentis et illorum intellectorum, scilicet facere intellecta in actu. Non igitur poterit esse forma nobis, nisi secundum quod communicant in actione ejus intellecta speculativa. Hæc autem non communicant in operatione ejus, quæ est intelligere substantias separatas, cum sint species rerum sensibilium, nisi redeamus ad opinionem Avempace quod cuidditates substantiarum separatarum possint cognosci per ea quæ intelligimus de istis sensibilibus. Nullo igitur modo per viam prædictam poterimus intelligere substantias separatas.

Præterea, intellectus agens secundum alium ordinem comparatur ad intellecta speculativa, quorum est factivus, et ad substantias separatas, quarum non est factivus, sed cognoscitivus tantum secundum ejus positionem. Non igitur oportet, si copuletur nobis per hoc quod est factivus intellectorum speculativorum, quod copuletur nobis secundum quod est cognoscitivus substantiarum separatarum, sed in tali processu est deceptio manifeste secundum accidens.

Adhuc, si per intellectum agentem cognoscimus substantias separatas, hoc non est in quantum intellectus agens est forma hujus vel illius intellecti speculativi, sed in quantum fit forma nobis. Sic enim per ipsum possumus intelligere. Fit autem forma nobis etiam per prima intellecta speculativa, secundum quod ipse dicit. Ergo statim a principio homo potest per intellectum agentem intelligere substantias separatas. Si autem dicatur quod non fit nobis perfecte forma per quædam intellecta speculativa intellectus agens, ut per ipsum possimus intelligere substantias separatas, hoc non est nisi quia ipsa intellecta speculativa non adæquant perfectionem intellectus agentis in intelligendo substantias separatas. Sed

nec omnia intellecta speculativa simul accepta adæquant illam perfectionem intellectus agentis secundum quod intelligit substantias separatas, cum omnia hæc non sint intelligibilia nisi in quantum sunt facta intellecta. Illa vero sunt intelligibilia secundum suam naturam. Non igitur per hoc quod omnia speculativa intelligibilia sciemus, oportebit quod ita perfecte intellectus agens fiat nobis forma quod per ipsum intelligamus substantias separatas. Vel si hoc non requiritur, oportebit dicere quod intelligendo quodlibet intelligibile, intelligimus substantias separatas.

CAPUT XLIV.

QUOD ULTIMA FELICITAS HOMINIS NON CONSISTIT IN COGNITIONE SUBSTANTIARUM SEPARATARUM, QUALEM PRÆDICTÆ OPINIONES FINGUNT.

Non est autem possibile felicitatem humanam in tali cognitione substantiarum separatarum ponere, sicut prædicti philosophi posuerunt, vanum enim est quod est ad finem quem non potest consequi. Cum igitur finis hominis sit felicitas in quam tendit naturale ipsius desiderium, non potest poni felicitas hominis in eo ad quod homo pervenire non potest, alioquin sequeretur quod homo esset in vanum, et naturale ejus desiderium esset inane. Quod est impossibile. Quod autem intelligere substantias separatas homini sit impossibile secundum prædictas positiones, ex dictis est manifestum. Non est igitur in tali cognitione substantiarum separatarum felicitas hominis constituta.

Præterea, ad hoc quod intellectus agens uniatur nobis ut forma, ita quod per ipsum intelligamus substantias separatas, requiritur quod generatio intellectus in habitu sit completa, secundum Alexandrum (De anima paraphr., lib. III, text. comm. 36), vel quod omnia speculativa sint facta in nobis in actu, secundum Averroem; quæ duo in idem redeunt. Nam secundum hoc intellectus in habitu generatur in nobis, secundum quod intellecta speculativa fiunt in nobis in actu. Omnes autem species rerum sensibilium sunt intellectæ in potentia. Ad hoc igitur quod intellectus agens copuletur alicui, oportet quod intelligat in actu per intellectum speculativum omnes naturas rerum sensibilium, et omnes virtutes et operationes et motus eorum. Quod non est possibile aliquem hominem scire per principia scientiarum speculativarum, per quas movemur ad continuationem intellectus agentis, ut ipsi dicunt, cum ex his quæ nostris sensibus subsunt, ex quibus sumuntur principia scientiarum speculativarum, non possit perveniri ad omnia prædicta cognoscenda. Est igitur impossibile quod aliquis homo ad illam continuationem perveniat per modum ab eis assignatum. Non est igitur possibile quod in tali continuatione sit hominis felicitas.

Adhuc, dato quod talis continuatio hominis ad intellectum agentem sit possibilis, qualem ipsi describunt, planum est, quod talis perfectio paucissimis hominum advenit in tantum quod nec ipsi, nec aliqui, quantumcumque in scientiis speculativis studiosi et periti, ausi sunt talem perfectionem de se profiteri. Quinimo omnes plurima a se asserunt ignorata, sicut Aristoteles quadraturam circuli, et rationes ordinis cœlestium corporum, in quibus, ut ipsemet dicit in secundo *De cœlo* (text. comm. 61), nonnisi topicas rationes reddere potest. Et quid sit in eis necessarium et eorum motoribus, aliis reservat in duodecimo *Metaph.* (text. comm., 36). Felicitas autem est quoddam commune bonum, ad quod plures pervenire possunt nisi sint orbati, ut Aristoteles dicit in primo *Eth.* (cap. 13). Et hoc etiam verum est de omni fine naturali alicujus speciei, quia ipsum consequuntur ea quæ sunt illius speciei ut in pluribus.

Non est ergo possibile quod ultima hominis felicitas in continuatione prædicta consistat.

Patet autem quod nec Aristoteles, cujus sententiam sequi conantur prædicti philosophi, in tali continuatione ultimam felicitatem hominis opinatus est esse. Probat enim in primo *Eth.* (cap. 17) quod felicitas hominis est operatio ipsius secundum virtutem perfectam. Unde necesse fuit quod de virtutibus determinaret, quas divisit in virtutes morales et intellectuales. Ostendit autem in decimo capite ejusdem libri quod ultima felicitas hominis est in speculatione. Unde patet, quod non est in actu alicujus virtutis moralis, nec prudentiæ, nec artis, quæ tamen sunt intellectuales. Relinquitur quod sit operatio secundum sapientiam, quæ est præcipua inter res residuas intellectuales, quæ sunt sapientia, scientia et intellectus, ut ostendit in sexto *Eth.* (cap. 4). Unde in decimo *Eth.* (cap. 8) sapientem indicat esse felicem. Sapientia autem secundum ipsum est una de scientiis speculativis, caput aliarum, ut dicitur in sexto *Eth.* (cap. 8), et in principio *Metaph.*, scientiam quam in illo libro tradere intendit, sapientiam nominat. Patet ergo quod opinio Aristotelis fuit quod ultima felicitas, quam homo in vita ista acquirere potest, sit cognitio de rebus divinis, qualis per scientias speculativas haberi potest. Ille autem posterior modus cognoscendi res divinas non per viam scientiarum speculativarum, sed quodam generationis ordine naturali, est confictus ab expositoribus quibusdam.

CAPUT XLV.

QUOD NON POSSUMUS IN HAC VITA INTELLIGERE SUBSTANTIAS SEPARATAS.

Quia ergo secundum modos prædictos substantiæ separatæ non possunt cognosci a nobis in vita ista, inquirendum restat utrum aliquo modo in vita ista substantias ipsas intelligere possimus. Quod autem hoc sit possibile nititur ostendere Themistius (De anima, lib. III, cap. 50) per locum a minori. Substantiæ enim separatæ sunt magis intelligibiles quam materialia. Hæc enim sunt intelligibilia in quantum sunt facta intellecta in actu per intellectum agentem : illa vero sunt secundum se ipsa intelligibilia. Si ergo intellectus noster comprehendit hæc materialia, multo magis natus est intelligere illas substantias separatas.

Hæc autem ratio secundum diversas opiniones de intellectu possibili diversimode judicanda est. Si enim intellectus possibilis non sit virtus a materia dependens, et sit iterum secundum esse a corpore separatus, ut Averroes ponit, sequitur quod nullum necessarium ordinem ad res materiales habeat. Unde quæ sunt magis intelligibilia in seipsis, erunt sibi magis intelligibilia. Sed tunc sequi videtur quod, cum nos a principio per intellectum possibilem intelligamus, a principio intelligamus substantias separatas. Quod patet esse falsum. Sed hoc inconveniens evitare Averroes nititur, secundum ea quæ de ejus opinione prædicta sunt. Quæ patet esse falsa ex præmissis. Si autem intellectus possibilis non est a corpore separatus secundum esse, ex hoc ipso quod est tali corpori unitus secundum esse, habet quemdam necessarium ordinem ad materialia, ut nisi per illa ad aliorum cognitionem pervenire non possit. Unde non sequitur, si substantiæ separatæ sint in seipsis magis intelligibiles, quod propter hoc sint magis intelligibiles intellectui nostro. Et hoc demonstrant verba Aristotelis in secundo *Metaph.* (text. comm. 1). Dicit enim ibidem quod difficultas intelligendi res illas accidit ex nobis non ex illis. Nam intellectus noster se habet ad manifestissima rerum, sicut se habet oculus vespertilionis ad lucem solis. Unde cum per materialia intellecta non possint intelligi substantiæ separatæ, ut

supra ostensum est, sequitur quod intellectus possibilis noster nullo modo possit intelligere substantias separatas.

Hoc etiam apparet ex ordine intellectus possibilis ad agentem. Potentia enim passiva ad illa solum est in potentia in quæ potest proprium ejus activum. Omni enim potentiæ passivæ respondet potentia activa in natura. Alias potentia passiva esset frustra, cum non possit reduci in actum nisi per activam. Unde videmus quod visus non est susceptivus nisi colorum qui illuminantur per lucem. Intellectus autem possibilis, cum sit virtus quodammodo passiva, habet proprium agens sibi respondens, scilicet intellectum agentem, qui ita se habet ad intellectum possibilem, sicut se habet lux ad visum. Non est igitur intellectus possibilis in potentia nisi ad illa intelligibilia quæ sunt facta per intellectum agentem. Unde et Aristoteles in tertio *De anima* (text. comm. 18) describens utrumque intellectum, dicit quod « intellectus possibilis est quo est omnia fieri, agens vero quo est omnia facere », ut ad eadem utriusque potentia referri intelligatur, hujus activa, illius passiva. Cum ergo substantiæ separatæ non sint factæ intellectivæ in actu per intellectum agentem, sed solum materialia, ad hæc sola se extendit possibilis intellectus. Non igitur per ipsum possumus intelligere substantias separatas.

Propter quod et Aristoteles congruo exemplo usus est (Metaphys., II, text. comm. 1). Nam oculus vespertilionis nunquam potest videre lucem solis, quamvis Averroes hoc exemplum depravare nitatur dicens, quod simile non est de intellectu nostro ad substantias separatas et oculo vespertilionis ad lucem solis, quantum ad impossibilitatem, sed solum quantum ad difficultatem. Quod tali ratione probat ibidem ; quia, si illa quæ sunt intellecta secundum se, scilicet substantiæ separatæ, essent nobis impossibiles ad intelligendum, frustra essent, sicut si esset aliquod visibile quod nullo visu videri possit. Quæ quidem ratio quam frivola sit, apparet. Etsi enim a nobis nunquam illæ substantiæ intelligerentur, tamen intelligerentur a semetipsis. Unde nec frustra intelligibiles essent, sicut nec sol frustra visibilis est, ut Aristotelis exemplum prosequamur, quia non potest ipsum videre vespertilio, cum possit ipsum videre homo et alia animalia.

Sic ergo intellectus possibilis, si ponitur corpori unitus secundum esse, non potest intelligere substantias separatas. Interest tamen qualiter de substantia ipsius sentiatur. Si enim ponatur esse quædam virtus materialis generabilis et corruptibilis, ut quidam posuerunt, sequitur quod ex sua substantia determinatur ad intelligendum materialia. Unde necesse est, quod nullo modo intelligere possit substantias separatas, quia impossibile erit ipsum esse separatum. Si autem intellectus possibilis, quamvis sit corpori unitus, est tamen incorruptibilis, et a materia non dependens secundum suum esse, sicut supra (lib. II, cap. 59 et 60) ostendimus, sequitur quod obligatio ad intelligendas res materiales accidat ei ex unione ad corpus. Unde cum anima a corpore talit fuerit separata, intellectus possibilis intelligere poterit ea quæ sunt secundum se intelligibilia, scilicet substantias separatas, per lumen intellectus agentis, quod est similitudo in anima intellectualis luminis quod est in substantiis separatis.

Et hæc est sententia nostræ fidei de intelligendo substantias separatas a nobis post mortem, et non in hac vita. (I part., q. LXXXVIII, art. 1.)

CAPUT XLVI.

QUOD ANIMA IN HAC VITA NON INTELLIGAT SEIPSAM.

Videtur autem difficultas quædam contra prædicta afferri ex quibusdam Augustini verbis quæ diligenter pertractanda sunt. Dicit enim in decimo *De*

Trin. libro (cap. 3): « Mens, sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsam ». Ergo et semetipsam per semetipsam novit, quoniam ipsa est incorporea. Ex his enim verbis videtur quod mens nostra se per seipsam intelligat, et intelligendo se, intelligat substantias separatas, quod est contra prius ostensa.

Inquirere ergo oportet quomodo anima nostra per seipsam intelligat se. Impossibile est autem dici quod per seipsam intelligat de se quid est. Per hoc enim fit potentia cognoscitiva actu cognoscens, quod est in ea id quo cognoscitur. Et, si quidem sit in ea in potentia, cognoscit in potentia; si autem in actu, cognoscit in actu; si autem medio modo, cognoscit in habitu. Ipsa autem anima semper sibi adest actu, et nunquam in potentia vel in habitu tantum. Si igitur per seipsam anima seipsam cognoscit quid est, semper actu intelliget de se quid est. Quod patet esse falsum.

Adhuc, si anima per seipsam cognoscit de se quid est, omnis autem homo animam habet; omnis igitur homo cognoscit de anima quid est. Quod patet esse falsum.

Amplius, cognitio quæ fit per aliquid naturaliter nobis inditum, est naturalis, sicut principia indemonstrabilia quæ cognoscuntur per lumen intellectus agentis. Si igitur nos de anima sciamus quid est per ipsam animam, hoc erit naturaliter notum. In his autem quæ sunt naturaliter nota, nullus potest errare. In cognitione enim principiorum indemonstrabilium nullus errat. Nullus ergo erraret circa animam quid est, si hoc anima per seipsam cognosceret. Quod patet esse falsum, cum multi opinati sint animam esse hoc vel illud corpus, et aliqui numerum, vel harmoniam. Non igitur anima per seipsam cognoscit de se quid est.

Amplius, in quolibet ordine quod est per se, est prius eo quod est per aliud et principium ejus. Quod ergo est per se notum, est prius notum omnibus quæ per aliud cognoscuntur, et principium cognoscendi ea, sicut primæ propositiones conclusionibus. Si igitur anima per seipsam de se cognoscit quid est, hoc erit per se notum, et per consequens primo notum, et principium cognoscendi alia. Hoc autem patet esse falsum. Nam quid est anima non supponitur in scientia quasi notum, sed proponitur ex aliis inquirendum. Non igitur anima de seipsa cognoscit quid est per seipsam.

Patet autem quod nec ipse Augustinus hoc voluit. Dicit enim in decimo lib. *De Trin.* quod « anima, cum sui notitiam quærit, non velut absentem se quærit cernere, sed præsentem se curat discernere; non ut cognoscat se quasi non norit, sed ut dignoscat ab eo quod alterum novit ». Ex quo dat intelligere, quod anima per se cognoscit seipsam quasi præsentem, non quasi ab aliis distinctam. Unde et in hoc dicit alios errasse, quod animam non distinxerunt ab illis quæ sunt ab ipsa diversa. Per hoc autem quod scitur de re quid est, scitur res prout est ab aliis distincta. Unde et definitio quæ signat quid est res, distinguit definitum ab omnibus aliis. Non igitur voluit Augustinus quod anima de se cognoscat quid est per seipsam.

Nec Aristoteles hoc voluit. Dicit enim in tertio *De anima* (text. comm. 15), quod intellectus possibilis intelligit se sicut alia. Intelligit enim se per speciem intelligibilem qua fit actu in genere intelligibilium. In se enim consideratus est solum in potentia ad esse intelligibile. Nihil autem cognoscitur secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu. Unde substantiæ separatæ, quarum substantiæ sunt ut aliquid actu ens in genere intelligibilium, de se intelligunt quid sunt per suas substantias. Intellectus vero possibilis noster per speciem intelligibilem per quam fit actu intelligens unde et Aristoteles in tertio *De anima* (text. comm. 1 et infra) ex ipso intelligere demonstrat naturam intellectus pos-

sibilis, scilicet quod sit immixtus et incorruptibilis, ut ex præmissis (lib. II, cap. 62) patet.

Sic igitur secundum intentionem Augustini mens nostra per seipsam novit seipsam, in quantum de se cognoscit quod est: ex hoc enim ipso quod percipit se agere, percipit se esse. Agit autem per seipsam. Unde per seipsam de se cognoscit quod est.

Sic ergo et de substantiis separatis anima cognoscendo seipsam, cognoscit quia sunt, non autem quid sunt, quod est earum substantias intelligere. Cum enim de substantiis separatis hoc quod sint intellectuales quædam substantiæ cognoscamus, vel per demonstrationem, vel per fidem, neutro modo hanc cognitionem accipere possemus, nisi hoc ipsum quod est esse intellectuale, anima nostra ex seipsa cognosceret. Unde et scientia de intellectu animæ oportet uti ut principio ad omnia quæ de substantiis separatis cognoscimus.

Non autem oportet quod, si per scientias speculativas possimus pervenire ad sciendum de anima quid est, quod possumus ad sciendum quicquid est de substantiis separatis per hujusmodi scientiam pervenire. Nam intelligere nostrum per quod pervenimus ad sciendum de anima nostra quid est, multum est remotum ab intelligentia substantiæ separatæ. Potest tamen per hoc quod scitur de anima nostra quid est, perveniri ad sciendum aliquod genus remotum substantiarum separatarum. Quod non est earum substantias intelligere.

Sicut autem de anima scimus quia est per seipsam, in quantum ejus actus percipimus; quid autem sit inquirimus ex actibus et objectis per principia scientiarum speculativarum; ita etiam de his quæ sunt in anima nostra, scilicet potentiis et habitibus, scimus quidem quia sunt, in quantum actus percipimus. Quid vero sint, ex ipsorum actuum qualitate invenimus.

CAPUT XLVII.

QUOD NON POSSUMUS IN HAC VITA VIDERE DEUM PER ESSENTIAM.

Si autem alias substantias separatas in hac vita intelligere non possumus propter connaturalitatem intellectus nostri ad phantasmata, multo minus in hac vita divinam essentiam videre possumus, quæ transcendit omnes substantias separatas.

Hujus autem signum hinc etiam accipi potest, quia quanto magis mens nostra ad contemplanda spiritualia elevatur, tanto magis abstrahitur a sensibilibus. Ultimus autem terminus quo contemplatio pertingere potest, est divina substantia. Unde oportet mentem quæ divinam substantiam videt, totaliter a corporalibus sensibus esse absolutam vel per mortem, vel per aliquem raptum.

Hinc est quod dicitur ex persona Dei, *Exod.*, XXXIII, 20 : *Non videbit me homo et vivet.*

Quod autem in sacra Scriptura aliqui Deum vidisse dicuntur, oportet intelligi hoc fuisse per aliquam imaginariam visionem, seu etiam corporalem, prout scilicet per aliquas corporeas species, vel exterius apparentes, vel interius formatas in imaginatione divinæ virtutis præsentia demonstratur; vel etiam secundum quod aliquæ spirituales substantiæ per effectus aliquam cognitionem de Deo intelligibilem perceperunt.

Difficultatem autem afferunt quædam verba Augustini ex quibus videtur quod in hac vita possimus intelligere ipsum Deum. Dicit enim in nono lib. *De Trin.* (cap. 7) quod « in æterna veritate ex qua omnia corporalia facta sunt, formam secundum quam sumus, et secundum quam vel in nobis, vel in corporibus vera et recta ratione quid operamur, visu mentis conspicimus, atque inde conceptam rerum veracem notitiam apud nos

habemus ». In duodecimo etiam *Confessionum* (cap. 25) dicit : « Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi, quæso, id videmus ? Nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa quæ supra mentes nostras est incommutabili Veritate ».

In libro etiam *De vera religione* (cap. 31) dicit, quod secundum veritatem divinam de omnibus judicamus.

In libro autem *Soliloquiorum* (l. I, cap. 15) dicit quod « prius est veritas cognoscenda, per quam possunt alia cognosci ». Quod de veritate divina intelligere videtur. Videtur ergo ex verbis ejus quod ipsum Deum, qui sua veritas est, videamus, et per ipsum cognoscamus alia.

Ad idem etiam pertinere videntur verba ejusdem, quæ ponit in duodecimo *De Trin.* (cap. 2) sic dicens : « Rationis est judicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas, quæ, nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent. Rationes autem incommutabiles et sempiternæ alibi quam in Deo esse non possunt, cum solus Deus secundum fidei doctrinam sit sempiternus. Videtur igitur sequi quod Deum in ista vita videre possimus, et per hoc quod eum, et in eo rationes rerum videmus, de aliis judicamus.

Non est autem credendum quod Augustinus hic in verbis præmissis senserit quod in hac vita Deum per suam essentiam intelligere possimus, cum contrarium dicat in libro *De videndo Deum* ad Paulinam (epist. 146, cap. 4, 5).

Qualiter igitur illam incommutabilem veritatem, vel illius rationes æternas in hac vita videamus, et secundum eam de aliis judicemus inquirendum est. Veritatem quidem in anima esse ipse Augustinus in libro *Soliloquiorum* secundo (cap. 18 et 19) confitetur. Unde ex æternitate veritatis immortalitatem animæ probat. Non solum autem sic veritas est in anima, sicut Deus per essentiam in rebus omnibus dicitur, neque sicut in rebus omnibus est per suam similitudinem, prout unaquæque res in tantum dicitur vera, in quantum ad Dei similitudinem accedit. Non enim in hoc anima rebus aliis præfertur. Est ergo speciali modo in anima in quantum veritatem cognoscit. Sicut igitur animæ et res aliæ veræ quidem dicuntur in suis naturis secundum quod similitudinem illius summæ naturæ habent, quæ est ipsa veritas, cum sit suum intellectum esse : ita id quod per animam cognitum est, manifestum est in quantum illius divinæ veritatis quam Deus cognoscit similitudo quædam existit in ipsa. Unde et Glossa super illud Ps. XI, 2 : *Diminutæ sunt veritates a filiis hominum,* dicit quod sicut ab una facie resultant multæ facies in speculo, ita ab una prima veritate resultant multæ veritates in mentibus hominum. Quamvis autem diversa a diversis cognoscantur et credantur vera, tamen quædam sunt vera in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia intellectus tam speculativi quam practici, secundum quod universaliter in mentibus omnium divinæ veritatis quasi quædam imago resultat. In quantum ergo quælibet mens quicquid per certitudinem cognoscit, in his principiis intuetur secundum quod de omnibus judicatur, facta resolutione in ipsa, dicitur omnia in divina veritate vel in rationibus æternis videre, et secundum eas de omnibus judicare. Et hunc sensum confirmant verba Augustini in libro *Soliloquiorum* primo (c. 8), qui dicit, quod scientiarum spectamina videntur in divina veritate sicut visibilia in lumine solis, quæ constat non videri in ipso corpore solis, sed per lumen quod est similitudo solaris claritatis in aere, et similibus corporibus relicta. Ex his ergo verbis Augustini non habetur quod Deus videatur secundum suam substantiam in hac vita, sed solum sicut in speculo ; quod et Apostolus de cognitione hujus vitæ confitetur, dicens in prima Corinth., XIII, 12 : *Videmus nunc per speculum in ænigmate.*

Quamvis autem mens humana de propinquiori Dei similitudinem repræsentet quam inferiores creaturæ, tamen cognitio Dei quæ ex mente humana accipi potest, non excedit illud genus cognitionis quod ex sen-

sibilibus sumitur, cum et ipsa anima de seipsa cognoscat quid est, per hoc quod naturas intelligit sensibilium, ut dictum est (cap. 46). Unde nec per hanc viam cognosci Deus altiori modo potest quam sicut causa cognoscitur per effectum. (I part., q. XII, art. 11).

CAPUT XLVIII.

QUOD ULTIMA HOMINIS FELICITAS NON SIT IN HAC VITA.

Si ergo humana felicitas ultima non consistit in cognitione Dei, qua communiter ab omnibus vel pluribus cognoscitur secundum quamdam æstimationem confusam, neque iterum in cognitione Dei qua cognoscitur per viam demonstrationis in scientiis speculativis, neque in cognitione Dei qua cognoscitur per fidem, ut in superioribus (cap. 38-40) est ostensum — non est autem possibile in hac vita ad altiorem Dei cognitionem pervenire, ut per essentiam cognoscatur, vel saltem ita quod aliæ substantiæ separatæ intelligantur, ut ex his possit Deus quasi de propinquiori cognosci, ut ostensum est (cap. 41-46) — oportet autem in aliqua Dei cognitione felicitatem ultimam poni, ut supra (cap. 37) probatum est. Impossibile est quod in hac vita sit ultima hominis felicitas.

Item, ultimus finis hominis terminat ejus appetitum naturalem, ita quod eo habito nihil aliud quæritur. Si enim adhuc movetur ad aliud, nondum habet finem in quo quiescat. Hoc autem in hac vita non est possibile accidere. Quanto enim plus aliquis intelligit, tanto magis in eo desiderium intelligendi augetur, quod est omnibus naturale, nisi forte aliquis sit qui omnia intelligat, quod in hac vita nulli unquam accidit qui esset solum homo, nec est possibile accidere, cum in hac vita substantias separatas, quæ sunt maxime intelligibilia, cognoscere non possimus, ut ostensum est (cap. 45 et 46). Non est igitur possibile ultimam hominis felicitatem in hac vita esse.

Adhuc, omne quod movetur in finem desiderat naturaliter stabiliri et quiescere in illo. Unde a loco quo corpus naturaliter movetur, non recedit nisi per motum violentum, qui contrariatur appetitui. Felicitas autem est ultimus finis, quem homo naturaliter desiderat. Est igitur hominis desiderium naturale ad hoc quod in felicitate stabiliatur. Nisi igitur cum felicitate pariter immobiliterque stabilitatem consequatur, nondum est felix, ejus desiderio naturali nondum quiescente. Cum igitur aliquis felicitatem consequitur, pariter stabilitatem et quietem consequitur. Unde et omnium hæc est de felicitate conceptio, quod de sui ratione stabilitatem requirat. Propter quod Philosophus dicit in primo *Eth.* (cap. 14) quod æstimamus hominem esse chamaleontem quemdam. In vita autem ista non est aliqua certa stabilitas. Cuilibet enim, quantumcumque felix dicatur, possibile est infirmitates et infortunia accidere quibus impediatur ab operatione, quæcumque sit illa, in qua ponitur felicitas. Non est igitur possibile in hac vita esse ultimam hominis felicitatem.

Amplius, inconveniens videtur et irrationabile, quod tempus generationis alicujus rei sit magnum, tempus autem durationis ipsius sit parvum. Sequeretur enim quod natura in majori tempore suo fine privaretur. Unde videmus quod animalia quæ parvo tempore vivunt, parvum etiam tempus ad hoc quod perficiantur habent. Si autem humana felicitas consistat in perfecta operatione secundum virtutem perfectam vel intellectualem vel moralem, impossibile est eam advenire homini nisi post tempus diuturnum. Et hoc maxime in speculativis apparet, in quibus ultima felicitas hominis ponitur, ut ex prædictis patet. Nam vix in ultima ætate homo ad perfectam speculationem scientiarum pervenire

potest. Tunc autem, ut plurimum, modicum restat humanæ vitæ. Non est igitur possibile in hac vita ultimam hominis felicitatem esse.

Præterea, felicitatem perfectam quoddam bonum omnes confitentur. Alias appetitum non quietaret. Perfectum autem bonum est quod omnino caret admixtione mali, sicut perfectum album est quod est omnino impermixtum nigro. Non est autem possibile quod homo in statu istius vitæ omnino sit immunis a malis non solum corporalibus, quæ sunt fames, sitis, æstus et frigus et alia hujusmodi, sed etiam a malis animæ. Nullus enim invenitur qui non aliquando inordinatis passionibus inquietetur, qui non aliquando prætereat medium in quo virtus consistit, vel in plus, vel in minus, qui non etiam in aliquibus decipiatur, vel saltem ignoret quæ scire desideret, aut etiam debili opinione concipiat ea de quibus certitudinem habere vellet. Non est igitur aliquis in hac vita felix.

Adhuc, homo naturaliter refugit mortem, et tristatur de ipsa, non solum ut nunc cum eam sentit eam refugit, sed etiam cum eam recogitat. Hoc autem quod non moriatur homo non potest assequi in hac vita. Non est igitur possibile quod homo in hac vita sit felix.

Amplius, felicitas ultima non consistit in habitu, sed in operatione. Habitus enim propter actus sunt. Sed impossibile est in hac vita continue agere quamcumque actionem. Impossibile est igitur in hac vita hominem totaliter esse felicem.

Item, quanto aliquid est magis desideratum et dilectum, tanto ejus amissio majorem dolorem et tristitiam affert. Felicitas autem maxime desideratur et amatur. Maxime igitur ejus amissio tristitiam habet. Sed, si sit in hac vita ultima felicitas, certum est quod amitteretur saltem per mortem, et non est certum utrum duratura sit usque ad mortem, cum cuilibet homini possibile sit in hac vita accidere morbos quibus totaliter ab operatione virtutis impeditur, sicut phrenesim, et alia hujusmodi, quibus impeditur rationis usus. Semper igitur talis felicitas habebit tristitiam naturaliter annexam. Non erit igitur perfecta felicitas.

Potest autem aliquis dicere quod, cum felicitas sit bonum intellectualis naturæ, perfecta et vera felicitas est illorum, in quibus natura intellectualis perfecta invenitur, id est in substantiis separatis. In hominibus autem invenitur imperfecta per modum participationis cujusdam. Ad veritatem enim intelligendam plene, nonnisi per quemdam inquisitionis modum pertingere possunt, et ad ea quæ sunt secundum naturam maxime intelligibilia omnino deficiunt, sicut ex dictis (cap. 45) patet. Unde nec felicitas secundum suam perfectam rationem potest omnibus hominibus adesse, sed aliquid ipsius participant etiam in hac vita.

Et hæc videtur fuisse sententia Aristotelis de felicitate, unde in primo *Ethic.* (cap. 14) ubi inquirit utrum infortunia tollant felicitatem, ostenso quod felicitas sit in operationibus virtutis quæ maxime permanentes in hac vita esse videntur, concludit illos quibus talis perfectio in hac vita quidem adest esse beatos, ut homines, quasi non simpliciter ad felicitatem pertingentes, sed modo humano.

Quod autem prædicta responsio rationes præmissas non evacuet, ostendendum est. Homo enim, etsi naturæ ordine substantiis separatis sit inferior, creaturis tamen irrationabilibus superior est. Perfectiori igitur modo suum finem ultimum consequetur quam illa. Illa vero sic perfecte suum finem ultimum consequuntur, quod nihil aliud quærunt. Grave enim cum fuerit in suo ubi, quiescit. Animalia etiam cum fruuntur delectationibus secundum sensum, eorum naturale desiderium quietatur. Oportet igitur multo fortius quod, cum homo pervenerit ad suum finem ultimum, naturale ejus desiderium quietatur. Sed hoc non potest fieri in vita ista. Ergo homo non consequitur felicitatem prout est finis proprius ejus in hac vita ut ostensum est. Oportet ergo quod consequatur post hanc vitam.

Adhuc, impossibile est naturale desiderium esse inane. Natura enim

nihil facit frustra. Esset autem inane desiderium naturæ si nunquam posset impleri. Est igitur implebile desiderium naturale hominis. Non autem in hac vita, ut ostensum est. Oportet igitur quod impleatur post hanc vitam. Est igitur felicitas ultima hominis post hanc vitam.

Amplius, quamdiu aliquid movetur ad perfectionem, nondum est in ultimo fine. Sed omnes homines in cognoscendo veritatem semper se habent ut moti et tendentes ad perfectionem, quia illi qui sequuntur, semper inveniunt alia quæ a prioribus sunt inventa, sicut etiam dicitur in secundo *Metaph.* (text. comm. 1). Non igitur homines in cognitione veritatis sic se habent quasi in ultima fine existentes cum igitur in speculatione per quam quæritur cognitio veritatis, maxime videatur ultima felicitas hominis in hac vita consistere, sicut etiam ipse Aristoteles probat in decimo *Ethic.* (cap. 10), impossibile est dicere quod homo in hac vita ultimum suum finem consequatur.

Præterea, omne quod est in potentia, intendit exire in actum. Quamdiu igitur non est ex toto factum in actu, non est in suo fine ultimo. Intellectus autem noster est in potentia ad omnes formas rerum cognoscendas. Reducitur autem in actum cum aliquam earum cognoscit. Ergo non erit ex toto in actu, nec in ultimo suo fine, nisi quando omnia, saltem ista materialia, cognoscit. Sed hoc non potest homo assequi per scientias speculativas quibus in hac vita veritatem cognoscimus. Non est igitur possibile quod ultima felicitas hominis sit in hac vita.

Propter has autem et hujusmodi rationes Alexander et Averroes posuerunt ultimam hominis felicitatem non esse in cogitione humana, quæ est per scientias speculativas, sed per continuationem cum substantia separata, quam esse credebant possibilem homini in hac vita.

Quia vero Aristoteles vidit (Ethic., x, cap. 10) quod non est alia cognitio hominis in hac vita, quam per scientias speculativas posuit hominem non consequi felicitatem perfectam, sed suo modo. In quo satis apparet, quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum præclara ingenia, a quibus angustiis liberabimur, si ponamus secundum probationes præmissas hominem ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima hominis immortali existente. In quo statu anima intelliget per modum quo intelligunt substantiæ separatæ, sicut in secundo (cap. 81) hujus operis ostensum est. Erit igitur ultima felicitas hominis in cognitione Dei, quam habet humana mens post hanc vitam per modum quo ipsum cognoscunt substantiæ separatæ.

Propter quod, Matth., v, 12, Dominus *mercedem* nobis *in cœlis* promittit, et Matth., xxii, 30, dicit quod sancti *erunt sicut angeli* qui *vident semper Deum in cœlis*, ut dicitur Matth., xviii, 10. (i-II, q. v, art. 3.)

CAPUT XLIX.

QUOD SUBSTANTIÆ SEPARATÆ NON VIDENT DEUM PER ESSENTIAM EX HOC QUOD COGNOSCANT EUM PER ESSENTIAM SUAM.

Oportet autem inquirere, utrum hæc ipsa cognitio qua substantiæ separatæ et animæ post mortem cognoscunt Deum per suas essentias, sufficiat ad ipsorum ultimam felicitatem. Ad cujus veritatis indagationem primo ostendendum est, quod per talem modum cognitionis non cognoscitur divina essentia. Contingit enim ex effectu cognoscere causam multipliciter. Uno modo, secundum quod effectus sumitur ut medium ad cognoscendum de causa quod sit, et quod talis sit, sicut accidit in scientiis quæ causam demonstrant per effectum. Alio modo, ita quod in ipso effectu videatur causa in quantum similitudo causæ resultat in effectu. Sicut homo videtur in speculo propter suam similitudinem. Et differt hic modus a

primo. Nam in primo sunt duo cognitiones effectus et causæ, quarum una est alterius causa. Nam cognitio effectus est causa quod cognoscatur ejus causa. In modo autem secundo, una est visio utriusque. Simul enim dum videtur effectus, videtur et causa in ipso. Tertio modo, ita quod ista similitudo causæ in effectu sit forma qua cognoscit causam suus effectus, sicut si arca haberet intellectum et per formam suam cognosceret artem, a qua talis forma velut ejus similitudo processit. Nullo autem istorum modorum per effectum potest cognosci causa quid est, nisi sit effectus causæ adæquatus, in quo tota virtus causæ exprimatur. Substantiæ autem separatæ cognoscunt Deum per suas substantias, sicut causa cognoscitur per effectum non autem primo modo, quia sic eorum cognitio esset discursiva, sed modo secundo in quantum una videt Deum in alia ; et modo tertio in quantum quælibet earum videt Deum in seipsa. Nulla autem earum est effectus adæquans virtutem Dei, ut in secundo libro ostensum est (cap. 26 et 27). Non est igitur possibile quod per hunc modum cognitionis ipsam divinam essentiam videant.

Amplius, similitudo intelligibilis per quam intelligitur aliquid secundum suam substantiam, oportet quod sit ejusdem speciei, vel magis species ejus. Sicut forma domus, quæ est in mente artificis, est ejusdem speciei cum forma domus quæ est in materia, vel potius species ejus. Non enim per speciem hominis intelligitur de asino vel equo quid est. Sed ipsa natura substantiæ separatæ non est idem specie cum natura divina, quinimo nec genere, ut in primo lib. (cap. 25) ostensum est. Non est igitur possibile quod substantia separata intelligat divinam substantiam per propriam naturam.

Item, omne creatum ad aliquod genus vel speciem terminatur. Impossibile est igitur quod per aliquod creatum divina substantia videatur. Divina autem essentia est infinita, comprehendens in se omnem perfectionem totius esse, ut in primo lib. (cap. 28 et 43) ostensum est. Impossibile est igitur quod divina substantia videatur.

Præterea, omnis intelligibilis species per quam intelligitur quidditas vel essentia alicujus rei comprehendit in repræsentando rem illam. Unde et orationes significantes quod quid est, *terminos* sæpe et *definitiones* vocamus. Impossibile est autem quod aliqua similitudo creata totaliter Deum repræsentet, cum quælibet similitudo creata sit alicujus generis determinati, non autem Deus, ut in primo (cap. 25) ostensum est. Non igitur est possibile quod per aliquam similitudinem creatam divina substantia intelligatur.

Amplius, divina substantia est suum esse, ut in primo (cap. 25) ostensum est. Ipsum autem esse substantiæ separatæ est aliud quam sua substantia, ut in secundo (cap. 52) probatum est. Essentia igitur substantiæ separatæ non est sufficiens medium quo Deus per essentiam videri possit.

Cognoscit tamen substantia separata per suam substantiam de Deo quia est, et quod est omnium causa, et eminens omnibus, et remotus ab omnibus non solum quæ sunt, sed etiam quæ mente creata concipi possunt. Ad quam etiam cognitionem de Deo nos utcumque pertingere possumus. Per effectus enim cognoscimus quia est, et quod causa aliorum est, aliis supereminens et ab omnibus remotus. Et hoc est ultimum et perfectissimum nostræ cognitionis in hac vita ; unde Dionysius dicit in libro *De mystica Theol.* (c. 2) cum Deo quasi ignoto conjungimur. Quod quidem contingit dum de Deo quid non sit cognoscimus, quid vero sit penitus manet incognitum. Unde et ad hujus sublimissimæ cognitionis ignorantiam dirimendam dicitur *Exod.*, XX : *Quis accessit ad caliginem in qua erat Deus ?*

Quia vero natura inferior in sui summo nonnisi ad infimum superioris naturæ attingit, oportet quod hæc ipsa cognitio sit eminentior in substantiis separatis quam in nobis, quod per singula patet. Nam quanto propinquior et expressior alicujus causæ effectus cognoscitur, tanto

evidentius apparet de causa ejus quod sit. Substantiæ autem separatæ quæ per seipsas Deum cognoscunt, sunt propinquiores effectus et expressius Dei similitudinem gerentes, quam effectus per quos nos Deum cognoscimus. Certius ergo sciunt substantiæ separatæ et clarius quam nos quod Deus est.

Rursus, cum per negationes ad propriam cognitionem rei quoquo modo deveniatur, ut supra (cap. 39) dictum est, quanto plura et magis propinqua quis ab aliquo remota esse cognoverit, tanto magis ad propriam ipsius cognitionem accedit, sicut magis accedit ad propriam hominis cognitionem qui scit eum non esse neque inanimatum, neque insensibilem, quam qui scit solum eum non esse inanimatum, licet neuter sciat de homine quid sit. Substantiæ autem separatæ plura cognoscunt quam nos, et quæ sunt Deo magis propinqua, et per consequens suo intellectu plura et magis propinqua a Deo removent quam nos. Magis igitur accedunt ad propriam ipsius cognitionem quam nos, licet nec ipsæ per hoc quod seipsas intelligunt, divinam substantiam videant.

Item, tanto aliquis alicujus altitudinem magis novit, quanto altioribus eum scit esse prælatum, sicut, etsi rusticus sciat regem esse summum in regno, qui tamen non cognoscit nisi quædam infima regni officia, cum quibus aliquid habet negotii, non ita cognoscit regis eminentiam sicut aliquis qui omnium principum regni dignitatem novit, quibus scit regem esse prælatum, quamvis neuter altitudinem regiæ dignitatis comprehendat. Nos autem non scimus nisi quædam infima entium. Licet ergo sciamus Deum omnibus entibus eminere, non tamen ita cognoscimus eminentiam divinam sicut substantiæ separatæ, quibus altissimi rerum ordines noti sunt, et eis omnibus superiorem Deum esse cognoscunt.

Ulterius, manifestum est quod causalitas alicujus causæ et virtus ejus tanto magis cognoscitur, quanto plures et majores ejus effectus innotescunt. Ex quo manifestum fit quod substantiæ separatæ causalitatem Dei et ejus virtutem magis cognoscunt quam nos, licet nos omnium entium eum esse causam sciamus. (I part., q. XII, art. 4; et q. LXIV, art. 1 ad. 2.)

CAPUT L.

QUOD IN NATURALI COGNITIONE QUAM HABENT SUBSTANTIÆ SEPARATÆ DE DEO, NON QUIESCIT EORUM DESIDERIUM.

Nec potest autem esse quod in tali Dei cognitione quiescat naturale desiderium substantiæ separatæ. Omne enim quod est imperfectum in aliqua specie, desiderat consequi perfectionem speciei illius. Qui enim habet opinionem de re aliqua, quæ est imperfecta illius rei notitia, ex hoc ipso incitatur ad desiderandum illius rei scientiam. Prædicta autem cognitio quam substantiæ separatæ habent de Deo, non cognoscentes ipsius substantiam, est imperfecta cognitionis species. Non enim arbitramur nos aliquid cognoscere, si substantiam ejus non cognoscimus. Unde et præcipuum in cognitione alicujus rei est scire de ea quid est. Ex hac igitur cognitione quam habent substantiæ separatæ de Deo, non quiescit naturale desiderium, sed incitatur magis ad divinam substantiam videndam.

Item, ex cognitione effectuum incitatur desiderium ad cognoscendum causam. Unde homines philosophari inceperunt, causas rerum inquirentes. Non quiescit igitur sciendi desiderium naturaliter omnibus substantiis intellectualibus inditum, nisi cognitis substantiis effectuum, etiamsi substantiam causæ cognoscant. Per hoc igitur, quod substantiæ

separatæ cognoscunt omnium rerum, quarum substantiam vident, esse Deum causam, non quiescit desiderium naturale in ipsis, nisi et ipsius Dei substantiam videant.

Adhuc, sicut se habet quæstio *propter quid* ad quæstionem *quia*, ita se habet quæstio *quid est* ad quæstionem *an est*. Nam quæstio *propter quid* quærit medium ad demonstrandum *quia* est aliquid; puta quod luna eclipsatur. Et similiter quæstio *quid est* quærit modum ad demonstrandum *an est*, secundum doctrinam traditam in secundo *Posteriorum* (text. comm. 1). Videmus autem quod videntes quia est aliquid, naturaliter scire desiderant propter quid. Ergo et cognoscentes an aliquid sit, naturaliter scire desiderant quid est ipsum. Quod est intelligere ejus substantiam. Non igitur quietatur naturale sciendi desiderium in cognitione Dei, qua scitur de ipso solum quia est.

Amplius, nihil finitum desiderium intellectus quietare potest. Quod exinde ostenditur, quod intellectus quolibet finito dato, aliquid ultra molitur. Unde qualibet linea finita data, aliquam majorem molitur apprehendere. Et similiter in numeris. Et hæc est ratio infinitæ additionis in numeris et lineis mathematicis. Altitudo autem et virtus cujuslibet substantiæ creatæ finita est. Non igitur intellectus substantiæ separatæ quiescit per hoc, quod cognoscit substantias creatas quantumcumque eminentes, sed adhuc naturali desiderio tendit ad intelligendum substantiam quæ est altitudinis infinitæ, ut in primo lib. (cap. 43) ostensum est de substantia divina.

Præterea, sicut naturale desiderium inest omnibus intellectualibus naturis ad sciendum, ita inest eis naturale desiderium ignorantiam seu nescientiam pellendi. Substantiæ autem separatæ, sicut jam dictum est (cap. 49), cognoscunt prædicto cognitionis modo substantiam Dei esse supra se, et supra omne quod ab eis intelligitur, et per consequens sciunt divinam substantiam sibi esse ignotam. Tendit igitur naturale ipsorum desiderium ad intelligendam divinam substantiam.

Item, quanto aliquid est fini propinquius, tanto majori desiderio tendit ad finem. Unde et videmus quod motus naturalis corporum in fine intenditur. Intellectus autem substantiarum separatarum propinquiores sunt divinæ cognitioni quam noster intellectus. Intensius igitur desiderant Dei cognitionem quam nos. Nos autem quantumcumque sciamus Deum esse, et alia quæ supra dicta sunt, non quiescimus desiderio, sed adhuc desideramus eum per essentiam suam cognoscere; multo igitur magis substantiæ separatæ hoc naturaliter desiderant. Non igitur in cognitione Dei prædicta eorum desiderium quietatur.

Ex quibus concluditur quod ultima felicitas substantiæ separatæ non est in illa cognitione Dei qua eum cognoscunt per suas substantias, cum adhuc eorum desiderium ducat eos usque ad Dei substantiam.

In quo etiam satis apparet, quod in nullo alio quærenda est ultima felicitas, quam in operatione intellectus, cum nullum desiderium tam in sublime ferat sicut desiderium intelligendæ veritatis. Omnia namque nostra desideria vel delectationis, vel cujuscumque alterius quod ab homine desideratur, in aliis rebus quiescere possunt. Desiderium autem prædictum non quiescit nisi ad summum rerum cardinem et factorem Deum pervenerit. Propter quod convenienter Sapientia dicit, Eccli., XXIII, 7: *Ego in altissimis habitavi, et thronus meus in columna nubis.* Et Prov., IX, 3, dicitur, quod *sapientia ancillas suas vocat ad arcem.*

Erubescant igitur qui felicitatem hominis tam altissime sitam in infimis rebus quærunt.

CAPUT LI.

QUOMODO DEUS PER ESSENTIAM VIDEATUR.

Cum autem impossibile sit naturale desiderium esse inane, quod quidem esset, si non esset possibile pervenire ad divinam substantiam intelligendam, quod naturaliter omnes mentes desiderant, necesse est dicere quod possibile est substantiam Dei videri per intellectum, et a substantiis intellectualibus separatis et ab animabus nostris.

Modus autem hujus visionis satis jam ex dictis, qualis esse debeat, apparet. Ostensum enim est supra (cap. 49) quod divina substantia non potest videri per intellectum in aliqua specie creata. Unde oportet, si Dei essentia videatur, quod per ipsammet essentiam divinam intellectus ipsam videat, ut sic in tali visione divina essentia sit et quod videtur et quo videtur.

Cum autem intellectus substantiam aliquam intelligere non possit nisi fiat actu, secundum aliquam speciem informantem ipsum, quæ sit similitudo rei intellectæ, impossibile videri potest alicui, quod per essentiam divinam intellectus creatus possit videre ipsam Dei substantiam quasi per quamdam speciem intelligibilem, cum divina essentia sit quoddam per seipsum subsistens, et in primo (cap. 27) ostensum sit quod Deus nullius potest esse forma.

Ad hujus igitur intelligentiam veritatis considerandum est quod substantia quæ est per seipsam subsistens, est vel forma tantum, vel compositum ex materia et forma. Illud igitur quod ex materia et forma compositum est, non potest alteri esse forma, quia forma in Deo est jam contracta ad illam materiam, ut ulterius rei forma esse non possit. Illud autem quod sic est subsistens, ut tamen solum sit forma, potest alteri esse forma, dummodo esse suum sit tale quod ab aliquo alio participari possit. Sicut in secundo (cap. 68) ostendimus de anima humana. Si vero esse suum ab altero participari non possit, nullius rei forma esse possit. Sic enim per suum esse determinatur in seipso, sicut quæ sunt materialia per materiam. Hoc autem sicut in esse substantiali vel materiali invenitur, sic et in esse intelligibili considerandum est. Cum enim intellectus perfectio sit verum, illud intelligibile erit ut forma tantum in genere intelligibilium, quod est veritas ipsa, quod convenit soli Deo. Nam, cum verum sequatur ad esse, illud tantum sua veritas est, quod est suum esse, quod est proprium soli Deo, ut in primo (cap. 15) ostensum est. Alia igitur intelligibilia subsistentia sunt non ut pura forma in genere intelligibilium, sed ut formam in subjecto aliquo habentes. Est enim unumquodque eorum verum, non veritas, sicut et est ens, non autem ipsum esse. Manifestum est igitur quod essentia divina potest comparari ad intellectum creatum ut species intelligibilis, qua intelligit. Quod non contingit de essentia alicujus alterius substantiæ separatæ.

Nec tamen potest esse forma alterius rei secundum esse naturale. Sequeretur enim quod simul cum aliquo unita constitueret unam naturam ; quod esse non potest, cum essentia divina in se perfecta sit in sui natura. Species autem intelligibilis unita intellectui non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum. Quod perfectioni divinæ essentiæ non repugnat.

Hæc igitur visio immediata Dei repromittitur nobis in Scriptura, Corinth., XIII, 12 : *Videmus nunc per speculum in ænignate, tunc autem facie ad faciem.* Quod corporali modo nefas est intelligere, ut in ipsa divinitate corporalem faciem imaginemur, cum ostensum sit (lib. I, c. 20) Deum incorporeum esse, neque etiam sit possibile ut nostra corporali

facie Deum videamus, cum visus corporalis qui in facie nostra residet, nonnisi rerum corporalium esse possit. Sic igitur facie ad faciem Deum videbimus, quia immediate eum videbimus sicuti hominem quem facie ad faciem videmus.

Secundum autem hanc visionem maxime Deo assimilamur, et ejus beatitudinis participes sumus. Nam ipse Deus per suam essentiam suam substantiam intelligit, et hæc est ejus felicitas. Unde dicitur, I Joan., III, 2 : *Cum autem apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est,* et Lucæ, XXII, 29, Dominus dixit : *Ego dispono vobis sicut disposuit mihi Pater meus mensam, ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo.* Quod quidem de corporali cibo vel potu non intelligi potest, sed de eo qui in mensa Sapientiæ sumitur, de quo a Sapientia dicitur, IX, 5 : *Comedite panes meos, et bibite vinum quod miscui vobis.* Super mensam ergo Dei manducant et bibunt, qui eadem felicitate fruuntur qua Deus felix est, videntes eum illo modo quo ipse videt seipsum. (I part., q. XII, art. 4.)

CAPUT LII.

QUOD NULLA CREATA SUBSTANTIA POTEST SUA NATURALI VIRTUTE PERVENIRE AD VIDENDUM DEUM PER ESSENTIAM.

Non est autem possibile quod ad istum visionis divinæ modum aliqua creata substantia ex virtute propria possit attingere. Quod enim est superioris naturæ proprium, non potest consequi natura inferior, nisi per actionem superioris naturæ cujus est proprium : sicut aqua non potest esse calida nisi per actionem ignis. Videre autem Deum per ipsam essentiam divinam est proprium naturæ divinæ. Operari enim per propriam formam est proprium cujuslibet operantis. Nulla igitur intellectualis substantia potest videre Deum per ipsam divinam essentiam, nisi Deo hoc faciente.

Amplius, forma alicujus propria non fit alterius nisi eo agente. Agens enim facit sibi simile in quantum formam suam alteri communicat. Videre autem substantiam Dei impossibile est, nisi ipsa divina essentia sit forma intellectus quo intelligit, ut probatum est. Impossibile est igitur quod aliqua substantia creata ad illam visionem perveniat, nisi per actionem divinam.

Adhuc, si aliqua duo debeant ad invicem copulari, quorum unum sit formale, et aliud materiale, oportet quod copulatio eorum compleatur per actionem, quæ est ex parte ejus quod est formale, non autem per actionem ejus quod est materiale. Forma enim est principium agendi, materia vero principium patiendi. Ad hoc autem quod intellectus creatus videat Dei substantiam, oportet quod ipsa divina essentia copuletur intellectui ut forma intelligibilis, sicut probatum est (cap. 51). Non est igitur possibile ad hanc visionem perveniri ab aliquo intellectu creato, nisi per actionem divinam.

Item, quod est per se, causa est ejus quod est per aliud. Intellectus autem divinus per seipsum divinam substantiam videt. Nam intellectus divinus est ipsa divina essentia, qua Dei substantia videtur, ut in primo (c. 45) probatum est. Intellectus autem creatus videt divinam substantiam per essentiam Dei quasi per aliud a se. Hæc igitur visio non potest advenire intellectui creato, nisi per actionem Dei.

Præterea, quicquid excedit limites alicujus naturæ, non potest sibi advenire nisi per actionem alterius; sicut aqua non tendit sursum nisi ab aliquo alio mota. Videre autem Dei substantiam transcendit limites omnis naturæ creatæ. Nam cujuslibet naturæ intellectualis creatæ proprium est, ut intelligat secundum modum suæ substantiæ. Substantia

autem divina non potest sic intelligi, ut supra (cap. 49) ostensum est. Impossibile est ergo perveniri ab aliquo intellectu creato ad visionem divinæ substantiæ, nisi per actionem Dei, qui omnem creaturam transcendit.

Hinc est quod Rom., VI, 23, dicitur : *Gratia Dei vita æterna.* In ipsa enim divina visione ostendimus esse hominis beatitudinem, quæ *vita æterna* dicitur, ad quam sola Dei gratia dicimur pervenire, quia talis visio omnem creaturæ facultatem excedit, nec est possibile ad eam pervenire nisi divino munere. Quæ autem sic adveniunt creaturæ, Dei gratiæ deputantur. et, Job, XIV, 21, Dominus dicit : *Ego manifestabo ei meipsum.* (I part., q. XII, art. 4.)

CAPUT LIII.

QUOD INTELLECTUS CREATUS INDIGET ALIQUA INFLUENTIA DIVINI LUMINIS AD HOC QUOD DEUM PER ESSENTIAM VIDEAT.

Oportet autem quod ad tam nobilem visionem intellectus creatus per aliquam divinæ bonitatis influentiam elevetur. Impossibile est enim quod id quod est forma alicujus rei propria, fiat alterius rei forma, nisi res illa participet aliquam similitudinem illius, cujus est propria forma; sicut lux non fit actus alicujus corporis, nisi aliquid participet de diaphano. Essentia autem divina est propria forma intelligibilis intellectus divini, et ei proportionata. Nam hæc tria in Deo unum sunt : intellectus, (id) quo intelligitur et quod intelligitur. Impossibile est igitur quod ipsa essentia Dei fiat intelligibilis forma alicujus intellectus creati, nisi per hoc quod aliquam divinam similitudinem intellectus creatus participat. Hæc igitur divinæ similitudinis participatio necessaria est ad hoc quod Dei substantia videatur.

Adhuc, nihil est susceptivum formæ sublimioris, nisi per aliquam dispositionem ad illius capacitatem elevetur. Proprius enim actus in propria potentia fit. Essentia autem divina est forma altior omni intellectu creato. Ad hoc igitur quod essentia divina fiat intelligibilis species alicujus intellectus creati, quod requiritur ad hoc quod divina substantia videatur, necesse est quod intellectus creatus aliqua dispositione sublimiori ad hoc elevetur.

Amplius, si aliqua duo prius fuerint non unita, et postmodum uniantur, oportet quod hoc fiat per mutationem utriusque, vel alterius tantum. Si autem ponantur quod intellectus aliquis creatus de novo incipiat Dei substantiam videre, oportet secundum præmissa, quod divina essentia copuletur ei de novo, ut intelligibilis species. Impossibile est autem quod divina essentia moveatur, sicut supra (lib. I, cap. 13) ostensum est. Oportet igitur quod talis unio incipiat esse per mutationem intellectus creati. Quæ quidem mutatio aliter esse non potest, nisi per hoc quod intellectus creatus aliquam dispositionem de novo acquirat. Idem autem sequitur, si detur quod a principio suæ creationis tali visione aliquis creatus intellectus potiatur. Nam, si talis visio facultatem naturæ creatæ excedit, ut probatum est (cap. 52), potest intelligi aliquis intellectus creatus in specie suæ naturæ consistere, absque hoc quod Dei substantiam videat. Unde, sive a principio sive postmodum Deum videre incipiat, oportet ejus naturæ aliquid superaddi.

Item, nihil potest ad altiorem operationem elevari, nisi per hoc quod ejus virtus fortificetur. Contingit autem dupliciter alicujus virtutem fortificari. Uno modo per simplicem intensionem ipsius virtutis; sicut virtus activa calidi augetur per intensionem caloris, ut possit efficere vehementiorem rationem in eadem specie. Alio modo per novæ formæ oppositionem, sicut diaphani virtus augetur ad hoc quod possit illuminare, per

hoc quod fit lucidum actu per formam lucis receptam in ipso de novo. Et hoc quidem virtutis augmentum requiritur ad alterius speciei operationem consequendam. Virtus autem intellectus creati naturalis non sufficit ad divinam substantiam videndam, ut ex dictis patet. Oportet ergo quod augeatur ei virtus ad hoc quod ad talem visionem perveniat. Non sufficit autem augmentum per intensionem naturalis virtutis, quia talis visio non est ejusdem rationis cum visione naturali intellectus creati. Quod ex distantia visorum patet. Oportet autem quod fiat augmentum virtutis intellectivæ per alicujus novæ dispositionis adeptionem.

Quia vero in cognitionem intelligibilium ex sensibilibus pervenimus, etiam sensibilis cognitionis nomina ad intelligibilem cognitionem transsumimus, et præcipue quæ pertinent ad visum, qui inter cæteros sensus nobilior est et spiritualior, ac per hoc intellectui affinior; et inde est quod ipsa intellectualis cognitio visio nominatur. Et quia corporalis visio non completur nisi per lucem, ea quibus intellectualis visio perficitur, lucis nomen assumunt. Unde etiam Aristoteles in tertio *De anima* (text. comm. 18) intellectum agentem luci assimilat, ex eo quod intellectus agens facit intelligibilia in actu, sicut lux facit quodammodo visibilia in actu. Illa igitur dispositio qua intellectus creatus ad intellectualem divinæ substantiæ visionem extollitur, congrue lux gloriæ dicitur. Non propter hoc quod faciat intelligibile actu, sicut lux intellectus agentis, sed per hoc quod facit intellectum patientem actu intelligere.

Hoc autem est lumen de quo in Ps. XXXV, 10, dicitur: *In lumine tuo videbimus lumen*, scilicet divinæ substantiæ, et Apoc., XXII, 21, dicitur : *Civitas*, scilicet beatorum, *non eget sole neque luna ; nam claritas Dei illuminat illam*, et Isaiæ, LX, 19, dicitur : *Non erit tibi amplius sol ad lucendum per diem, nec splendor lunæ illuminabit te, sed erit tibi Dominus in lucem sempiternam, et Deus tuus in gloriam tuam.*

Inde est etiam quia Deo est idem esse quod intelligere, et est omnibus causa intelligendi quod dicitur esse lux, I Joan., I 5 : *Deus lux est*, et in Ps. CIII, 2 : *Amictus lumine sicut vestimento ;* et propter hoc etiam tam Deus quam angeli in sacra Scriptura in figuris igneis describuntur propter ignis claritatem. (I part., q. XII, art 5.)

CAPUT LIV.

RATIONES CONTRA PRÆDICTAM DETERMINATIONEM, ET EARUM SOLUTIO.

Objiciet autem aliquis contra prædicta. Nullum enim lumen adveniens visui potest visum elevare ad videndum ea, quæ naturalem facultatem visus corporalis excedunt. Non enim potest visus videre nisi colorata. Divina autem substantia excedit omnem intellectus creati capacitatem, et etiam magis quam intellectus excedat capacitatem sensus. Nullo igitur lumine superveniente, intellectus creatus elevari poterit ad divinam substantiam videndam.

Præterea, lumen illud quod in intellectu creato recipitur, creatum aliquid est. Ipsum ergo in infinitum a Deo distat. Non potest igitur per hujusmodi lumen intellectus creatus ad divinæ substantiæ visionem elevari.

Item, si hoc quidem potest facere lumen prædictum, propter hoc quod est divinæ substantiæ similitudo, cum omnis intellectualis substantia, ex hoc ipso quod intellecualis est, divinam similitudinem gerat : ipsa natura cujuslibet intellectualis substantiæ ad visionem divinam sufficiet.

Adhuc, si lumen illud creatum est, nihil autem prohibet quod est creatum alicui rei creatæ connaturale esse, poterit aliquis intellectus creatus esse

qui suo connaturali lumine divinam substantiam videbit, cujus contrarium ostensum est (cap. 52).

Amplius, infinitum in quantum hujusmodi ignotum est. Ostensum est autem in primo (cap. 43) Deum esse infinitum. Non igitur potest divina substantia per lumen prædictum videri.

Adhuc, oportet esse proportionem intelligentis ad rem intellectam. Non est autem aliqua proportio intellectus creati, in lumine prædicto perfecti, ad substantiam divinam, cum adhuc remaneat distantia infinita. Non potest igitur intellectus creatus ad divinam substantiam videndam per lumen aliquod elevari.

Ex his autem et similibus rationibus aliqui moti sunt ad ponendum quod divina substantia nunquam ab aliquo intellectu creato videatur. Quæ quidem positio et veram creaturæ rationalis beatitudinem tollit, quæ non potest esse nisi in visione divinæ substantiæ, ut ostensum est (cap. 51), et auctoritati sacræ Scripturæ contradicit, ut ex superioribus patet, unde tanquam falsa et hæretica abjicienda est.

Rationes autem prædictas non difficile est solvere. Divina enim substantia non sic est extra facultatem creati intellectus, quasi aliquid omnino extraneum ab ipso, sicut est sonus a visu, vel substantia immaterialis a sensu ; nam divina substantia est primum intelligibile, et totius intellectualis cognitionis principium. Sed est extra facultatem intellectus creati, sicut excedens virtutem ejus, sicut excellentia sensibilium sunt extra facultatem sensuum. Unde et Philosophus in secundo *Metaph.* (text. comm. 7) dicit quod intellectus noster se habet ad rerum manifestissima, sicut oculus noctuæ ad lucem solis. Indiget igitur confortari intellectus creatus aliquo divino lumine ad hoc, quod divinam essentiam videre possit. per quod prima ratio solvitur.

Hujusmodi autem lumen intellectum creatum ad Dei visionem exaltat ; non propter ejus indistantiam a divina substantia, sed propter virtutem quam a Deo sortitur ad talem effectum, licet secundum suum esse a Deo in infinitum distet, ut secunda ratio proponebat. Non enim hoc lumen creatum intellectum Deo conjungit secundum esse, sed secundum intelligere solum.

Quia vero ipsius Dei proprium est ut suam substantiam perfecte cognoscat, lumen prædictum Dei similitudo est quantum ad hoc quod ad Dei substantiam videndam perducit. Hoc autem modo nulla intellectualis substantia similitudo Dei esse potest. Cum enim nullius substantiæ creatæ simplicitas sit æqualis divinæ, impossibile est, quod totam suam perfectionem creata substantia habeat in eodem. Hoc enim est proprium Dei, ut in primo (cap. 28) ostensum est, qui secundum idem est ens intelligens et beatus. Aliud igitur oportet esse in substantia intellectuali creata lumen quo divina visione beatificatur, et aliud quodcumque lumen quo in specie suæ naturæ completur, et proportionaliter suam substantiam intelligit. Ex quo patet solutio tertiæ rationis.

Quarta vero solvitur per hoc quod visio divinæ substantiæ omnem naturalem virtutem excedit, ut ostensum est (cap. 52) ; unde et lumen quo intellectus creatus perficitur ad divinæ substantiæ visionem oportet esse supernaturale.

Neque autem divinæ substantiæ visionem impedire potest, quod Deus dicatur esse infinitus, ut quinta ratio proponebat. Non enim dicitur infinitus privative, sicut quantitas hujusmodi enim infinitum rationabiliter est ignotum, quia est quasi materia carens forma, quæ est cognitionis principium. Sed dicitur infinitus negative, quasi forma per se subsistens non limitata per materiam recipientem. Unde quod sic est infinitum, maxime est cognoscibile secundum se.

Proportio autem intellectus creati est quidem ad Deum intelligendum, non secundum commensurationem aliquam proportione existente, sed secundum quod proportio significat quamcumque habitudinem unius ad

alterum, vel materiæ ad formam vel causæ ad effectum. Sic enim nihil prohibet esse proportionem creaturæ ad Deum secundum habitudinem intelligentis ad intellectum, sicut etiam secundum habitudinem effectus ad causam. Unde patet solutio sextæ objectionis.

CAPUT LV.

QUOD INTELECTUS CREATUS NON COMPREHENDIT DIVINAM SUBSTANTIAM.

Quia vero cujuslibet actionis modus sequitur efficaciam activi principii (magis enim calefacit, cujus calor virtuosior est), oportet quod etiam modus cognitionis sequatur efficaciam principii cognoscendi. Lumen autem prædictum est quoddam divinæ cognitionis principium, cum per ipsum elevetur intellectus creatus ad divinam substantiam videndam. Oportet ergo quod modus divinæ visionis commensuretur virtuti prædicti luminis. Lumen autem prædictum multum deficit in virtute a claritate divini intellectus. Impossibile est ergo, quod per hujusmodi lumen ita perfecte divina substantia videatur, sicut eam videt intellectus divinus. Intellectus autem divinus substantiam illam videt ita perfecte, sicut perfecte visibilis est, veritas enim divinæ substantiæ et claritas intellectus divini sunt æqualia, imo magis sunt unum. Impossibile est igitur, quod intellectus creatus per lumen prædictum videat divinam substantiam ita perfecte sicut perfecte est visibilis. Omne autem quod comprehenditur ab alio cognoscente, cognoscitur ab eo ita perfecte sicut cognoscibile est. Qui enim novit quod triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis quasi opinabile quoddam probabili ratione quia sic a sapientibus dicitur, nondum hoc comprehendit; sed solum ille, qui hoc novit quasi quoddam scibile, per medium quod est causa. Impossibile est igitur quod intellectus creatus divinam substantiam comprehendat.

Adhuc, virtus finita non potest adæquare in sua operatione objectum infinitum substantia autem divina est quoddam infinitum per comparationem ad omnem intellectum creatum, cum omnis intellectus creatus sub certa specie terminetur. Impossibile est ergo quod visio alicujus intellectus creati adæquet in videndo divinam substantiam scilicet ita perfecte ipsam videndo, sicut visibilis est. Nullus igitur intellectus creatus ipsam comprehendit.

Amplius, omne agens in tantum perfecte agit, in quantum perfecte participat formam quæ est operationis principium, forma autem intelligibilis qua divina substantia videtur, est ipsa divina essentia quæ etsi fiat forma intelligibilis intellectus creati, non tamen intellectus creatus capit ipsam secundum totum posse ejus. Non igitur ita perfecte ipsam videt sicut ipsa visibilis est non ergo comprehenditur ab intellectu creato.

Item, nullum comprehensum excedi terminos comprehendentis. Si igitur intellectus creatus divinam substantiam comprehenderet, divina substantia non excederet limites intellectus creati; quod est impossibile. Impossibile est igitur quod intellectus creatus divinam substantiam comprehendat.

Non autem sic dicitur quod divina substantia ab intellectu creato videtur, non tamen comprehenditur, quasi aliquid ejus videatur, et aliquid non videatur; cum divina substantia sit simplex omnino. Sed quia non ita perfecte ab intellectu creato videtur, sicut visibilis est : per quem modum dicitur opinans conclusionem demonstrativam cognoscere, sed non comprehendere, quia non perfecte ipsam cognoscit, scilicet per modum scientiæ, licet nulla pars ejus sit quam non cognoscat. (I part., q. XII, art. 7 ; et I-II, q. IV, art. 3).

CAPUT LVI.

QUOD NULLUS INTELLECTUS CREATUS VIDENDO DEUM VIDET OMNIA QUÆ IN EO VIDERI POSSUNT.

Ex hoc autem apparet quod intellectus creatus, etsi divinam substantiam videat, non tamen omnia cognoscit quæ per divinam substantiam cognosci possunt. Tunc enim solum necesse est quod, cognito aliquo principio, omnes ejus effectus cognoscantur per ipsum, quando principium comprehenditur intellectu. Sic enim principium aliquod per suam totam virtutem cognoscitur, quando omnes effectus ejus cognoscuntur ex ipso. Per divinam autem essentiam alia cognoscuntur, sicut cognoscuntur effectus ex causa. Cum igitur intellectus creatus non possit divinam substantiam cognoscere sic quod ipsam comprehendat, non est necessarium quod, videndo ipsam, omnia videat quæ per ipsam cognosci possunt.

Item, quanto aliquis intellectus est altior, tanto plura cognoscit, vel secundum rerum multitudinem, vel saltem secundum earumdem rerum plures rationes; intellectus autem divinus excedit omnem intellectum creatum. Plura igitur cognoscit quam omnis intellectus creatus. Non autem cognoscit aliquid nisi per hoc quod suam essentiam videt, ut in primo (cap. 46) ostensum est. Plura igitur sunt cognoscibilia per essentiam divinam quam omnis intellectus creatus per ipsam videre possit.

Adhuc, quantitas virtutis attenditur secundum ea in quæ potest. Idem igitur est cognoscere omnia in quæ potest aliqua virtus, et ipsam virtutem comprehendere. Divinam autem virtutem, cum sit infinita, non potest aliquis creatus intellectus comprehendere, sicut nec essentiam ejus, ut probatum est (cap. 55). Neque igitur intellectus creatus potest cognoscere omnia in quæ divina virtus potest. Omnia autem in quæ divina virtus potest sunt per essentiam divinam cognoscibilia. Omnia enim cognoscit Deus, et nonnisi per essentiam suam. Non igitur intellectus creatus, videns divinam substantiam, videt omnia quæ in Dei substantia videri possunt.

Amplius, nulla virtus cognoscitiva cognoscit rem aliquam nisi secundum rationem proprii objecti. Non enim visu cognoscimus aliquid nisi in quantum est coloratum. Proprium autem objectum intellectus est quicquid est in substantia rei, ut dicitur in tertio *De anima* (text. com. 9). Igitur quicquid intellectus de aliqua re cognoscit, cognoscit per cognitionem substantiæ illius rei. Unde in qualibet demonstratione per quam innotescunt nobis propria accidentia, principium accipimus quod quid est, ut dicitur in primo *Posteriorum* (text. comm. 9). Si autem substantiam alicujus rei intellectus cognoscat per accidentia, sicut dicitur in primo *De anima* (text. comm. 11), quod accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est, hoc est per accidens, in quantum cognitio intellectus oritur a sensu. Et sic per sensibilium accidentium cognitionem oportet ad substantiæ intellectum pervenire. Propter quod hoc non habet locum in mathematicis, sed in naturalibus tantum. Quicquid igitur est in re, quod non potest cognosci per cognitionem substantiæ ejus, oportet esse intellectui ignotum. Quid autem velit aliquis volens non potest cognosci per cognitionem substantiæ ipsius. Nam voluntas non tendit in sua volita omnino naturaliter, propter quod voluntas et natura duo principia activa ponuntur. Non potest igitur aliquis intellectus cognoscere quid volens velit, nisi forte per aliquos effectus, sicut, cum videmus aliquem voluntarie operantem, scimus quid voluerit, aut per causam, sicut Deus voluntates nostras sic et alios suos effectus cognoscit

per hoc, quod est nobis causa volendi; aut per hoc quod aliquis alteri suam voluntatem insinuat, ut cum aliquis loquendo suum affectum exprimit. Cum igitur multa ex simplici Dei voluntate dependeant, ut partim ex superioribus (lib. II, cap. 17) patet, et adhuc erit amplius manifestum, intellectus creatus, etsi Dei substantiam videat, non tamen omnia cognoscit quæ Deus per suam substantiam videt.

Potest autem aliquis contra prædicta objicere quod Dei substantia majus est aliquid quam omnia quæ ipse facere, vel intelligere, vel velle potest præter seipsum. Unde, si intellectus creatus Dei substantiam videre potest, multo magis possibile est quod omnia cognoscat quæ Deus præter seipsum vel intelligit, vel vult, vel facere potest.

Sed si diligenter consideretur, non est ejusdem rationis aliquid cognosci in seipso et in sua causa. Quædam enim in seipsis de facili cognoscibilia sunt, quæ tamen in suis causis non de facili cognoscuntur. Verum est igitur quod majus est intelligere divinam substantiam, quam quicquid est aliud præter ipsam, quod in seipso cognosci potest. Perfectioris tamen cognitionis est cognoscere divinam substantiam, et in ea ejus effectus videre, quam cognoscere divinam substantiam sine hoc quod videatur effectus in ipsa. Et hoc quidem quod divina substantia videatur, absque comprehensione ipsius fieri potest. Quod autem omnia per ipsam intelligi possint et cognoscantur, hoc absque comprehensione non potest accidere, ut ex prædictis patet.

CAPUT LVII.

QUOD OMNIS INTELLECTUS CUJUSCUMQUE GRADUS PARTICEPS ESSE POTEST DIVINÆ VISIONIS.

Cum autem ad visionem divinæ substantiæ intellectus creatus quodam supernaturali lumine sublimetur, ut patet ex dictis (cap. 53), non est aliquis intellectus creatus ita secundum suam naturam infimus, qui non ad hanc visionem possit elevari. Ostensum est enim (cap. 54) quod lumen illud non potest esse alicui creaturæ connaturale, sed omnem creatam naturam excedit secundum virtutem. Quod autem fit virtute supernaturali, non impeditur propter naturæ diversitatem, cum divina virtus sit infinita. Unde in sanatione infirmi quæ fit miraculose, non differt utrum aliquis multum vel parum infirmetur. Diversus igitur gradus naturæ non impedit quin infimum in tali natura intellectuali ad illam visionem perduci possit prædicto lumine.

Adhuc, distantia intellectus secundum ordinem naturæ supremi ad Deum est infinita in perfectione et bonitate. Ejus autem distantia ad intellectum infimum est finita, a finito enim ad finitum non potest esse infinita distantia. Distantia igitur quæ est inter infimum intellectum creatum et supremum est quasi nihil in comparatione ad illam distantiam quæ est inter supremum intellectum creatum et Deum. Quod autem est quasi nihil, non potest variationem sensibilem facere, sicut distantia quæ est inter centrum terræ et visum, est quasi nihil in comparatione ad distantiam quæ est inter visum nostrum et octavam sphæram, ad quam tota terra comparata optinet locum puncti. Et propter hoc nulla sensibilis variatio fit per hoc quod astrologi in suis demonstrationibus utuntur visu nostro quasi centro terræ. Nihil ergo differt quicumque intellectus sit qui ad Dei visionem per lumen prædictum elevetur, utrum summus, vel infimus, vel medius.

Item, supra probatum est (cap. 25 et 50) quod omnis intellectus naturaliter desiderat divinæ substantiæ visionem. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Quilibet igitur intellectus creatus potest pervenire

ad divinæ substantiæ visionem, non impediente inferioritate naturæ. Hinc est, quod, Matth., XXII, 30, Dominus hominibus repromittit gloriam angelorum. *Erunt*, inquit, de hominibus loquens, *sicut angeli Dei in cœlo;* et Apocalypsis, X, eadem mesura hominis et angeli esse perhibetur. Propter quod sæpe in sacra Scriptura angeli in forma hominum describuntur, vel in toto, sicut patet de angelis qui apparuerunt Abrahæ in similitudine virorum, Gen., XVIII, vel in parte, sicut patet de animalibus, Ezech., I, 8, de quibus dicitur quod *manus hominis erant sub pennis eorum.*

Per hoc autem excluditur error quorumdam qui dicebant quod anima humana quantumcumque elevetur, non potest ad æqualitatem superiorum intellectuum pervenire.

CAPUT LVIII.

QUOD UNUS ALIO PERFECTIUS DEUM VIDERE POTEST.

Quia vero modus operationis consequitur formam quæ est operationis principium, visionis autem qua intellectus creatus divinam substantiam videt, principium quoddam est lumen prædictum, ut ex dictis (cap. 55) patet, necesse est quod secundum modum hujus luminis sit modus divinæ visionis. Possibile est autem hujus luminis diversos esse participationis gradus, ita quod unus eo perfectius illustretur, quam alius. Possibile igitur est quod unus Deum videntium eum perfectius alio videat, quamvis uterque videat ejus substantiam.

Adhuc, in quocumque genere est aliquod summum quod excedit alia, est etiam invenire magis et minus secundum majorem propinquitatem, vel distantiam ab ipso, sicut aliqua sunt magis et minus calida secundum quod magis vel minus appropinquant ad ignem, qui est summe calidus. Deus autem suam substantiam perfectissime videt, utpote qui solus eam comprehendit, ut supra (cap. 55) ostensum est. Igitur et eum videntium unus alio magis vel minus substantiam ejus videt, secundum quod magis vel minus ei appropinquat.

Amplius, lumen gloriæ ex hoc ad divinam visionem elevat, quod est quædam similitudo intellectus divini, sicut jam (cap. 53) dictum est. Contingit autem aliquid magis vel minus assimilari Deo. Possibile est igitur aliquem perfectius vel minus perfecte divinam substantiam videre.

Item, cum finis proportionaliter respondeat his quæ sunt ad finem, oportet quod sicut aliqua diversimode præparantur ad finem, ita diversimode participent finem. Visio autem divinæ substantiæ est ultimus finis cujuslibet intellectualis substantiæ, ut ex dictis (cap. 25 et 50) patet. Intellectuales autem substantiæ non omnes æqualiter præparantur ad finem, quædam enim sunt majoris virtutis, et quædam minoris. Virtus autem est via ad felicitatem. Oportet igitur quod in visione divina sit diversitas, qua quidam perfectius, quidam minus perfecte divinam substantiam videant.

Hinc est quod ad hanc felicitatis differentiam designandam Dominus dicit, Joan., XIV : *In domo Patris mei mansiones multæ sunt.*

Per hoc autem excluditur error quorundam qui dicunt omnia præmia esse æqualia.

Sicut autem, ex modo visionis, apparet diversus gradus gloriæ in beatis, ita, ex eo quod videtur, apparet gloria eadem. Nam cujuslibet felicitas ex hoc est quod Dei substantiam videt, ut probatum est (cap. 25). Idem ergo est quod omnes beatos facit, non tamen ab eo omnes æqualiter beatitudinem capiunt. Unde prædictis non obviat quod Dominus, Matth., XX, omnibus laborantibus in vinea, licet non æqualiter laboraverint, idem tamen præmium redditum docet, scilicet denarium, quia idem est quod omnibus datur in præmium ad videndum et fruendum, scilicet Deus.

In quo etiam considerandum est quod quodam modo contrarius est ordo corporalium et spiritualium motuum. Omnium enim corporalium motuum est idem numero primum subjectum, fines vero diversi ; spiritualium vero motuum, scilicet intellectualium apprehensionum et voluntatum, sunt quidem diversa subjecta prima, finis vero numero idem. (I part., q. XII, art. 6.)

CAPUT LIX.

QUOMODO VIDENTES DIVINAM SUBSTANTIAM OMNIA VIDEANT.

Quia vero visio divinæ substantiæ est ultimus finis cujuslibet intellectualis substantiæ, ut patet ex dictis (cap. 25 et 50), omnis autem res cum pervenerit ad ultimum finem, quiescit appetitus ejus naturalis, oportet quod appetitus naturalis substantiæ intellectualis divinam substantiam videntis omnino quiescat. Est autem appetitus naturalis intellectus ut cognoscat omnium rerum genera et species, et virtutes, et totum ordinem universi, quod demonstrat humanum studium erga singula prædictorum. Quilibet igitur divinam substantiam videntium cognoscet omnia supradicta.

Amplius, in hoc intellectus et sensus differunt, ut patet in tertio *De anima* (text. comm. 7), quod sensus ab excellentibus sensibilibus corrumpitur vel debilitatur, ut postmodum minora sensibilia percipere non possit ; intellectus autem, quia non corrumpitur nec impeditur a suo objecto, sed solum perficitur, postquam intellexit majus intelligibile, non minus poterit alia intelligibilia intelligere, sed magis : summum autem in genere intelligibilium est divina substantia : intellectus igitur qui per lumen divinum elevatur ad videndam Dei substantiam, multo magis eodem lumine perficitur ad omnia alia intelligenda quæ sunt in rerum natura.

Adhuc, esse intelligibile non est minoris ambitus quam esse naturale, sed forte majoris. Intellectus enim natus est omnia quæ sunt in rerum natura intelligere. Et quædam intelligit quæ non habent esse naturale, sicut negationes et privationes. Quæcumque igitur requiruntur ad perfectionem esse naturalis, requiruntur ad perfectionem esse intelligibilis, vel etiam plura. Perfectio autem esse intelligibilis est cum intellectus ad suum ultimum finem pervenerit, sicut perfectio esse naturalis in ipsa rerum constitutione consistit. Omnia igitur quæ Deus ad perfectionem universi produxit intellectui se videntis manifestat.

Item, quamvis videntium Deum unus alio perfectius eum videat, ut ostensum est (cap. 58), quilibet tamen ita perfecte eum videt, quod impletur tota capacitas naturalis. Quinimo ipsa visio omnem capacitatem naturalem excedit, ut ostensum est (cap. 52). Oportet igitur, quod quilibet videns divinam substantiam in ipsa substantia cognoscat omnia ad quæ se extendit sua capacitas naturalis. Capacitas autem naturalis cujuslibet intellectus se extendit ad cognoscenda omnia genera et species et ordinem rerum. Hæc igitur quilibet Deum videntium in divina substantia cognoscet.

Hinc est quod Dominus Moysi petenti divinæ substantiæ visionem respondit, Exod., XXXIII, 19 : *Ego ostendam tibi omne bonum.* Et Gregorius (*Dialog.*, lib. IV, cap. 38) dicit : « Quid est quod nescient, qui scientem omnia sciunt ? »

Si autem præmissa diligenter considerentur, patet quod quodam modo videntes divinam substantiam omnia vident, quodam vero modo, non. Si enim per omnia illa intelligantur quæ ad universi perfectionem pertinent, manifestum est ex dictis quod videntes divinam substantiam omnia

vident, ut rationes modo inductæ ostendunt. Cum enim intellectus sit quodammodo omnia, quæcumque ad perfectionem naturæ pertinent omnia etiam pertinent ad perfectionem esse intelligibilis, propter quod, secundum Augustinum, *Super Gen. ad litteram* (lib. II, cap. 8), quæcumque facta sunt per Dei Verbum, ut in prima natura subsisterent, fiebant etiam in intelligentia angelica, ut ab angelis intelligerentur. De perfectione autem naturalis esse sunt naturæ specierum et earum proprietates et virtutes. Ad naturas enim specierum intentio naturæ fertur. Individua enim sunt propter speciem. Pertinet igitur ad perfectionem intellectualis substantiæ, ut omnium specierum naturas et virtutes, et propria accidentia cognoscat. Hoc igitur in finali beatitudine consequitur per divinæ essentiæ visionem. Per cognitionem autem naturalium specierum et individua sub speciebus hujusmodi existentia cognoscuntur ab intellectu Deum vidente, ut ex his quæ dicta sunt supra (cap. 55 et 56), de cognitione Dei et angelorum, potest esse manifestum. Si vero per omnia intelligantur omnia quæ Deus suam essentiam videndo cognoscit, nullus intellectus creatus omnia in Dei substantia videt, ut supra ostensum est.

Hoc autem considerari potest quantum ad plura. Primo quidem quantum ad ea quæ Deus facere potest, sed nec facit, nec facturus est unquam. Omnia enim hujusmodi cognosci non possunt nisi ejus virtus comprehenderetur, quod non est possibile alicui intellectui creato, ut supra (cap. 55) ostensum est. Hinc est quod, Job, XI, 7, 8, 9, dicitur : *Forsitan vestigia Dei comprehendes, et usque ad perfectum Omnipotentem reperies : excelsior cœlo est, et quid facies ? profundior inferno, et unde cognosces ? longior terra mensura ejus et latior mari.* Non enim hæc dicuntur quasi dimensionibus quantitatis Deus sit magnus, sed quia ejus virtus non limitatur ad omnia quæ magna esse videntur, quin possit etiam majora facere.

Secundo, quantum ad rationem rerum factarum, quas omnes cognoscere non potest intellectus, quin divinam bonitatem comprehendat. Ratio enim cujuslibet rei factæ sumitur ex fine quem faciens intendit. Finis autem omnium a Deo factorum divina bonitas est. Ratio igitur rerum factarum est ut divina bonitas diffundatur in rebus. Sic igitur aliquis omnes rationes rerum creatarum cognosceret, si cognosceret omnia bona quæ in rebus creatis secundum ordinem divinæ sapientiæ provenire possunt ; quod esset divinam bonitatem et sapientiam comprehendere, quod nullus intellectus creatus potest. Hinc est quod dicitur, Eccl., VIII, 17 : *Intellexi quod omnium operum Dei non possit homo invenire rationem.*

Tertio, quantum ad ea quæ ex sola Dei voluntate dependent, sicut prædestinatio, electio, justificatio et alia hujusmodi quæ ad sanctificationem pertinent creaturæ. Hinc est quod dicitur, I Corinth., II, 14 : *Quæ sunt nisi hominis nemo novit nisi spiritus hominis qui in ipso est. Ita et quæ sunt Dei spiritus Dei.* (I part., q. XII, art. 8).

CAPUT LX.

QUOD VIDENTES DEUM OMNIA SIMUL VIDENT IN IPSO.

Cum autem ostensum sit quod intellectus creatus divinam substantiam videns, in ipsa Dei substantia omnes species rerum intelligat, — quæcumque autem una specie videntur, oportet simul una visione videri, cum visio principio visionis respondeat —, necesse est ut intellectus qui divinam substantiam videt, non successive, sed simul omnia contempletur.

Item, summa et perfecta felicitas intellectualis naturæ in Dei visione consistit, ut supra (cap. 25) ostensum est. Felicitas autem non est secundum habitum, sed secundum actum, cum sit ultima perfectio et ultimus finis. Ea igitur quæ videntur per visionem divinæ substantiæ qua beati

sumus, omnia secundum actum videntur. Non ergo unum prius et aliud posterius.

Adhuc, unaquæque res, cum pervenerit ad suum ultimum finem, quiescit, cum omnis motus sit ad acquirendum finem. Ultimus autem finis intellectus est visio divinæ substantiæ, ut supra (cap. 25) ostensum est. Intellectus igitur divinam substantiam videns non movetur de uno intelligibili in aliud. Omnia igitur quæ per hanc visionem cognoscit, simul actu considerat.

Amplius, in divina substantia intellectus omnes rerum species cognoscit, ut ex dictis (cap. 59) patet. Quorumdam autem generum sunt species infinitæ, sicut numerorum et figurarum et proportionum. Intellectus igitur in divina substantia videt infinita. Non autem omnia ea videre posset nisi simul videret, quia infinita non est transire. Oportet igitur quod omnia quæ intellectus in divina substantia videt, simul videat.

Hinc est quod Augustinus dicit in quindecimo *De Trin.* (cap. 16) : « Non erunt tunc volubiles nostræ cogitationes, ab aliis et in alia euntes et redeuntes. Sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus ». (I part., q. XII, art. 10.)

CAPUT LXI.

QUOD PER VISIONEM DEI ALIQUIS SIT PARTICEPS VITÆ ÆTERNÆ.

Ex hoc autem apparet quod per visionem prædictam intellectus creatus vitæ æternæ fit particeps. In hoc enim æternitas a tempore differt, quod tempus in quadam successione habet esse : æternitatis vero esse est totum simul. Jam autem ostensum est (cap. 60) quod in prædicta visione non est aliqua successio, sed omnia quæ per illam videntur, simul et uno intuitu videntur. Illa ergo visio in quadam æternitatis participatione perficitur. Est autem illa visio quædam vita. Actio enim intellectus est vita quædam. Fit ergo per illam visionem intellectus creatus vitæ æternæ particeps.

Item, per objecta actus specificantur. Objectum autem visionis prædictæ est divina substantia secundum seipsam, non secundum aliquam ejus similitudinem creatam, ut supra (cap. 51) ostensum est. Esse autem divinæ substantiæ in æternitate est, vel magis est ipsa æternitas : ergo visio prædicta in participatione æternitatis est.

Adhuc, si aliqua actio sit in tempore, hoc erit vel propter principium actionis, quod est in tempore, sicut actiones rerum naturalium sunt temporales, vel propter operationis terminum, sicut substantiarum spiritualium quæ sunt supra tempus, quas exercent in res tempori subditas. Visio autem prædicta non est in tempore ex parte ejus quod videtur, cum hoc sit substantia æterna, neque ex parte ejus quo videtur, quod etiam est substantia æterna, neque etiam ex parte videntis, quod est intellectus, cujus esse non subjacet tempori, cum sit incorruptibilis, ut supra (lib. II, cap. 79) probatum est. Est igitur visio illa secundum æternitatis participationem, utpote omnino transcendens tempus.

Amplius, anima intellectiva est creata in confinio æternitatis et temporis, ut in libro *De causis* (prop. 2) dicitur, et ex præmissis potest esse manifestum, quia est ultima in ordine intellectuum; et tamen ejus substantia est elevata supra materiam corporalem, non dependens ab ipsa. Sed actio ejus, secundum quam conjungitur inferioribus quæ sunt in tempore, est temporalis. Ergo actio ejus secundum quam conjungitur superioribus quæ sunt supra tempus, æternitatem participat. Talis autem est maxime visio qua divinam substantiam videt. Ergo per hujusmodi visionem in participatione æternitatis fit, et eadem ratione quicumque alius intellectus creatus Deum videt.

Hinc est quod Dominus dicit, Joan., XVII, 3 : *Hæc est vita æterna ut cognoscant te unum Deum vivum.*

CAPUT LXII.

QUOD VIDENTES DEUM IN PERPETUUM EUM VIDEBUNT.

Ex hoc autem apparet quod illi qui ultimam felicitatem consequuntur ex visione divina nunquam ab illa decident. Omne enim quod quandoque est, et quandoque non est, tempore mensuratur, ut patet in quarto *Phys.* (text. comm. 117). Visio autem prædicta, quæ intellectuales creaturas beatas facit, non est in tempore, sed in æternitate. Impossibile est ergo quod, ex quo illius particeps aliquis fit, ipsam amittat.

Adhuc, creatura intellectualis non pervenit ad ultimum finem, nisi quando ejus naturale desiderium quietatur. Sicut autem naturaliter desiderat felicitatem, ita naturaliter desiderat felicitatis perpetuitatem. Cum enim in sua substantia sit perpetua, illud quod propter se desiderat, et non propter aliud, desiderat ut semper habendum. Non igitur esset felicitas ultimus finis, nisi perpetuo permaneret.

Amplius, omne illud quod cum amore possidetur, si sciatur quod quandoque amittatur, tristitiam infert. Visio autem prædicta, quæ beatos facit, cum sit maxime delectabilis et maxime desiderata, maxime a possidentibus eam amatur. Impossibile ergo esset eos non tristari, si scirent se quandoque eam amissuros. Si autem non esset perpetua, hoc scirent. Jam enim ostensum est (cap. 59), quod, videndo divinam substantiam etiam alia cognoscunt quæ naturaliter sunt. Unde multo magis cognoscunt qualis illa visio sit, utrum perpetua, vel quandoque desitura. Non ergo talis visio adesset eis sine tristitia, et ita non esset vera felicitas, quæ ab omni malo immunem reddere debet, ut supra (cap. 48) ostensum est.

Item, quod movetur naturaliter ad aliquid sicut ad finem sui motus, non removetur ab eo nisi per violentiam, sicut grave cum projicitur sursum : constat autem ex prædictis (cap. 50) quod omnis substantia intellectualis naturali desiderio tendit ad illam visionem. Non ergo ab illa deficiet nisi per violentiam. Nihil autem tollitur per violentiam alicujus, nisi virtus auferentis sit major virtute causantis. Visionis autem Dei causa est Deus, ut supra (cap. 52) probatum est. Ergo cum nulla virtus divinam virtutem excedat, impossibile est quod illa visio per violentiam tollatur. In perpetuum ergo durabit.

Adhuc, si aliquis videre desinat quod prius videbat, aut hoc erit quia deficiet ei facultas videndi, sicut cum aliquis moritur vel cæcatur, vel aliqualiter impeditur ; aut erit quia non vult amplius videre, sicut cum quis avertit visum a re quam prius videbat ; vel quia objectum subtrahitur : et hoc communiter verum est, sive de visione sensus, sive de intellectuali visione loquatur. Substantiæ autem intellectuali videnti Deum non potest deesse facultas videndi Deum neque per hoc quod esse desinat, cum sit perpetua, ut supra (lib. II, cap. 55) ostensum est, neque per defectum luminis quo Deum videt, cum lumen illud incorruptibiliter recipiatur secundum conditionem et recipientis et dantis ; neque potest deesse ei voluntas tali visione fruendi, ex quo percipit in illa visione esse suam ultimam felicitatem, sicut non potest velle non esse felix. Neque etiam videre desinet per subtractionem objecti, quia objectum illud quod est Deus, semper eodem modo se habet, nec elongatur a nobis nisi in quantum nos elongamur ab ipso. Impossibile est igitur quod visio illa Dei quæ beatos facit, unquam deficiat.

Præterea, impossibile est quod aliquis a bono quo fruitur velit discedere, nisi propter aliquod malum quod in fruitione illius boni æstimatur,

saltem propter hoc quod æstimatur impedimentum majoris boni. Sicut enim nihil desiderat appetitus nisi sub ratione boni, ita nihil fugit nisi sub ratione mali. Sed in fruitione illius visionis non potest esse aliquod malum, cum sit optimum ad quod creatura intellectualis pervenire potest; neque etiam potest esse quod ab eo qui illa fruitur visione æstimetur in ea esse aliquod malum, vel aliquid eo melius, cum visio illius summæ veritatis omnem falsam æstimationem excludat. Impossibile est igitur quod substantia intellectualis quæ Deum videt, unquam illa visione carere velit.

Item, fastidium alicujus quo prius aliquis delectabiliter fruebatur accidit propter hoc quod res illa aliquam immutationem facit in se corrumpendo vel debilitando virtutem ipsius, et propter hoc vires sensibiles, quibus accidit fatigatio in suis actibus propter immutationem corporalium organorum a sensibilibus, a quibus, etiamsi fuerint excellentia, corrumpuntur, fastidiunt post aliquod tempus frui eo quod prius delectabiliter sentiebant. Et propter hoc etiam in intelligendo fastidium patimur post longam vel vehementem meditationem, quia fatigantur potentiæ utentes corporalibus organis, sine quibus consideratio intellectus nostri compleri non potest. Divina autem substantia non corrumpit, sed maxime perficit intellectum, neque ad ejus visionem concurrit aliquis actus qui per organa corporalia exerceatur. Impossibile est igitur, quod illa visio aliquem fastidiat, qui prius ea delectabiliter fruebatur.

Amplius, nihil quod cum admiratione consideratur potest esse fastidiosum, quia quamdiu sub admiratione est, adhuc desiderium manet. Divina autem substantia a quolibet intellectu creato semper cum admiratione videtur, cum nullus intellectus creatus eam comprehendat. Impossibile est igitur quod substantia intellectualis illam visionem fastidiat, et ita non potest esse quod per propriam voluntatem ab illa visione desistat.

Adhuc, si aliqua duo fuerunt prius unita, et postmodum separantur, oportet quod hoc accidat per mutationem alicujus eorum. Relatio enim sicut non incipit esse de novo absque mutatione alterius relatorum, ita nec absque alterius mutatione de novo desistit. Intellectus autem creatus videt Deum per hoc quod ei quodammodo unitur, ut ex dictis (cap. 51) patet. Si ergo visio illa desinat, unione hujusmodi desinente, oportet quod hoc fiat per mutationem divinæ substantiæ, vel intellectus ipsam videntis, quorum utrumque est impossibile. Nam divina substantia est immutabilis, ut in primo lib. (cap. 13) ostensum est. Substantia etiam intellectualis elevatur supra omnem mutationem, cum Dei substantiam videt. Impossibile est igitur quod aliquis decidat ab illa felicitate qua Dei substantiam videt.

Item, quanto aliquid est Deo propinquius, qui est omnino immobilis, tanto est minus mutabile et magis perseverans. Unde quædam corpora propter hoc quod longe distant a Deo, non possunt in perpetuum durare, sicut dicitur in secundo *De generatione* (text. comm. 59). Sed nulla creatura potest Deo vicinius appropinquare quam quæ ejus substantiam videt. Creatura igitur intellectualis quæ Dei substantiam videt, quodammodo immobilitatem consequitur; non igitur possibile est quod unquam ab illa visione deficiat.

Hinc est quod in Ps. LXXXIII, 5, dicitur : *Beati qui habitant in domo tua, Domine! In sæcula sæculorum laudabunt te.* Et alibi, CXXIV, 1 : *Non movebitur in æternum qui habitat in Jerusalem.* Et Isaiæ, XXXIII, 20, 21 : *Oculi tui videbunt Jerusalem civitatem opulentam, et tabernaculum quod nunquam transferri poterit, nec auferentur clavi ejus in sempiternum, et omnes funiculi ejus non rumpentur, quia solummodo ibi magnificus est Dominus Deus noster.* Et Apocalypsis, III, 12 : *Qui vicerit, faciam illum columnam in templo Dei mei, et foras non egredietur amplius.*

Per hoc autem excluditur error Platonicorum, qui dicebant separatas

animas, postquam felicitatem ultimam adeptæ fuissent, iterum ad corpora incipere velle redire, et finita felicitate illius vitæ, iterum miseriis hujus vitæ involvi. Et etiam error Origenis, qui dixit animas et angelos post beatitudinem iterum posse ad miseriam devenire (Περὶ Ἀρχῶν, lib. III, cap. 1).

CAPUT LXIII.

QUALITER IN ILLA ULTIMA FELICITATE OMNE DESIDERIUM HOMINIS COMPLETUR.

Ex præmissis autem evidenter apparet, quod in illa ultima felicitate quæ provenit ex visione divina, omne desiderium humanum impletur, secundum illud Ps. CII, 5 : *Qui replet in bonis omne desiderium tuum.* Et omne humanum studium ibi suam consummationem accipit. Quod quidem patet discurrenti per singula. Est enim quoddam desiderium hominis, in quantum intellectualis est, de cognitione veritatis; quod quidem desiderium homines consequuntur per studium contemplativæ vitæ. Et hoc quidem manifeste in illa visione consummabitur, quando per visionem primæ veritatis omnia quæ intellectus naturaliter scire desiderat, ei innotescent, ut ex superioribus (cap. 59) apparet.

Est etiam quoddam hominis desiderium secundum quod habet rationem qua inferiora disponere potest. Quod prosequuntur homines per studium activæ et civilis vitæ. Quod quidem desiderium principaliter ad hoc est, ut tota hominis vita secundum rationem disponatur; quod est vivere secundum virtutem. Cujuslibet enim virtuosi finis in operando est propriæ virtutis bonum, sicut fortis ut fortiter agat. Hoc autem desiderium tunc omnino complebitur, quando ratio in summo vigore erit, divino lumine illustrata, ne a recto deficere possit.

Consequuntur etiam civilem vitam quædam bona, quibus homo indiget ad civiles operationes, sicut honoris sublimitas, quam homines inordinate appetentes, superflui et ambitiosi fiunt. Ad summam autem honoris altitudinem per illam visionem Dei homines sublimantur, in quantum Deo quodammodo uniuntur, ut supra (cap. 51) ostensum est. Et propter hoc, sicut ipse Deus rex sæculorum est, ita et beati ei conjuncti regnare dicuntur, Apocal., XX, 27 : *Regnabunt cum Christo.*

Consequitur etiam civilem vitam aliud appetibile, quod est famæ celebritas, per cujus inordinatum appetitum homines inanis gloriæ cupidi dicuntur. Beati autem per illam visionem redduntur celebres, non secundum hominum, qui decipi et decipere possunt, opinionem, sed secundum verissimam cognitionem et Dei, et omnium beatorum. Et ideo illa beatitudo in sacra Scriptura frequentissime gloria nominatur, sicut in Ps. CXLIX, 5, dicitur : *Exultabunt justi in gloria.*

Est etiam et aliud in civili vita appetibile, scilicet divitiæ, per cujus inordinatum appetitum et amorem, homines illiberales et injusti fiunt. In illa autem beatitudine est bonorum omnium sufficientia, in quantum beati perfruuntur illo qui comprehendit omnium bonorum perfectionem; propter quod dicitur, Sap., VII, 11 : *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa.* Et in Ps. III, 3, dicitur : *Gloria et divitiæ in domo ejus.*

Est etiam tertium hominis desiderium, quod est sibi et aliis animalibus commune, ut delectationibus perfruatur; quod homines maxime prosequuntur secundum vitam voluptuosam, et per ejus immoderantiam homines intemperati et incontinentes fiunt. In illa vero felicitate est delectatio perfectissima ; tanto quidem perfectior ea quæ secundum sensus est, qua et bruta animalia perfrui possunt, quanto intellectus est altior sensu. Tanto etiam illud bonum in quo delectabimur, majus est omni sensibili bono, et magis intimum, et magis continue delectans, quanto etiam illa delectatio est magis pura ab omni permixtione con-

tristantis aut sollicitudinis alicujus molestantis, de qua dicitur in Ps. xxxv, 9, : *Inebriabuntur ab ubertate domus tuæ, et torrente voluptatis tuæ potabis eos.*

Est etiam naturale desiderium omnibus rebus commune per quod conservationem sui desiderant, secundum quod possibile est, per cujus immoderantiam homines timidi redduntur, et nimis a laboribus sibi parcentes. Quod quidem desiderium tunc omnino complebitur, quando beati perfectam sempiternitatem consequentur, ab omni nocumento securi, secundum illud Isai., xlix, 10, et Apocal., vii, 16 : *Non esurient neque sitient amplius, neque cadet super illos sol, neque ullus æstus.*

Sic igitur patet quod per visionem divinam consequuntur intellectuales substantiæ veram felicitatem, in qua omnino desiderium quietatur, et in qua est plena sufficientia omnium bonorum, quæ secundum Aristotelem (Ethic., x, cap. 7) ad felicitatem requiritur. Unde et Boetius (*De consol.*, l. iii, pros. 2) dicit, quod beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus.

Hujus autem ultimæ et perfectæ felicitatis in hac vita nihil est adeo simile, sicut vita contemplantium veritatem, secundum quod est possibile in hac vita. Et ideo philosophi qui de illa felicitate ultima plenam notitiam habere non potuerunt, in contemplatione quæ est possibilis in hac vita, ultimam felicitatem hominis posuerunt (Ethic., x, cap. 8). Propter hoc etiam, inter alias vitas, in Scriptura divina magis contemplativa commendatur, dicente Domino, Lucæ, x, 42 : *Maria optimam partem elegit,* scilicet contemplationem veritatis, *quæ non auferetur ab ea.* Incipit enim contemplatio veritatis in hac vita, sed in futura consummabitur. Activa vero et civilis vita hujus vitæ terminos non transcendunt.

CAPUT LXIV.

QUOD DEUS SUA PROVIDENTIA GUBERNAT RES.

Ex his autem quæ præmissa sunt, sufficienter habetur quod Deus est rerum omnium finis. Ex quo haberi potest ulterius quod ipse sua providentia gubernat, vel regit universa. Quandocumque enim aliqua ordinantur ad aliquem finem, omnia dispositioni illius subjacent, ad quem principaliter pertinet ille finis, sicut in exercitu apparet. Omnes enim partes exercitus et eorum opera ordinantur ad bonum ducis, quod est victoria, sicut in ultimum finem, et propter hoc ad ducem pertinet totum exercitum gubernare. Similiter ars quæ est de fine imperat et dat leges arti quæ est de his quæ sunt ad finem, ut civilis militari, et militaris equestri, et ars gubernatoria navifactivæ. Cum igitur omnia ordinentur ad bonitatem divinam sicut in finem, ut ostensum est (cap. 17 et 18), oportet quod Deus ad quem principaliter illa bonitas pertinet, sicut substantialiter habita et intellecta et amata, sit gubernator omnium rerum.

Adhuc, quicumque facit aliquid propter finem, utitur illo ad finem. Ostensum est autem supra (lib. ii, cap. 15) quod omnia quæ habent esse quocumque modo, sunt effectus Dei, et (lib. iii, cap. 17), quod Deus omnia facit propter finem, qui est ipse. Ipse igitur utitur omnibus dirigendo ea in finem. Hoc autem est gubernare. Est igitur Deus per suam providentiam omnium gubernator.

Amplius, ostensum est (lib. ii, cap. 13) quod Deus est primum movens non motum. Primum autem movens non minus movet quam secunda moventia, sed magis, quia sine eo non movent alia. Omnia autem quæ moventur, moventur propter finem, ut supra (cap. 2) ostensum est. Movet igitur Deus omnia ad fines suos, et per intellectum. Ostensum est

enim supra (lib. II, cap. 23 et 24) quod non agit per necessitatem naturæ, sed per intellectum et voluntatem. Nihil est autem aliud regere et gubernare per providentiam quam movere per intellectum aliqua ad finem. Deus igitur per suam providentiam gubernat et regit omnia quæ moventur in finem, sive moveantur corporaliter, sive spiritualiter, sicut desiderans dicitur moveri a desiderato.

Item, probatum est (cap. 2, 3) quod corpora naturalia moventur et operantur propter finem, licet finem non cognoscant, ex hoc quod semper ei frequentius accidit in eis quod melius est, et non aliter fierent, si fierent per artem. Impossibile est autem quod aliqua non cognoscentia finem operentur propter finem, et ordinate perveniant in ipsum, nisi sint mota ab aliquo habente cognitionem finis, sicut sagitta dirigitur ad signum a sagittante. Oportet ergo quod tota operatio naturæ ab aliqua cognitione ordinetur, et hoc quidem mediate vel immediate oportet reducere in Deum. Oportet enim quod omnis inferior ars et cognitio a superiori principia accipiat, sicut in scientiis et speculativis et operativis apparet Deus igitur sua providentia mundum gubernat.

Adhuc, ea quæ sunt secundum suam naturam distincta, in unum ordinem non conveniunt, nisi ab uno ordinante colligantur in unum. In universalitate autem rerum sunt res distinctas et contrarias naturas habentes, quæ tamen omnes in unum ordinem conveniunt, cum quædam operationes quorumdam excipiunt, quædam autem a quibusdam juvantur, vel etiam operantur. Oportet igitur quod sit universorum unus ordinator et gubernator.

Amplius, eorum quæ circa cœlestium corporum motus apparent, ratio assignari non potest ex necessitate naturæ, cum quædam eorum habeant plures motus quibusdam, et omnino difformes. Oportet igitur quod illorum motuum ordinatio sit ab aliqua providentia et per consequens omnium inferiorum motuum et operationum quæ per illos motus disponuntur.

Item, quanto aliquid propinquius est causæ, tanto plus participat de effectu ipsius. Unde si aliquid tanto participatur perfectius ab aliquibus, quanto alicui rei magis appropinquat, signum est quod illa res sit causa illius quod diversimode participatur. Sicut, si aliqua magis sunt calida secundum quod magis appropinquant igni, signum est quod ignis sit causa caloris. Inveniuntur autem tanto aliqua perfectius ordinata esse, quanto magis sunt Deo propinqua. Nam in corporibus inferioribus quæ sunt maxime a Deo distantia, naturæ dissimilitudine invenitur esse defectus aliquando ab eo quod est secundum cursum naturæ, sicut patet in monstruosis et aliis casualibus, quod nunquam accidit in corporibus cœlestibus, quæ tamen sunt aliquo modo mutabilia; quod non accidit in substantiis intellectualibus separatis. Manifestum est ergo quod Deus est causa totius ordinis rerum. Est igitur ipse per suam providentiam gubernator totius universitatis rerum.

Adhuc, sicut supra (lib. II, cap. 23 et 24) probatum est, Deus res omnes in esse produxit non ex necessitate naturæ, sed per intellectum et voluntatem. Intellectus autem et voluntatis ipsius non potest esse alius finis ultimus, nisi bonitas ejus, ut scilicet eam rebus communicaret, sicut ex præmissis apparet. Res autem participant divinam bonitatem per modum similitudinis, in quantum ipsæ sunt bonæ. Illud autem quod est maxime bonum in rebus creatis est bonum ordinis universi, quod est maxime perfectum, ut Philosophus dicit (Metaphys., XII., text. comm. 52). Cui etiam consonat Scriptura divina, Gen. I,31, cum dicitur : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona,* cum de singulis operibus dixisset simpliciter quod *erant bona.* Bonum igitur ordinis rerum creatarum a Deo, est id quod est præcipue volitum et intentum a Deo. Nihil autem aliud est gubernare aliqua quam eis ordinem imponere. Ipse igitur Deus omnia suo intellectu et voluntate gubernat.

Amplius, unumquodque intendens aliquem finem magis curat de eo quod est propinquius fini ultimo, quia hoc est etiam finis aliorum. Ultimus autem finis divinæ voluntatis est bonitas ipsius, cui propinquissimum in rebus creatis est bonum ordinis totius universi, cum ad ipsum ordinetur sicut ad finem omne particulare bonum hujus vel illius rei, sicut minus perfectum ordinatur ad id quod est perfectius. Unde et quælibet pars invenitur esse propter suum totum. Id igitur quod maxime curat Deus in rebus creatis, est ordo universi. Est igitur gubernator ipsius.

Item, quælibet res creata consequitur suam ultimam perfectionem per operationem propriam. Nam oportet quod ultimus finis et perfectio rei sit vel ipsa operatio, vel operationis terminus, aut effectus. Forma vero, secundum quam res est, est perfectio prima, ut patet in secundo *De anima* (text. comm. 4). Ordo autem rerum creatarum secundum distinctionem naturarum et graduum ipsarum, procedit ex divina sapientia, sicut in secundo (cap. 24) est ostensum. Ergo et ordo operationum per quas res creatæ magis appropinquant ad ultimum finem. Ordinare autem actiones aliquarum rerum ad finem est gubernare ipsas. Deus igitur per suæ sapientiæ providentiam rebus gubernationem et regimen præstat.

Hinc est quod sacra Scriptura Deum Dominum et regem profitetur secundum illud Ps. XCIX, 3 : *Dominus ipse est Deus.* Et item, XLVI, 8 : *Rex omnis terræ Deus.* Regis enim et domini est suo imperio regere et gubernare subjectos. Unde et rerum cursum sacra Scriptura divino præcepto ascribit, Job, IX, 7 : *Qui præcipit soli et non oritur, et stellas claudit quasi sub signaculo.* Et Ps. CXLVIII, 6 : *Præceptum posuit, et non præteribit*

Per hoc autem excluditur error antiquorum naturalium qui dicebant omnia ex necessitate materiæ provenire, ex quo sequebatur omnia a casu accidere, et non ex aliquo providentiæ ordine. (I part., q. XXII, art. 2.)

CAPUT LXV.

QUOD DEUS CONSERVAT RES IN ESSE.

Ex eo autem quod Deus res sua providentia regit, sequitur quod res in esse conservet. Ad gubernationem enim aliquorum pertinet omne illud per quod suum finem consequuntur. Secundum hoc enim aliqua regi, vel gubernari dicuntur, quod ordinantur in finem. In finem autem ultimum quem Deus intendit, scilicet bonitatem divinam, ordinantur res non solum per hoc quod operantur, sed etiam per hoc quod sunt, quia in quantum sunt, divinæ bonitatis similitudinem gerunt, quod est finis rerum, ut supra ostensum est (cap. 19 et 20). Ad divinam igitur providentiam pertinet quod res conserventur in esse.

Item, oportet quod idem sit causa rei, et conservationis ipsius. Nam conservatio rei non est nisi continuatio esse ipsius. Ostensum autem est supra (lib. II, cap. 23 et 24), quod Deus per suum intellectum et voluntatem est causa essendi omnibus rebus. Igitur per suum intellectum et voluntatem conservat res omnes in esse.

Item, nullum particulare agens univocum potest esse simpliciter causa speciei ; sicut hic homo non potest esse causa speciei humanæ, esset enim causa omnis hominis, et per consequens suiipsius : quod est impossibile. Est autem causa hic homo hujus hominis per se loquendo. Hic autem homo est per hoc quod natura humana est in hac materia, quæ est individuationis principium. Hic igitur homo non est causa hominis, nisi in quantum est causa quod forma humana fiat in hac materia. Hoc autem est esse principium generationis hujus hominis. Patet ergo quod nec hic homo, nec aliquod aliud agens univocum in natura est causa nisi generationis hujus vel illius rei. Oportet autem ipsius speciei

humanæ esse aliquam per se causam agentem ; quod ipsius compositio ostendit, et ordinatio partium, quæ eodem modo se habet in omnibus, nisi per accidens impediatur. Et eadem ratio est de omnibus aliis speciebus rerum naturalium. Hæc autem causa est Deus, vel mediate, vel immediate. Ostensum est enim (lib. II, cap. 6) quod ipse est prima omnium rerum causa : oportet ergo quod ipse se hoc modo habeat ad species rerum, sicut se habet hoc generans in natura ad generationem cujus est per se causa. Generatio autem cessat cessante operatione generantis. Ergo et omnes species rerum cessarent, cessante operatione divina. Igitur ipse per suam operationem conservat res in esse.

Adhuc, licet alicui existenti accidat motus, tamen motus est præter esse rei. Nullum autem corporeum est causa alicujus rei, nisi in quantum movetur, quia nullum corpus agit nisi per motum, ut Aristoteles probat (Phys., I, text. comm. 95 et seq.). Nullum igitur corpus est causa esse alicujus rei in quantum est esse, sed est causa ejus, quod est moveri ad esse, quod est fieri rei. Esse autem cujuslibet rei est esse participatum, cum non sit res aliqua, præter Deum, suum esse, ut supra (lib. I, cap. 22) probatum est, et sic oportet quod ipse Deus, qui est suum esse, sit primo et per se causa omnis esse. Sic igitur se habet ad esse rerum operatio divina, sicut motio corporis moventis ad fieri, et moveri rerum factarum vel motarum. Impossibile autem est quod fieri, vel moveri alicujus rei maneat cessante motione moventis. Impossibile est igitur quod esse alicujus rei remaneat nisi per operationem divinam.

Amplius, sicut opus artis præsupponit opus naturæ, ita opus naturæ præsupponit opus Dei creantis. Nam materia artificialium est a natura, naturalium vero per creationem a Deo. Artificialia autem conservantur in esse virtute naturalium, sicut domus per soliditatem lapidum. Omnia igitur naturalia non conservantur in esse, nisi virtute Dei.

Item, impressio agentis non remanet in affectu cessante actione agentis, nisi vertatur in naturam effectus. Formæ enim generatorum et proprietates ipsorum usque in finem remanent in eis per generationem, quia efficiuntur eis naturales. Et similiter habitus sunt difficile mobiles quia vertuntur in naturam. Dispositiones autem et passiones, sive corporales sive animales, manent aliquantulum post actionem agentis, sed non semper, quia insunt ut in via ad naturam. Quod autem pertinet ad naturam superioris generis nullo modo manet post actionem agentis, sicut lumen non manet in diaphano recedente illuminante. Esse autem non est natura, vel essentia alicujus rei creatæ, sed solius Dei, ut in primo (cap. 21 et 22) ostensum est. Nulla igitur res remanere potest in esse cessante operatione divina.

Adhuc, circa rerum originem duplex est positio. Una fidei, quod res de novo fuerint a Deo productæ in esse, et positio quorumdam philosophorum, quod res a Deo ab æterno fluxerint. Secundum autem utramque positionem, oportet dicere quod res conserventur in esse a Deo. Nam si res a Deo productæ sunt in esse postquam non fuerunt, oportet quod esse rerum divinam voluntatem consequatur ; et similiter non esse, quia permisit res non esse quando voluit, et fecit res esse cum voluit. Tamdiu igitur sunt quamdiu eas esse vult. Sua igitur voluntas conservatrix est rerum. Si autem res ab æterno a Deo effluxerunt, non est dare tempus aut instans in quo primo a Deo effluxerunt. Aut igitur nunquam a Deo productæ sunt, aut semper a Deo esse eorum procedit quamdiu sunt. Sua igitur operatione res in esse conservat.

Hinc est quod dicitur, Heb., I, 3 : *Portans omnia verbo virtutis suæ*. Et Augustinus dicit in quarto (cap. 12) *super Gen. ad litt.* : « Creatoris namque potentia, et omnipotentis atque omnitenentis virtus causa est subsistendi omni creaturæ, quæ virtus ab eis quæ creata sunt regendis si aliquando cessaret, similiter eorum cessaret species, omnisque natura consideret. Neque, sicut structuram ædium cum fabricaverit quis, abscedit, atque illo

cessante et abscedente, stat opus ejus, ita mundus vel in ictu oculi stare poterit si ei regimen Deus subtraxerit ».

Per hoc autem excluditur quorumdam loquentium in lege Maurorum positio, qui ad hoc quod sustinere possent mundum Dei conservatione indigere, posuerunt omnes formas esse accidentia, et quod nullum accidens durat per duo instantia, ut sic semper rerum formatio esset in fieri, quasi res non indigeret causa agente, nisi dum est in fieri. Unde aliqui eorum ponere dicuntur, quod corpora indivisibilia, ex quibus omnes substantias dicunt esse compositas, quæ sola secundum eas firmitatem habent, possunt ad horam aliquam remanere, si Deus suam gubernationem rebus subtraxerit. Quorum etiam quidam dicunt quod res esse non desineret, nisi Deus in ipsa accidens decisionis causaret. Quæ omnia patet esse absurda. (I part., q. CIV, art. 1.)

CAPUT LXVI.

QUOD NIHIL DAT ESSE NISI IN QUANTUM AGIT IN VIRTUTE DIVINA.

Ex hoc autem manifestum est, quod omnia inferiora agentia non dant esse nisi in quantum agunt in virtute divina. Nihil enim dat esse nisi in quantum est ens actu. Deus autem conservat res in esse per suam providentiam, ut ostensum est (cap. 65). Ex virtute igitur divina est quod aliquid det esse.

Amplius, quando enim aliqua agentia diversa sub uno agente ordinantur, necesse est quod effectus qui ab eis communiter fit, sit eorum secundum quod uniuntur in participando motum et virtutem illius agentis. Non enim plura faciunt unum, nisi in quantum unum sunt, sicut patet quod omnes qui sunt in exercitu operantur ad victoriam causandam, quam causant secundum quod sunt sub ordinatione ducis, cujus proprius effectus victoria est. Ostensum est autem in primo (cap. 13) quod primum agens est Deus. Cum igitur esse sit communis effectus omnium agentium, nam omne agens facit esse actu, oportet quod hunc effectum producant, in quantum ordinantur sub primo agente et agunt in virtute ipsius.

Adhuc, in omnibus causis agentibus ordinatis, id quod est ultimum in generatione et primum in intentione, est proprius effectus primi agentis, sicut forma domus, quæ est proprius effectus ædificatoris, posterius provenit quam præparatio cementi, et lapidis, et lignorum, quæ fiunt per artifices inferiores, qui subsunt ædificatori. In omni autem actione esse in actu est principaliter intentum, et ultimum in generatione. Nam eo habito quiescit agentis actio et motus patientis. Est igitur esse proprius effectus primi agentis, scilicet Dei. Et omnia quæ dant esse, hoc habent in quantum agunt in virtute Dei.

Amplius, ultimum in bonitate et perfectione inter ea in quæ potest agens secundum, est illud quod potest in virtute agentis primi. Nam complementum virtutis agentis secundi est ex agente primo. Quod autem est in omnibus effectibus perfectissimum, est esse. Quælibet enim natura vel forma perficitur per hoc quod est actu, et comparatur ad esse in actu, sicut potentia ad actum ipsum. Igitur esse est quod agentia secunda agunt in virtute agentis primi.

Item, secundum ordinem causarum est ordo effectuum. Primum autem in omnibus effectibus est esse. Nam omnia alia sunt in causa determinationes ipsius. Igitur esse est proprius effectus primi agentis, et omnia alia agunt ipsum in quantum agunt in virtute primi agentis. Secunda autem agentia quæ sunt quasi particulares et determinantes actionem

primi agentis, agunt sicut proprios effectus alias perfectiones quæ determinant esse.

Præterea, quod est per essentiam tale, est proprie causa ejus quod est per participationem tale. Sicut ignis est causa omnium ignitorum. Deus autem solus est ens per essentiam suam, omnia autem alia sunt entia per participationem. Nam in solo Deo esse est sua essentia. Esse igitur cujuslibet existentis est proprius effectus ejus, ita quod omne quod producit aliquid in esse, hoc facit in quantum agit in virtute Dei.

Hinc est quod dicitur, Sap., I, 14 : *Creavit Deus ut essent omnia.* Et in pluribus Scripturæ locis dicitur, quod Deus omnia fecit. In libro etiam *De causis* dicitur quod nec intelligentia dat esse nisi in quantum est divina, et in quantum agit in virtute divina.

CAPUT LXVII.

QUOD DEUS EST CAUSA OPERANDI OMNIBUS OPERANTIBUS.

Ex hoc autem apparet quod Deus causa est omnibus operantibus, ut operentur. Omne enim operans est aliquo modo causa essendi, vel secundum esse substantiale, vel accidentale. Nihil autem est causa essendi nisi in quantum agit in virtute Dei, ut ostensum est (cap. 66). Omne igitur operans, operatur per virtutem Dei.

Adhuc, omnis operatio quæ consequitur aliquam virtutem, attribuitur sicut causæ illi rei quæ dedit illam virtutem ; sicut virtus gravium et levium naturalis consequitur formam ipsorum secundum quod sunt gravia et levia ; et ideo causa motus ipsorum dicitur esse generans, qui dedit formam. Omnis autem virtus cujuscumque agentis est a Deo sicut a primo principio perfectionis. Ergo, cum omnis operatio consequatur aliquam virtutem, oportet quod cujuslibet operationis causa sit Deus.

Amplius, manifestum est quod omnis actio quæ non potest permanere cessante impressione alicujus agentis, est ab illo agente, sicut manifestatio colorum non potest esse cessante actione solis quæ aerem illustrat. Unde non est dubium quin sol sit causa manifestationis colorum. Et similiter patet de motu violento qui cessat cessante violentia impellentis. Sicut autem Deus non solum dedit esse rebus cum primo esse inceperunt, sed quamdiu sunt esse in eis causat, res in esse conservans, ut ostensum est (cap. 65), ita, non solum cum primo res conditæ sunt, eis virtutes operativas indidit, sed semper eas in rebus causat : unde cessante influentia divina omnis operatio cessaret. Omnis igitur rei operatio in ipsum reducitur sicut in causam.

Item, quicquid applicat virtutem activam ad agendum dicitur esse causa illius actionis. Artifex enim, applicans virtutem rei naturalis ad aliquam actionem, dicitur esse causa illius actionis, sicut coquus decoctionis quæ est per ignem. Sed omnis applicatio virtutis ad operationem est principaliter et primo a Deo. Applicantur enim virtutes operativæ ad proprias operationes per aliquem motum vel corporis, vel animæ. Primum autem principium utriusque motus est Deus. Est enim primum movens omnino immobile, ut supra (lib. I, cap. 13) ostensum est. Similiter et omnis motus voluntatis quo applicantur aliquæ virtutes ad operandum, reducitur in Deum sicut in primum appetibile et primum volentem. Omnis igitur operatio debet attribui Deo sicut primo et principali agenti.

Adhuc, in omnibus causis agentibus ordinatis semper oportet quod causæ sequentes agant in virtute causæ primæ, sicut in rebus naturalibus, corpora inferiora agunt in virtute corporum cœlestium, et in rebus voluntariis omnes artifices inferiores operantur secundum imperium supremi architectoris. In ordine autem causarum agentium Deus est

prima causa, ut in primo (cap. 13) ostensum est. Ergo omnes causæ inferiores agentes agunt in virtute ipsius. Causa autem actionis magis est id cujus virtute agitur, quam etiam illud quod agit, sicut principale agens magis agit quam instrumentum. Deus igitur principalius est causa cujuslibet actionis quam etiam secundæ causæ agentes.

Item, omne operans per suam operationem ordinatur ad finem ultimum. Oportet autem quod vel operatio ipsa sit finis, vel operatum, quod est operationis effectus. Ordinare autem res in finem est ipsius Dei, ut supra (cap. 64) ostensum est. Oportet igitur dicere quod omne agens virtute divina agat. Ipse est igitur qui est causa actionis omnium rerum.

Hinc est quod dicitur, Isaiæ, XXVI, 12 : *Omnia opera operatus es in nobis, Domine.* Et Joan., XV, 5 : *Sine me nihil potestis facere.* Et Philipp., II, 13 : *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate.* Et hac ratione frequenter in Scripturis naturæ effectus operationi divinæ attribuuntur, quia ipse est qui operatur in omni operante per naturam vel per voluntatem, sicut illud Job, X, 10 et 11 : *Nonne sicut lac mulsisti me, et sicut caseum me coagulasti ? Pelle et carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegisti me.* Et in Ps. XVII, 14 : *Intonuit de cœlo Dominus et Altissimus dedit vocem suam, grando et carbones ignis.*

CAPUT LXVIII.

QUOD DEUS EST UBIQUE ET IN OMNIBUS REBUS.

Ex hoc autem apparet quod Deum necesse est esse ubique et in omnibus rebus.

Movens enim et motum oportet simul esse, ut probat Philosophus (Physic., VII, text. comm. 10 et infra). Deus autem omnia movet ad suas operationes, ut ostensum est (cap. 67). Est igitur in omnibus rebus.

Item, omne quod est in loco vel in re quacumque aliquo modo contingit ipsam ; res enim corporea est in aliquo sicut in loco secundum contactum quantitatis dimensivæ. Res autem incorporea in aliquo esse dicitur secundum contactum virtutis. Quum careat dimensiva quantitate. Sic igitur se habet res incorporea ad hoc quod sit in aliquo per virtutem suam, sicut se habet res corporea ad hoc quod sit in aliquo per quantitatem dimensivam. Si autem esset aliquod corpus habens quantitatem dimensivam infinitam, oporteret illud esse ubique. Ergo, si sit aliqua res incorporea habens virtutem infinitam, oportet quod sit ubique. Ostensum est autem (lib. I, cap 43) Deum esse infinitæ virtutis. Est igitur ubique.

Adhuc, sicut se habet causa particularis ad particularem effectum, ita se habet causa universalis ad universalem effectum. Oportet autem causam particularem proprio effectui particulari adesse simul ; sicut ignis per suam essentiam calefacit, et anima per suam essentiam vitam corpori confert. Quum igitur Deus sit causa universalis totius esse, ut ostensum est (lib. II, cap. 6), oportet quod, in quocumque est invenire esse, ei adsit divina præsentia.

Amplius, quodcumque agens est præsens tantum uni suorum effectuum, ejus actio non potest derivari ad alia nisi illo mediante, eo quod agens et patiens oportet esse simul ; sicut vis motiva non movet alia membra nisi mediante corde. Si igitur Deus esset præsens uni tantum suorum effectuum utpote primo mobili, quod ab eo immediate movetur, sequeretur quod ejus actio non posset ad alia derivari nisi illo mediante. Hoc autem est inconveniens. Si enim alicujus agentis actio non potest derivari ad alia nisi mediante aliquo primo, oportet quod illud proportionaliter respondeat agenti secundum totam ejus virtutem ; aliter enim non posset agens tota sua virtute uti, sicut videmus quod omnes motus quos

potest causare virtus motiva expleri possunt per cor. Non est autem aliqua creatura per quam posset expleri quidquid divina virtus facere potest, quum divina virtus excedat in infinitum quamlibet rem creatam, ut apparet ex his quæ ostensa sunt (lib. I, cap. 43). Inconveniens est igitur dicere quod divina actio non se extendat ad alia nisi mediante uno primo. Non est igitur præsens in uno tantum suorum effectuum, sed in omnibus; eadem enim ratione opinabitur, si quis dicat eum esse in aliquibus et non in omnibus, quia quocumque modo effectus divini accipiantur, non sufficienter explere poterunt divinæ virtutis executionem.

Præterea, necesse est ut causa agens sit simul cum suo effectu proximo et immediato. In qualibet autem re est aliquis effectus proximus et immediatus ipsius Dei; ostensum est enim (lib. II, cap. 21) quod solus Deus creare potest; in qualibet autem re est aliquid quod per creationem causatur: in rebus quidem corporalibus, prima materia; in rebus autem incorporeis, simplices earum essentiæ, ut ex his apparet quæ sunt determinata (lib. II, cap. 15 et seq.). Oportet igitur simul Deum adesse in omnibus rebus, præsertim quum ea quæ de non esse ad esse produxit continuo et semper in esse conservet, ut ostensum est (cap. 65).

Hinc est quod dicitur: *Cœlum et terram ego impleo (Jerem.,* XXIII, 24); et: *Si ascendero in cœlum, tu illic es; si descendero ad infernum, ades* (*Psal.* CXXXVIII, 8).

Per hoc autem excluditur error quorumdam dicentium Deum in aliqua parte mundi determinata esse, puta in primo cœlo et in parte orientis, unde est principium motus cœli. Quorum tamen dictum sustineri posset, si sane accipiatur, ut scilicet non intelligamus Deum aliqua determinata mundi parte esse conclusum, sed quia omnium corporearum motionum principium, secundum naturæ ordinem, ab aliqua determinata incipit parte, Deo movente: propter quod et in sacra Scriptura Deus dicitur specialiter esse in cœlo secundum illud: *Cœlum mea sedes* (*Isai.,* LXVI, 1); et: *Cœlum cœli Domino (Psal.* CXIII, 16). Sed ex hoc quod, præter naturæ ordinem, etiam in infimis corporibus Deus aliquid operatur quod virtute cœlestis corporis causari non potest, manifeste ostenditur Deum, non solum cœlesti corpori, sed etiam infimis rebus immediate adesse.

Non est autem æstimandum Deum sic esse ubique quod per locorum spatia dividatur, quasi una pars ejus sit hic et alia alibi; sed totus ubique est; Deus enim, quum sit omnino simplex, partibus caret.

Neque sic simplex est sicut punctus qui est terminus continui, et propter hoc, determinatum situm in continuo habet; unde non potest unus punctus nisi in uno loco indivisibili esse. Deus autem indivisibilis est, quasi omnino extra genus continui existens; unde non determinatur ad locum vel magnum, vel parvum, ex necessitate suæ essentiæ, quasi oporteat eum esse in aliquo loco, quum ipse fuerit ab æterno ante omnem locum; sed immensitate suæ virtutis attingit omnia quæ sunt in loco, quum sit universalis causa essendi, ut dictum est. Sic igitur ipse totus est ubicumque est, quia per simplicem suam virtutem universa attingit.

Non est tamen æstimandum quod sic sit in rebus quasi mixtus; ostensum est enim (lib. I, cap. 26 et 27) quod neque materia neque forma est alicujus, sed est in operibus per modum causæ agentis. (I part., q. VIII, art. 1, et I *Sent.*, dist. XVII, q. I, art. 1.)

CAPUT LXIX.

DE OPINIONE EORUM QUI REBUS NATURALIBUS PROPRIAS SUBTRAHUNT ACTIONES.

Ex hoc autem quidam occasionem errandi sumpserunt, putantes quod nulla creatura habet aliquam actionem in productione effectuum natura-

lium, ita scilicet quod ignis non calefacit, sed Deus causat calorem præsente igne. Et similiter dicunt in omnibus aliis effectibus naturalibus.

Hunc autem errorem rationibus confirmare conati sunt, ostendentes nullam formam neque substantialem, neque accidentalem nisi per viam creationis produci in esse. Non enim possunt formæ et accidentia fieri ex materia, cum non habeant materiam partem sui. Unde, si fiant, oportet quod fiant ex nihilo, quod est creari ; et quia creatio solius Dei actio est, ut in secundo ostensum est (cap. 12), sequi videtur quod solus Deus tam formas substantiales quam accidentales in natura producat.

Huic autem positioni partim etiam quorumdam philosophorum opinio concordavit, quia enim omne quod per se non est, ab eo quod est per se derivatum invenitur, videtur quod formæ rerum quæ non sunt per se existentes, sed in materia, proveniant ex formis quæ per se sine materia sunt : quasi formæ in materia existentes, sint quædam participationes illarum formarum quæ sine materia sunt, et propter hoc Plato (Tim, cap. 10 ; De republ. et alibi) posuit species rerum sensibilium esse quasdam formas separatas, quæ sunt causæ essendi his sensibilibus secundum quod eas participant. Avicenna vero posuit omnes formas substantiales ab intelligentia agente effluere ; accidentales autem formas esse ponebat quasdam materiæ dispositiones, quæ ex actione inferiorum agentium materiam disponentium proveniebant, in quo a priori stultitia declinabat.

Hujus autem signum esse videbatur, quod nulla virtus activa invenitur esse in istis corporibus nisi accidentalis forma, sicut qualitates activæ et passivæ, quæ non videntur esse ad hoc sufficientes quod formas substantiales causare possint.

Inveniuntur etiam quædam in istis inferioribus quæ non generantur ex sensibilibus, sicut animalia ex putrefactione generata : unde videtur quod horum formæ ex altioribus principiis proveniant, et pari ratione aliæ formæ, quarum quædam sunt multo nobiliores.

Quidam vero ad hoc argumentum assumunt ex naturalium corporum imbecillitate ad agendum, nam omnis corporis forma est adjuncta quantitati : quantitas autem impedit actionem et motum cujus signum ponunt, quia quantum additur in quantitate alicui corpori, tanto fit ponderosius, et tardatur motus ejus, unde per hoc concludunt quod nullum corpus sit activum, sed passivum tantum.

Hoc etiam ostendere nituntur per hoc quod omne patiens est subjectum agenti, et omne agens præter primum quod causat, requirit subjectum inferius se, nulla autem substantia est inferior corporali : unde videtur quod nullum corpus sit activum.

Addunt etiam ad hoc quod corporalis substantia est in ultima distantia a primo agente, unde non videtur eis quod virtus activa perveniat usque ad substantiam corporalem, sed sicut Deus est agens tantum, ita substantia corporalis, cum sit infima in genere rerum, sit passiva tantum.

Propter has igitur rationes ponit Avicebron, in libro *Fontis vitæ*, quod nullum corpus est activum, sed virtus substantiæ spiritualis pertransiens per corpora agit actiones quæ per corpora fieri videntur.

Quidam etiam loquentes in lege Maurorum dicuntur ad hoc rationem inducere, quod etiam accidentia non sint ex actione corporum, quia accidens non transit a subjecto in subjectum : unde reputant impossibile quod calor transeat a corpore calido in aliud corpus ab ipso calefactum, sed dicunt omnia hujusmodi accidentia creari a Deo.

Ad præmissas autem positiones multa inconvenientia sequuntur. Si enim nulla inferior causa, et maxime corporalis, aliquid operatur, sed Deus operatur in omnibus solus, Deus autem non variatur per hoc, quod operatur in rebus diversis, non sequetur diversus effectus ex diversitate rerum, in quibus Deus operatur. Hoc autem ad sensum apparet falsum, non enim ex appositione calidi sequitur infrigidatio, sed calefactio tantum, neque ex semine hominis sequitur generatio nisi hominis, non ergo

causalitas effectuum inferiorum est ita attribuenda divinæ virtuti, quod subtrahatur causalitas inferiorum agentium.

Item contra rationem sapientiæ est ut sit aliquid frustra in operibus sapientis. Si autem res creatæ nullo modo operentur ad effectus producendos, sed solus Deus operetur omnia immediate, frustra essent adhibitæ ab ipso aliæ res ad producendos effectus, repugnat igitur prædicta positio divinæ sapientiæ.

Adhuc, quod dat alicui aliquod principale, dat eidem omnia quæ con sequuntur ad illud, sicut causa quæ dat corpori elementari gravitatem, dat ei motum deorsum. Facere autem aliquid actu consequitur ad hoc quod est esse actu, ut patet in Deo. Ipse est enim actus purus, et est etiam prima causa essendi omnibus, ut supra (lib. I, cap. 10 et 13; lib. II, c. 15) ostensum est. Si igitur communicavit aliis similitudinem suam, quantum ad esse, in quantum res in esse produxit, consequens est ut communicaverit eis similitudinem suam quantum ad agere, ut etiam res creatæ habeant proprias actiones.

Amplius, perfectio effectus determinat perfectionem causæ. Major enim virtus perfectionem effectuum inducit. Deus autem est perfectissimum agens. Oportet igitur, quod res ab ipso creatæ perfectionem ab ipso consequantur. Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinæ virtutis. Sed, si nulla creatura habet aliquam actionem ad aliquem effectum producendum, multum detrahitur perfectioni creaturæ. Ex abundantia enim perfectionis est, quod perfectionem quam aliquid habet, possit alteri communicare. Detrahit igitur hæc positio divinæ virtuti.

Item, sicut est boni bonum facere, ita est summi boni aliquid optime facere. Deus autem est summum bonum, ut in primo (cap. 14) ostensum est. Igitur ejus est optime facere omnia. Melius autem est quod bonum alicui collatum sit multorum commune, quam quod sit proprium, quia bonum commune semper invenitur esse divinius quam bonum unius tantum. Sed bonum unius fit multis commune, si ab uno in alia derivatur, quod non potest esse, nisi in quantum diffundit ipsum in alia per propriam actionem. Si vero potestatem non habet illud in alia tranfundendi, manet sibiipsi proprium. Sic igitur Deus rebus creatis suam bonitatem communicavit, ut una res quod accepit, possit in aliam transfundere. Detrahere ergo actiones proprias rebus est divinæ bonitati derogare.

Adhuc, subtrahere ordinem rebus creatis est eis subtrahere id quod optimum habent; nam singula in seipsis sunt bona. Simul autem omnia sunt optima propter ordinem universi. Semper enim totum est melius partibus et finis ipsarum. Si autem rebus subtrahantur actiones, subtrahitur ordo rerum ad invicem. Rerum enim quæ sunt diversæ secundum suas naturas, non est colligatio in ordinis unitatem, nisi per hoc quod quædam agunt, et quædam patiuntur. Inconveniens igitur est dicere, quod res non habent proprias actiones.

Amplius, si effectus non producuntur ex actione rerum creatarum, sed solum ex actione Dei, impossibile est quod per effectum manifestetur virtus alicujus causæ creatæ. Non enim effectus ostendit virtutem causæ nisi ratione actionis, quæ a virtute procedens ad effectum terminatur. Natura autem causæ non cognoscitur per effectum nisi in quantum per ipsum cognoscitur virtus ejus, quæ naturam consequitur. Si igitur res creatæ non habent actiones ad producendum effectus, sequitur quod nunquam natura alicujus rei creatæ poterit cognosci per effectum, et sic subtrahitur nobis omnis cognitio scientiæ naturalis, in qua præcipue demonstrationes per effectum sumuntur.

Item, apparet per inductionem in omnibus, quod simile agat suum simile. Id autem quod generatur in rebus inferioribus, non est forma tantum, sed compositum ex materia et forma. Nam omnis generatio ex aliquo est, scilicet ex materia, et ad aliquid, scilicet ad formam. Oportet

ergo quod generans non sit forma tantum, sed compositum ex materia et forma. Non igitur species rerum separatarum, ut Platonici posuerunt, neque intelligentia agens, ut posuit Avicenna, est causa formarum quæ sunt in materiis, sed magis hoc compositum ex materia et forma.

Item, si agere sequitur ad esse in actu, inconveniens est, quod actus perfectior actione destituatur. Perfectior autem actus est forma substantialis quam accidentalis. Si igitur formæ accidentales quæ sunt in rebus corporalibus habent proprias actiones, multo magis forma substantialis habet aliquam propriam actionem. Non est autem ejusmodi actio disponere materiam, quia hoc fit per alterationem, ad quam sufficiunt formæ accidentales. Igitur forma substantialis generantis est principium actionis, ut forma substantialis introducatur in generatum.

Rationes autem quas inducunt facile est solvere. Cum enim ad hoc aliquid fiat ut sit, sicut forma non dicitur ens quasi ipsa habeat esse, sed quia per eam compositum est, ita nec forma proprie fit, sed incipit esse per hoc quod compositum sit reductum de potentia in actum, qui est forma.

Nec etiam oportet ut omne quod habet aliquam formam quasi participatam recipiat eam immediate ab eo quod est essentialiter forma, sed immediate quidem ab alio quod habet similem formam simili modo, scilicet participatam, quod tamen agat in virtute illius formæ separatæ, si qua sit talis. Sic enim agens similem effectum sibi producit.

Similiter etiam nec oportet quod, quia omnis actio inferiorum corporum sit per qualitates activas et passivas, quæ sunt accidentia, quod non producatur ex actione earum nisi accidens, quia illæ formæ accidentales, sicut causantur a forma substantiali, quæ simul cum materia est causa omnium propriorum accidentium, ita agunt virtute formæ substantialis; quod autem agit in virtute alterius, producit effectum similem non sibi tantum, sed magis ei in cujus virtute agit; sicut ex actione instrumenti fit in artificiato similitudo formæ artis ; ex quo sequitur quod ex actione formarum accidentalium producantur formæ substantiales in quantum agunt instrumentaliter in virtute substantialium formarum.

In animalibus vero, quæ ex putrefactione generantur, causatur forma substantialis ex agente corporali, scilicet corpore cœlesti, quod est primum alterans. Unde oportet quod omnia moventia ad formam in istis inferioribus agant in virtute illius, et propter hoc ad producendas aliquas formas imperfectas sufficit virtus cœlestis absque agente univoco. Ad producendas autem formas perfectiores, sicut sunt animæ animalium perfectorum, requiritur etiam cum agente cœlesti agens univocum. Talia enim animalia non generantur nisi ex semine, et propter hoc dicit Aristoteles in secundo *Phys.* (text. comm. 17) quod homo generat hominem et sol.

Non est autem verum quod quantitas impediat actionem formæ nisi per accidens, in quantum scilicet omnis quantitas continua est in materia. Forma autem in materia existens, cum sit minoris actualitatis, est per consequens minoris virtutis in agendo. Unde corpus quod habet minus de materia, et minus de forma, sicut ignis, est magis activum. Supposito autem modo actionis quam forma in materia existens habere potest, quantitas coauget magis quam minuit actionem. Nam quanto corpus calidum fuerit majus, supposita æque intensa caliditate, tanto magis calefacit ; et supposita gravitate æque intensa, quanto majus fuerit corpus grave, tanto velocius movebitur motu naturali, et inde est quod tardius movetur motu innaturali. Quia igitur corpora gravia sunt tardioris motus innaturalis, cum fuerint majoris quantitatis, non ostenditur quod quantitas impediat actionem, sed magis quod coaugeat ipsam.

Non oportet etiam quod corpus omne careat actione, propter hoc quod in ordine rerum substantia corporalis est infima secundum suum genus ; quia etiam inter corpora unum est superius altero, et formalius, et magis

activum, sicut ignis respectu inferiorum corporum; nec tamen etiam infimum corpus excluditur ab agendo. Manifestum est enim, quod corpus non potest agere se toto cum sit compositum ex materia, quæ est ens in potentia, et ex forma, quæ est actus. Agit enim unumquodque secundum quod est actu. Et propter hoc omne corpus agit secundum suam formam ad quam comparatur aliud corpus, scilicet patiens, secundum suam materiam, ut subjectum, in quantum materia ejus est in potentia ad formam agentis. Si autem e converso ad formam corporis patientis sit in potentia materia corporis agentis, erunt agentia et patientia ad invicem. Sicut accidit in duobus corporibus elementaribus. Sin autem, erit unum tantum agens et alterum tantum patiens respectu illius, sicut est comparatio corporis cœlestis ad corpus elementare. Sic igitur corpus agens agit in subjectum non ratione totius corporis, sed formæ per quam agit.

Non est etiam verum, quod corpora sint in ultima remotione a Deo. Cum enim Deus sit actus purus, secundum hoc aliqua magis vel minus ab eo distant, secundum quod sunt plus vel minus in actu vel in potentia. Illud etiam in entibus est extreme distans a Deo quod est in potentia tantum, scilicet materia prima. Unde ejus est pati tantum, et non agere. Corpora vero cum sint composita ex materia et forma, accedunt ad divinam similitudinem in quantum habent formam, quam Aristoteles in primo *Phys.* (text. comm. 48) nominat divinum quoddam. Et propter hoc secundum quod habent formam, agunt: secundum vero quod habent materiam, patiuntur.

Ridiculum autem est dicere quod ideo corpus non agat, quia accidens non transit de subjecto in subjectum. Non enim hoc modo dicitur corpus calidum calefacere, quod idem numero calor qui est in calefaciente corpore transeat ad corpus calefactum; sed, quia virtute caloris, qui est in corpore calefaciente, alius calor numero fit actu in corpore calefacto, qui prius erat in eo in potentia. Agens enim naturale non est traducens propriam formam in alterum subjectum, sed reducens subjectum quod patitur de potentia in actum.

Non igitur auferimus proprias actiones rebus creatis, quamvis omnes effectus rerum creatarum Deo attribuamus, quasi in omnibus operanti. (II *Sent.*, dist. XI, q. I, art. 1, art. 3; et I part., q. LIII, art. 1.)

CAPUT LXX.

QUOMODO IDEM EFFECTUS SIT A DEO, ET A NATURALI AGENTE.

Quibusdam autem difficile videtur ad intelligendum quod effectus naturales attribuantur Deo et naturali agenti. Nam una actio a duobus agentibus non videtur progredi posse. Si igitur actio per quam effectus naturalis producitur procedit a corpore naturali, non procedit a Deo.

Item, quod potest fieri sufficienter per unum, superfluum est quod per multa fiat. Videmus enim quod natura non facit per duo instrumenta quod potest facere per unum. Cum igitur virtus divina sufficiens sit ad producendos effectus naturales, superfluum est adhibere ad eosdem effectus producendos etiam naturales virtutes; vel, si virtus naturalis sufficienter proprium effectum producit, superfluum est, quod divina ad eumdem effectum agat.

Præterea, si Deus totum effectum naturalem producit, nihil relinquitur de effectu naturali agenti ad producendum. Non videtur igitur esse possibile, quod eosdem effectus Deus producere dicatur, quos res naturales producunt.

Hæc autem difficultatem non afferunt, si præmissa considerentur. In quolibet enim agente est duo considerare, scilicet rem ipsam quæ agit,

ei virtutem in qua agit, sicut ignis calefacit per calorem. Virtus autem inferioris agentis dependet a virtute superioris agentis, in quantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti per quam agit, vel conservat eam, aut etiam applicat eam ad agendum; sicut artifex applicat instrumentum ad proprium effectum, cui tamen interdum non dat formam per quam agit instrumentum, nec conservat, sed dat ei solum motum. Oportet ergo quod actio inferioris agentis non solum sit ab eo per virtutem propriam, sed per virtutem omnium superiorum agentium. Agit enim in virtute omnium, et sicut agens infimum invenitur immediatum activum, ita virtus primi agentis invenitur immediata ad producendum effectum. Nam virtus infimi agentis non habet quod producat hunc effectum ex se, sed ex virtute proximi superioris, et virtus illius hoc habet ex virtute superioris et sic virtus supremi agentis invenitur ex se productiva effectus, quasi causa immediata, sicut patet in principiis demonstrationum, quorum primum est immediatum. Sicut igitur non est inconveniens, quod una actio producatur ex aliquo agente et ejus virtute, ita non est inconveniens, quod producatur idem effectus ab inferiori agente et a Deo, ab utroque immediate, licet alio et alio modo.

Patet etiam quod, si res naturalis producat proprium effectum, non est superfluum quod Deus illum producat. Quia res naturalis non producit ipsum, nisi in virtute divina. Neque est superfluum, si Deus per seipsum potest omnes effectus naturales producere, quod per quasdam alias causas producantur. Non enim hoc est ex insufficientia divinæ virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius per quam suam similitudinem rebus communicare voluit, non solum quantum ad hoc quod essent, sed etiam quantum ad hoc quod aliorum causæ essent. His enim duobus modis creaturæ communiter omnes divinam similitudinem consequuntur, ut supra (cap. 21) ostensum est. Per hoc etiam decor ordinis in rebus creatis apparet.

Patet etiam, quod non sic idem effectus causæ naturali et divinæ virtuti attribuitur, quasi partim a Deo, partim a naturali agente fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum, sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus.

CAPUT LXXI.

QUOD DIVINA PROVIDENTIA NON EXCLUDIT TOTALITER MALUM A REBUS.

Ex his autem apparet quod divina providentia, quæ res gubernat, non impedit quin corruptio, et defectus, et malum in rebus inveniatur. Divina enim gubernatio, qua Deus operatur in rebus, non excludit operationem causarum secundarum, sicut jam ostensum est (cap. 70). Contingit autem provenire defectum in effectu propter defectum causæ secundæ agentis, absque eo quod sit defectus in primo agente; sicut, cum in effectu artificis habentis perfecte artem, contingit aliquis defectus propter instrumenti defectum; et sicut hominem, cujus vis motiva est fortis, contingit claudicare non propter defectum virtutis motivæ, sed propter tibiæ curvitatem. Contingit igitur in his quæ aguntur et gubernantur a Deo aliquem defectum et aliquod malum inveniri propter defectum agentium secundorum, licet in ipso Deo nullus sit defectus.

Amplius, perfecta bonitas in rebus creatis non inveniretur nisi esset ordo bonitatis in eis, ut scilicet quædam sint aliis meliora. Non enim implerentur omnes gradus possibiles bonitatis, neque etiam aliqua creatura Deo similaretur quantum ad hoc quod alteri emineret. Tolleretur etiam summus decor a rebus si ab eis ordo distinctorum et disparium tolleretur, et, quod est amplius, tolleretur multitudo a rebus, inæqualitate boni-

tatis sublata, cum, per differentias quibus res ab invicem differant, unum altero melius existat, sicut animatum inanimato et rationale irrationali. Et sic, si æqualitas omnimoda esset in rebus, non esset nisi unum bonum creatum; quod manifeste perfectioni derogat creaturæ. Gradus autem bonitatis superior est, ut aliquid sit bonum, quod non possit a bonitate deficere. Inferior autem eo est, quod potest a bonitate deficere. Utrumque igitur gradum bonitatis perfectio universi requirit. Ad providentiam autem gubernantis pertinet perfectionem in rebus gubernatis conservare, non autem eam minuere. Igitur non pertinet ad divinam providentiam, ut omnino excludat a rebus potentiam deficiendi a bono. Hanc autem potentiam sequitur malum. Quia quod potest deficere, quandoque deficit, et ipse defectus boni malum est, ut supra ostensum est (cap. 7). Non est igitur ad divinam providentiam pertinens ut omnino malum a rebus gubernatis prohibeat.

Adhuc, optimum in gubernatione qualibet est ut in rebus gubernatis secundum modum suum provideatur. In hoc enim regiminisjustitia consistit. Sicut igitur esset contra rationem humani regiminis, si impedirentur a gubernatione civitatis homines agere secundum sua officia, nisi forte quandoque ad horam propter aliquam necessitatem, ita esset contra rationem divini regiminis, si non sineret res creatas agere secundum modum propriæ naturæ. Ex hoc autem quod creaturæ sic agunt sequitur corruptio et malum in rebus ; cum propter contrarietatem et repugnantiam quæ est in rebus, una res sit alterius corruptiva. Non est igitur ad divinam providentiam pertinens malum omnino a rebus gubernatis excludere.

Item, impossibile est quod agens operetur aliquod malum, nisi propter hoc quod intendit aliquod bonum, sicut ex superioribus (cap. 4) apparet. Prohibere autem cujuscumque boni intentionem universaliter a rebus creatis non pertinet ad providentiam ejus qui est omnis boni causa ; sic enim multa bona substraherentur ab universitate rerum ; sicut, si subtraheretur igni intentio generandi sibi simile, ad quam sequitur hoc malum quod est corruptio rerum combustibilium, tolleretur hoc bonum quod est generatio ignis et conservatio ipsius secundum suam speciem. Non est igitur divinæ providentiæ malum totaliter a rebus excludere.

Adhuc, multa bona sunt in rebus, quæ, nisi mala essent, locum non haberent ; sicut non esset patientia justorum, si non esset malignitas persequentium ; nec esset locus justitiæ vindicativæ, si delicta non essent ; in rebus etiam naturalibus, non esset unius generatio, nisi esset alterius corruptio. Si ergo malum totaliter ab universitate rerum per divinam providentiam excluderetur, oporteret etiam bonorum multitudinem diminui ; quod esse non debet, quia virtuosius est bonum in bonitate quam in malitia malum sicut ex superioribus (c. 12) patet. Igitur non debet per divinam providentiam totaliter malum excludi a rebus.

Amplius, bonum totius præeminet bono partis. Ad prudentem igitur gubernatorem pertinet negligere aliquem defectum bonitatis in parte, ut fiat augmentum bonitatis in toto; sicut artifex abscondit fundamentum sub terra, ut tota domus habeat firmitatem. Sed, si malum a quibusdam partibus universi subtraheretur, multum deperiret perfectionis universi, cujus pulchritudo ex ordinata bonorum et malorum adunatione consurgit, dum mala ex boni deficientibus proveniunt, et tamen ex eis quædam bona consequuntur ex providentia gubernantis, sicut et silentii interpositio facit cantilenam esse suavem. Non igitur per divinam providentiam debuit malum a rebus excludi.

Adhuc, res aliæ, et præcipue inferiores ad bonum hominis ordinantur sicut ad finem. Si autem nulla mala essent in rebus, multum de bono hominis diminueretur, et quantum ad cognitionem, et quantum ad boni desiderium vel amorem ; nam bonum ex comparatione mali magis cognoscitur, et, dum aliqua mala perpetrantur, ardentius bona optamus ;

sicut quantum bonum sit sanitas infirmi maxime cognoscunt, qui etiam ad eam magis exardent quam sani. Non igitur pertinet ad divinam providentiam mala a rebus totaliter excludere.

Propter quod dicitur : *Faciens pacem, et creans malum* (*Isa.*, XLV, 7); et : *Si erit malum in civitate quod Dominus non fecerit* (*Amos*, III, 6).

Per hoc autem excluditur quorumdam error, qui propter hoc quod mala in mundo invenire videbant, dicebant Deum non esse; sicut Boetius in primo *De consolatione* (pros. 4, p. 54) introducit quemdam philosophorum quærentem : Si Deus est, unde malum? Esset autem e contrario arguendum : Si malum est, Deus est. Non enim esset malum sublato ordine boni, cujus privatio est malum : hic autem ordo non esset, si Deus non esset.

Tollitur etiam erroris occasio per præmissa illis qui divinam providentiam usque ad hæc corruptibilia extendi negabant, propter hoc quod in eis multa mala evenire conspiciebant. Sola autem incorruptibilia divinæ providentiæ subdi dicebant, in quibus nullus defectus nec malum aliquod invenitur.

Per hoc etiam tollitur errandi occasio Manichæis, qui duo prima principia agentia posuerunt, bonum et malum. Quasi malum sub providentia boni Dei locum habere non posset.

Solvitur etiam quorumdam dubitatio, utrum scilicet actiones malæ sint a Deo; nam cum ostensum sit (cap. 70) omne agens actionem suam producere in quantum agat virtute divina, et ex hoc Deum esse omnium et effectuum et etiam actionum causam, itemque ostensum sit (cap. 70), quod malum et defectus, in his quæ providentia divina reguntur, accidat ex conditione secundarum causarum, in quibus potest esse defectus; manifestum est, quod actiones malæ, secundum quod deficientes sunt, non sunt a Deo, sed a causis proximis deficientibus. In quantum autem ad id quod de actione et entitate habent, oportet quod sint a Deo, sicut claudicatio est a virtute motiva quantum ad id quod habet de motu : quantum vero ad id quod habet de defectu, est ex curvitate cruris. (I part., q. XXII, art. 2 ad 3.)

CAPUT LXXII.

QUOD DIVINA PROVIDENTIA NON EXCLUDIT CONTINGENTIAM A REBUS.

Sicut autem divina providentia non excludit universaliter malum a rebus, ita etiam non excludit contingentiam, nec necessitatem rebus imponit. Jam enim ostensum est (cap. 70) quod operatio providentiæ qua Deus operatur in rebus, non excludit causas secundas, sed per eas impletur, in quantum agunt virtute Dei. Ex causis autem proximis aliqui effectus dicuntur necessarii vel contingentes; non autem ex causis remotis. Nam fructificatio plantæ est effectus contingens propter causam proximam, quæ est vis generativa, quæ potest impediri et deficere, quamvis causa remota, scilicet sol, sit causa necessitate agens. Cum igitur inter causas proximas multæ sint quæ deficere possunt, non omnes effectus qui providentiæ subduntur, erunt necessarii, sed plurimi sunt contingentes.

Adhuc ad divinam providentiam pertinet, ut gradus entium qui possibiles sunt, adimpleantur, ut ex supradictis (cap. 71) patet. Ens autem dividitur per contingens et necessarium : et est per se divisio entis. Si igitur divina providentia excluderet omnem contingentiam, non omnes gradus entium conservarentur.

Amplius, quanto aliqua sunt propinquiora Deo, tanto magis de similitudine ipsius participant; et quanto magis distant, tanto magis a simili-

tudine ipsius deficiunt. Illa autem quæ sunt Deo propinquissima sunt omnino immobilia, scilicet substantiæ separatæ, quæ maxime ad Dei similitudinem accedunt, qui est omnino immobilis. Quæ autem sunt his proxima, et moventur immediate ab his quæ semper eodem modo se habent, quamdam immobilitatis speciem retinent in hoc quod semper eodem modo moventur; sicut corpora cœlestia. Consequitur ergo quod ea quæ consequuntur ad ista, et ab eis sunt mota, longius ab immobilitate Dei distent, ut scilicet non semper eodem modo moveantur. Et in hoc ordinis pulchritudo apparet. Omne autem necessarium, in quantum hujusmodi, semper eodem modo se habet. Repugnaret igitur divinæ providentiæ, ad quam pertinet ordinem in rebus statuere et conservare, si omnia ex necessitate evenirent.

Præterea, quod de necessitate est, semper est, nullum autem corruptibile semper est. Si igitur divina providentia hoc requirit, quod omnia sint necessaria, sequitur quod nihil sit in rebus corruptibile, et per consequens nec generabile. Subtraheretur ergo a rebus tota pars generabilium et corruptibilium, quod perfectioni derogat universi.

Adhuc, in omni motu est quædam generatio et corruptio. Nam in eo quod movetur, aliquid incipit, et aliquid desinit esse. Si igitur omnis generatio et corruptio subtraheretur, subtracta contingentia rerum omnium, ut ostensum est, consequens est quod et motus subtraheretur a rebus, et omnia mobilia.

Item, debilitatio virtutis alicujus substantiæ et ejus impedimentum ex aliquo contrario agente est ex aliqua ejus immutatione. Si ergo divina providentia non impedit motum a rebus, neque etiam impedietur debilitatio virtutis ipsarum, aut impedimentum ex resistentia alicujus. Ex virtutis autem debilitate et ejus impedimento contingit quod res naturalis non semper eodem modo operatur, sed quandoque deficit ab eo quod competit sibi secundum suam naturam, ut sic naturales effectus non ex necessitate proveniant. Non igitur pertinet ad providentiam divinam quod rebus provisis necessitatem imponat.

Amplius, in his quæ providentia debite reguntur, non debet esse aliquid frustra. Quum igitur manifestum sit causas aliquas esse contingentes ex eo quod impediri possunt ut non producant suos effectus, patet quod contra rationem providentiæ esset quod omnia ex necessitate contingerent. Non igitur divina providentia necessitatem rebus imponit, contingentiam a rebus universaliter excludens.

CAPUT LXXIII.

QUOD DIVINA PROVIDENTIA NON EXCLUDIT ARBITRII LIBERTATEM.

Ex quo etiam patet quod providentia divina voluntatis libertati non repugnat.

Cujuslibet enim gubernantis prudentis gubernatio ad perfectionem rerum gubernatarum ordinatur vel adipiscendam vel augendam vel conservandam. Quod igitur perfectionis est magis conservandum est per providentiam, quam quod est imperfectionis et defectus. In rebus autem inanimatis, causarum contingentia ex imperfectione et defectu est; secundum enim suam naturam sunt determinatæ ad unum effectum, quem semper consequuntur, nisi sit impedimentum, vel ex debilitate virtutis, vel ex aliquo exteriori agente, vel ex materiæ indispositione; et propter hoc causæ naturales agentes non sunt ad utrumque, sed ut frequentius eodem modo suum effectum producunt, deficiunt autem raro. Quod autem voluntas sit causa contingens ex ipsius perfectione provenit, quia non habet virtutem limitatam ad unum, sed habet in potestate producere

hunc effectum vel illum, propter quod est contingens ad utrumlibet. Magis igitur pertinet ad providentiam divinam conservare libertatem voluntatis quam contingentiam in naturalibus causis.

Amplius, ad providentiam divinam pertinet ut rebus utatur secundum modum earum. Modus autem agendi cujuslibet rei consequitur formam ejus, quæ est principium actionis; forma autem per quam agit voluntarie agens non est determinata; agit enim voluntas per formam apprehensam ab intellectu; nam bonum apprehensum movet voluntatem ut ejus objectum; intellectus autem non habet unam formam effectus determinatam, sed de ratione sua est ut multitudinem formarum comprehendat; et propter hoc voluntas multiformes effectus producere potest. Non igitur ad rationem providentiæ pertinet quod excludat libertatis voluntatem.

Item, per gubernationem cujuscumque providentis, res gubernatæ deducuntur ad finem convenientem; unde et de providentia divina Gregorius Nyssenus dicit, *De philos.*, l. VIII, c. 2, quod est « voluntas Dei per quam omnia quæ sunt convenientem deductionem accipiunt ». Finis autem ultimus cujuslibet creaturæ est ut consequatur divinam similitudinem, sicut supra (c. 17) ostensum est, esset igitur providentiæ repugnans, si alicui rei subtraheretur illud, per quod assequitur similitudinem divinam, agens autem voluntarium assequitur divinam similitudinem in hoc, quod libere agit : ostensum est enim in primo (cap. 88) liberum arbitrium in Deo esse : non igitur per providentiam prohibetur voluntatis libertas.

Adhuc, providentia est multiplicativa bonorum in rebus gubernatis. Illud ergo per quod multa bona subtraherentur a rebus non pertinet ad providentiam. Si autem libertas voluntatis tolleretur, multa bona subtraherentur. Tolleretur enim laus virtutis humanæ, quæ nulla est si homo libere non agit. Tolleretur etiam justitia præmiantis et punientis, si non libere homo ageret bonum et malum, cessaret etiam circumspectio in consiliis, quæ de his quæ in necessitate aguntur frustra tractarentur. Esset igitur contra providentiæ rationem si subtraheretur voluntatis libertas.

Hinc est quod dicitur, Eccl., XV, 14 : *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui.* Et iterum, 18 : *Ante hominem vita et mors, bonum et malum ; quod placuerit, dabitur illi.*

Per hoc autem excluditur opinio Stoicorum qui secundum ordinem quemdam causarum intransgressibilem, quem Græci ymarmenem vocabant, omnia ex necessitate dicebant provenire. (I part., q. XXII, art. 2 ad 4.)

CAPUT LXXIV.

QUOD DIVINA PROVIDENTIA NON EXCLUDIT FORTUNAM ET CASUM.

Ex præmissis etiam apparet, quod divina providentia non subtrahit a rebus fortunam et casum. In his enim quæ in minori parte accidunt, dicuntur esse fortuna et casus. Si autem non provenirent aliqua ut in minori parte, omnia ex necessitate acciderent. Nam ea quæ sunt contingentia ut in pluribus, in hoc solo a necessariis differunt, quod possunt in minori parte deficere. Esset autem contra rationem providentiæ divinæ, si omnia ex necessitate contingerent, ut ostensum est (cap. 72). Igitur et contra rationem providentiæ divinæ esset, si nihil fieret fortuitum et casuale in rebus.

Amplius, contra rationem providentiæ esset, si res providentiæ subjectæ non agerent propter finem ; cum providentiæ sit omnia ordinare

in finem. Esset etiam contra perfectionem universi, si nulla res corruptibilis esset, nec aliqua virtus deficere potens, ut ex prædictis (cap. 71 et 72) patet. Ex hoc autem quod aliquod agens propter finem deficit ab eo quod intendit, sequitur aliqua casu contingere. Esset igitur contra rationem providentiæ et perfectionis rerum, si non essent aliqua casualia.

Adhuc, multitudo et diversitas causarum ex ordine divinæ providentiæ et dispositionis procedit, supposita autem causarum dispositione, oportet unam alteri quandoque concurrere, per quam impediatur, vel juvetur ad suum effectum producendum. Ex concursu autem duarum vel plurium causarum, contingit aliquod casualiter evenire, dum finis non intentus alicujus causæ provenit : sicut inventio debitoris ab eo qui ibat ad forum causa emendi aliquid provenit ex hoc quod debitor etiam ad forum venit. Non est igitur divinæ providentiæ contrarium quod sint aliqua fortuita et casualia in rebus.

Item, quod non est non potest esse alicujus causa. Unde oportet quod unumquodque, sicut se habet ad esse, ita se habeat ad hoc quod sit causa. Oportet igitur quod secundum diversitatem ordinis in entibus sit etiam diversitas ordinis in causis. Ad perfectionem autem rerum requiritur quod non solum sint in rebus entia per se, sed etiam entia per accidens. Res enim quæ non habent in sua substantia ultimam perfectionem, oportet quod perfectionem aliquam consequantur per accidentia et per tanto plura quanto magis distant a simplicitate Dei. Ex hoc autem quod aliquid subjectum habet multa accidentia sequitur quod sit aliquod ens per accidens, nam subjectum et accidens, et etiam duo accidentia unius subjecti sunt unum in omnibus per accidens, sicut homo albus et musicum album. Oportet igitur ad perfectionem rerum quod sint etiam quædam causæ per accidens. Ea autem quæ ex causis aliquibus procedunt per accidens, dicuntur accidere a casu vel fortuna. Non est igitur contra rationem providentiæ, quæ perfectionem rerum conservat, ut aliqua fiant a casu vel fortuna.

Præterea, ad ordinem divinæ providentiæ pertinet ut sit ordo et gradus in causis. Quanto autem aliqua causa est superior causato, tanto est majoris virtutis, unde ejus causalitas ad plura se extendit. Nullius autem causæ naturalis intentio se extendit ultra virtutem ejus. Esset enim frustra. Oportet ergo quod intentio causæ particularis non se extendat ad omnia quæ contingere possunt. Ex hoc autem contingit aliquod casuale vel fortuitum, quia eveniunt aliqua præter intentionem agentium. Ordo igitur divinæ providentiæ exigit quod sit casus et fortuna in rebus.

Hinc est quod dicitur, Eccl., IX, 11 : *Vidi nec velocium esse cursum*, etc., *sed tempus casumque in omnibus*, scilicet inferioribus.

CAPUT LXXV.

QUOD PROVIDENTIA DEI SIT SINGULARIUM CONTINGENTIUM.

Ex his autem quæ ostensa sunt manifestum fit quod divina providentia provenit usque ad singularia generabilium et corruptibilium. Non enim videtur horum non esse providentiam nisi propter eorum contingentiam, et quia multa in eis casualiter et fortuito eveniunt. In hoc enim solum differunt ab incorruptibilibus et universalibus corruptibilium, quorum dicunt providentiam esse. Providentiæ autem non repugnat contingentia et casus et fortuna, neque voluntarium, ut ostensum est. Nihil igitur prohibet horum providentiam esse, sicut incorruptibilium et universalium.

Adhuc, si Deus horum singularium providentiam non habet, aut hoc

est quia non cognoscit ea, aut quia non potest, aut quia non vult rerum curam habere. Non autem potest dici quod Deus singularia non cognoscat. Ostensum enim est supra (lib. I, cap. 65) quod Deus eorum notitiam habet. Nec etiam potest dici quod Deus eorum curam habere non possit, cum ejus potentia sit infinita, ut supra probatum est (lib. I, cap. 22). Nec etiam hæc singularia gubernationis non capacia sunt, cum videamus ea gubernari rationis industria, sicut patet in hominibus, et per naturalem instinctum, sicut patet in apibus, et multis animalibus brutis, quæ quodam naturali instinctu gubernantur. Neque etiam dici potest quod Deus non velit ea gubernare, cum voluntas ipsius sit universaliter omnis boni. Bonum autem eorum quæ gubernantur, in ordine gubernationis maxime consistit. Non igitur potest dici quod Deus horum singularium curam non habeat.

Amplius, omnes causæ secundæ, in hoc quod causæ existunt, divinam similitudinem consequuntur, ut ex supradictis (cap. 21) patet. Invenitur autem hoc communiter in causis producentibus aliquid, quæ curam habent eorum quæ producunt : sicut animalia naturaliter nutriunt fœtus suos. Deus igitur curam habet eorum quorum causa existit. Est autem causa etiam istorum particularium, ut ex prædictis (lib. II, cap. 15) patet. Habet igitur eorum curam.

Item, ostensum est supra (lib. I, cap. 23 et 24), quod Deus in rebus creatis non necessitate naturæ agit, sed per voluntatem et intellectum. Ea autem quæ aguntur per voluntatem et intellectum curæ providentis subduntur, quæ in hoc consistere videtur quod per intellectum aliqua dispensentur. Divinæ ergo providentiæ subduntur ea quæ ab ipso aguntur. Ostensum est autem supra (cap. 70) quod Deus operatur in omnibus causis secundis, et omnes rerum effectus reducuntur in Deum sicut in causam. Et sic oportet quod ea quæ in istis singularibus aguntur, sint sicut ipsius opera. Igitur hæc singularia et motus et operationes ipsorum, divinæ providentiæ subjacent.

Præterea, stulta est providentia alicujus qui non curat ea sine quibus ea quæ curat esse non possunt : constat autem, quod, si omnia deficerent particularia, universalia remanere non possent. Si igitur Deus universalia tantum curat, singularia vero ista omnino derelinquit, stulta et imperfecta erit ejus providentia.

Si autem dicat aliquis, quod horum singularium Deus curam habet usque ad hoc, quod conserventur in esse, non autem quantum ad alia, hoc omnino esse non potest. Nam omnia alia quæ circa singularia accidunt ad eorum conservationem vel corruptionem ordinantur : si ergo Deus habet curam singularium quantum ad eorum conservationem, habet etiam curam omnium contingentium.

Potest autem aliquis dicere, quod sola cura universalium sufficit ad particularium conservationem in esse. Provisa sunt enim cuilibet speciei ea per quæ quodlibet individuum speciei illius potest conservari in esse, sicut data sunt animalibus organa ad cibum sumendum et digerendum, et cornua ad protegendum se. Utilitates autem horum non deficiunt nisi in minori parte, cum ea quæ sunt a natura producant effectus suos, vel semper, vel frequenter ; et sic non possunt omnia individua deficere, etsi aliquod deficiat. Sed secundum hanc rationem, omnia quæ circa individua contingunt, providentiæ subjacebunt, sicut et conservatio eorum in esse ; quia circa singularia alicujus speciei nihil potest accidere, quod non reducatur aliquo modo ad principia illius speciei. Sic igitur singularia non magis subjacent divinæ providentiæ quantum ad conservationem in esse, quam quantum ad alia.

Præterea, in comparatione rerum ad finem talis ordo apparet, quod accidentia sunt propter substantias, ut per ea perficiantur. In substantiis vero materia est propter formam. Per hanc enim participat divinam bonitatem, propter quam omnia facta sunt, ut supra ostensum est (cap. 18).

Ex quo patet quod singularia sunt propter naturam universalem, cujus signum est quod, in his in quibus potest natura universalis conservari per unum individuum, non sunt multa individua unius speciei, sicut patet in sole et luna. Cum autem providentia sit ordinativa aliquorum in finem, oportet quod ad providentiam pertineant et fines et quæ sunt ad finem. Subjacent igitur providentiæ non solum universalia sed etiam singularia.

Adhuc, hæc est differentia inter cognitionem speculativam et practicam, quod cognitio speculativa et ea quæ ad ipsam pertinent perficiuntur in universali : ea vero quæ pertinent ad cognitionem practicam perficiuntur in particulari : nam finis speculativæ est veritas, quæ primo et per se in immaterialibus consistit, et in universalibus ; finis vero practicæ est operatio, quæ est circa singularia ; unde medicus non curat hominem in universali, sed hunc hominem, et ad hoc est tota scientia medicinæ ordinata. Constat autem quod providentia ad practicam cognitionem pertinet, cum sit ordinativa rerum in finem. Esset igitur imperfectissima Dei providentia, si in universalibus consisteret et usque ad singularia non perveniret.

Item, cognitio speculativa magis perficitur in universali quam in particulari : quia magis sciuntur universalia quam particularia ; et propter hoc universalissimorum principiorum cognitio omnibus est communis. Ille vero est perfectior in scientia speculativa, qui non solum universalem sed propriam cognitionem de rebus habet. Nam qui cognoscit in universali tantum cognoscit rem solum in potentia : propter quod discipulus de universali cognitione principiorum reducitur in propriam cognitionem conclusionum per magistrum, qui utramque cognitionem habet ; sicut aliquid reducitur de potentia in actum per ens actu. Multo igitur magis in scientia practica perfectior est qui non solum in universali, sed etiam in particulari res disponit ad actum. Divina igitur providentia, quæ est perfectissima, usque ad singularia se extendit.

Amplius, cum Deus sit causa entis, in quantum est ens, ut supra (lib. II, cap. 15) ostensum est, oportet quod ipse sit provisor entis in quantum est ens. Providet enim rebus in quantum est causa earum. Quicquid ergo quocumque modo est, sub ejus providentia cadit. Singularia autem sunt entia et magis quam universalia, quia universalia non subsistunt per se, sed sunt solum in singularibus. Est igitur divina providentia etiam singularium.

Item, res creatæ providentiæ divinæ subduntur, prout ab ipsa in finem ultimum ordinantur, qui est bonitas sua, Participatio ergo divinæ bonitatis a rebus creatis est per providentiam. Divinam bonitatem autem omnia participant singularia etiam contingentia. Oportet ergo quod ad ea divina providentia se extendat.

Hinc est quod dicitur, Matth., IX, 29 : *Duo passeres asse veneunt, et unus ex eis non cadit in terram sine Patre meo*. Et Sap., VIII, 1 : *Attingit a fine usque ad finem fortiter*, id est a primis creatis usque ad infima eorum, Ezech. etiam, IX, 9, arguitur opinio quorumdam qui dicebant : *Derelinquit Dominus terram, Dominus non videt*. Et Job, XXII, 14 : *Circa cardines cœli perambulat, nec nostra considerat*.

Per hoc autem excluditur opinio quorumdam qui dixerunt quod divina providentia non se extendit usque ad hæc singularia. Quam quidem opinionem Aristoteli imponunt, licet ex verbis ejus haberi non possit. (I part., q. XXII, art. 1.)

CAPUT LXXVI.

QUOD PROVIDENTIA DEI SIT OMNIUM SINGULARIUM IMMEDIATE.

Quidam autem concesserunt providentiam divinam usque ad hæc singularia procedere, sed quibusdam mediantibus causis. Posuit enim Plato, ut Gregorius Nissenus dicit (De philos., l. VIII, c. 3), triplicem providentiam, quarum prima est summi Dei, quæ primo et principaliter provideat propriis, id est omnibus spiritualibus et intellectualibus, consequenter vero toti mundo quantum ad genera et species et universales causas, quæ sunt corpora cœlestia. Secunda vero ea qua providetur singularibus animalium et plantarum et aliorum generabilium et corruptibilium quantum ad eorum generationem et alias mutationes; quam quidem providentiam Plato attribuit diis qui cœlum circumeunt, Aristoteles vero (De gener. et corrupt., II, text. comm. 58) horum qualitatem attribuit obliquo circulo. Tertiam vero providentiam ponit rerum quæ ad humanam vitam pertinent: quam quidem attribuit quibusdam dæmonibus circa terram existentibus, qui sunt secundum ipsum humanarum actionum custodes. Sed tamen secundum Platonem, secunda et tertia providentia a prima dependent: nam Deus summus secundos et tertios statuit provisores.

Hæc autem positio catholicæ fidei consonat quantum ad hoc quod omnium providentiam reducit in Deum sicut in primum auctorem. Videtur autem sententiæ fidei repugnare quantum ad hoc, quod non omnia particularia divinæ providentiæ immediate dicit esse subjecta; quod ex præmissis ostendi potest. Habet enim Deus immediatam singularium cognitionem, non quasi ea in suis causis cognoscens tantum, sed etiam in seipsis, sicut in primo hujus operis ostensum est. Inconveniens autem videtur quod singularia cognoscens, eorum ordinem non velit, in quo bonum præcipuum rerum constat, cum voluntas sua sit totius bonitatis principium. Oportet ergo, quod sicut immediate singularia cognoscit, ita etiam immediate eorum ordinem statuat.

Amplius, ordo qui per providentiam in rebus gubernatis statuitur ex ordine illo provenit quem provisor in sua mente disposuit, sicut et forma artis quæ fit in materia, ab ea procedit quæ est in mente artificis. Oportet autem ubi sunt multi provisores, unus sub alio, quod ordinem contentum superior inferiori tradat, sicut ars inferior accipit principia a superiori. Si igitur secundi et tertii provisores ponuntur esse sub primo provisore, qui est Deus summus, oportet quod ordinem statuendum in rebus a summo Deo accipiant. Non est autem possibile quod iste ordo sit in eis perfectior quam in summo Deo. Quinimo omnes perfectiones per modum descensus ab eo in alia proveniunt, ut ex superiobus (cap. 69) patet. Oportet autem, quod ordo rerum sit in secundis provisoribus non solum in universali, sed etiam quantum ad singularia; alias non possent sua providentia in singularibus ordinem statuere: multo igitur magis ordo singularium est in divinæ providentiæ dispositione.

Adhuc, in his quæ humana providentia reguntur, invenitur quod aliquis superior provisor circa quædam magna universalia per seipsum excogitat, qualiter sint ordinanda; minorum vero ordinem ipse non excogitat, sed aliis inferioribus excogitandum relinquit; et hoc quidem contingit propter ejus defectum, in quantum vel singularium minorum conditiones ignorat, vel non sufficit ad omnium ordinem excogitandum, propter laborem et temporis prolixitatem quæ requireretur. Hujusmodi autem defectus longe sunt a Deo: nam ipse omnia singularia cognoscit, nec in intelligendo ea laborat, aut tempus requirit, cum intelligendo seipsum omnia alia cognoscat, sicut supra (lib. II, cap. 47) ostensum est.

Ipse igitur omnium singularium ordinem excogitat: ejus igitur providentia est omnium singularium immediate.

Item, in rebus humanis inferiores provisores per suam industriam ordinem excogitant in his quorum gubernatio eis a præsidente committitur: quam quidem industriam a præsidente homine non habent, sed usum ipsius. Si vero a superiore eam haberent, jam ordinatio per superiorem fieret : ipsi autem essent illius ordinationis non provisores, sed executores. Constat autem per supradicta (lib. I, cap. 44, et lib. III, cap. 67) quod omnis sapientia et intellectus a summo Deo in omnibus intellectibus causatur ; nec intellectus aliquis potest aliquid intelligere nisi virtute divina; sicut nec aliquod agens operatur nisi in quantum agit virtute ipsius. Est igitur ipse Deus immediate sua providentia omnia dispensans; quicumque vero sub ipso provisores dicuntur, sunt providentiæ ipsius executores.

Præterea, superior providentia dat regulas providentiæ inferiori, sicut politicus dat regulas et leges duci exercitus, qui dat leges et regulas centurionibus et tribunis. Si igitur sub prima providentia Dei summi sunt aliæ providentiæ, oportet quod Deus illis secundis vel tertiis provisoribus det regulas sui regiminis. Aut ergo dat eis regulas et leges universales, aut particulares. Si autem dat eis universales regulas regiminis, cum universales regulæ non possint semper ad particularia applicari, maxime in rebus mobilibus, quæ non semper eodem modo se habent, oporteret quod illi provisores secundi vel tertii quandoque præter regulas sibi datas ordinarent de rebus suæ provisioni subjectis. Haberent ergo judicium super regulas acceptas, quando secundum eas oporteret agere, et quando eas prætermittere oporteret. Quod esse non potest, quia hoc judicium ad superiorem pertinet. Nam ejus est interpretari leges et dispensare in eis, cujus est eas condere. Hoc igitur judicium de regulis universalibus datis oportet quod fiat per supremum provisorem. Quod quidem esse non posset, si se ordinationi horum singularium immediate non immisceret. Oportet igitur secundum hoc quod sit horum immediatus provisor. Si vero secundi et tertii provisores a summo provisore particulares regulas et leges accipiunt, manifeste apparet, quod horum singularium ordinatio fit immediate per divinam providentiam.

Amplius, semper provisor superior habet judicium de his quæ ab inferioribus provisoribus ordinantur, utrum sint bene ordinata, necne. Si igitur secundi provisores vel tertii sint sub Deo primo provisore, oportet quod Deus judicium habeat de his quæ ab eis ordinantur : quod quidem esse non potest, si horum singularium ordinem non considerat. Habet ergo ipse per seipsum curam de his singularibus.

Adhuc, si Deus per seipsum immediate inferiora singularia non curat, hoc non est nisi vel quia ea despicit, vel ne ejus dignitas inquinetur, ut quidam dicunt (Averrh., Metaph., XII, text. comm. 37 et 51). Hoc autem irrationabile est; nam dignius est provide aliquorum ordinationem excogitare, quam in eis operari. Si igitur Deus in omnibus operatur, sicut supra (cap. 67) ostensum est, nec in hoc aliquid ejus dignitati derogatur, quinimo pertinet ad ejus universalem et summam virtutem, nullo modo despiciendum est ei, vel ejus dignitatem commaculat, si circa hæc singularia immediate providentiam habeat.

Item, omnis sapiens qui provide sua virtute utitur, in agendo moderatur suæ virtutis usum, ordinans ad quid et quantum proveniat; alias virtus in agendo sapientiam non sequeretur. Constat autem ex præmissis quod divina virtus in operando usque ad infima rerum pervenit; igitur divina sapientia est ordinativa qui, et quot, et qualiter ex ejus virtute progrediantur effectus, etiam in infimis rebus. Est igitur ipse immediate sua providentia omnium rerum ordinem excogitans.

Hinc est quod dicitur, Rom., XIII, 1 : *Quæ autem sunt, a Deo ordinata sunt.* Et Judith, IX, 14 : *Tu fecisti priora, et illa post illa cogitasti, et hoc factum est quod ipse voluisti.* (I part., q. XXII, art. 3.)

CAPUT LXXVII.

QUOD EXECUTIO DIVINÆ PROVIDENTIÆ FIT MEDIANTIBUS CAUSIS SECUNDIS.

Attendendum est autem, quod ad divinam providentiam duo requiruntur, ordinatio et ordinis executio. Quorum primum fit per virtutem cognoscitivam; unde qui perfectioris cognitionis sunt ordinatores aliorum dicuntur. Sapientis enim est ordinare. Secundum vero fit per virtutem operativam. E contrario autem se habet in his duobus. Nam tanto perfectior est ordinatio, quanto magis descendit ad minima. Minimorum autem executio condecet inferiorem virtutem effectui proportionatam. In Deo autem, quantum ad utrumque, summa perfectio invenitur. Est enim in eo perfectissima sapientia ad ordinandum et virtus perfectissima ad operandum. Oportet ergo quod ipse omnium ordines per sapientiam suam disponat, etiam minimorum, exsequatur vero minima sive infima per alias inferiores virtutes, per quas ipse operatur, sicut virtus universalis et altior per inferiorem et particularem virtutem. Conveniens est igitur, quod sint inferiores virtutes agentes, divinæ providentiæ executrices.

Item, ostensum est supra (cap. 56) quod divina operatio non excludit operationes causarum secundarum : ea vero quæ ex operationibus causarum secundarum proveniunt divinæ providentiæ subjacent, cum Deus omnia singularia ordinet per seipsum, ut supra (cap. 76) ostensum est. Sunt igitur secundæ causæ divinæ providentiæ executrices.

Adhuc, quanto virtus alicujus agentis est fortior, tanto in magis remota suam operationem extendit; sicut ignis quanto est violentior, tanto magis remota calefacit. Hoc autem non contingit in agente quod non agit per medium, quia quodlibet in quod agit est sibi proximum. Cum igitur virtus divinæ providentiæ sit maxima, per aliqua media ad ultima suam operationem perducere debet.

Amplius, ad dignitatem regentis pertinet ut habeat multos ministros et diversos sui regiminis executores; quia tanto altius et majus ostenditur suum dominium, quanto plures in diversis gradibus ei subduntur : nulla autem dignitas alicujus regentis est comparabilis dignitati divini regiminis; conveniens igitur est, quod per diversos gradus agentium fiat divinæ providentiæ executio.

Præterea, convenientia ordinis perfectionem providentiæ demonstrat, cum ordo sit proprius providentiæ effectus. Ad convenientiam autem ordinis pertinet, ut nihil inordinatum relinquatur; perfectio igitur divinæ providentiæ requirit, ut excessum aliquarum rerum super alias ad ordinem convenientem reducat; hoc autem fit cum ex abundantia aliquarum magis habentium provenit aliquod bonum minus habentibus. Cum igitur perfectio universi requirat quod quædam aliis abundantius divinam bonitatem participent, ut supra (lib. II, cap. 45) ostensum est, exigit divinæ providentiæ perfectio, ut per ea quæ plenius divinam bonitatem participant executio divini regiminis compleatur.

Adhuc, nobilior est ordo causarum quam effectuum, sicut et causa potior est effectu. Magis igitur in eo perfectio providentiæ divinæ demonstratur. Si autem non essent aliquæ causæ mediæ exequentes divinam providentiam, non esset in rebus ordo causarum, sed effectuum tantum. Exigit igitur divinæ providentiæ perfectio, quod sint causæ mediæ exequentes ipsam.

Hinc est quod Ps. CII, 21, dicitur : *Benedicite Domino omnes virtutes ejus, ministri ejus qui facitis voluntatem ejus.* Et alibi, CXLVIII, 8 : *Ignis, grando, nix, spiritus procellarum, quæ faciunt verbum ejus.*

CAPUT LXXVIII.

QUOD MEDIANTIBUS CREATURIS INTELLECTUALIBUS ALIÆ CREATURÆ REGUNTUR A DEO.

Quia vero ad divinam providentiam pertinet ut ordo servetur in rebus, congruus autem ordo est ut a supremis ad infima proportionaliter descendatur, oportet quod divina providentia secundum quamdam proportionem usque ad res ultimas perveniat. Hæc autem proportio est ut, sicut supremæ creaturæ sunt sub Deo et gubernantur ab ipso, ita inferiores creaturæ sint sub superioribus et regantur ab ipsis. Inter omnes autem creaturas sunt supremæ intellectuales, sicut ex superioribus (cap. 49) patet. Exigit igitur divinæ providentiæ ratio ut cæteræ creaturæ per creaturas rationales regantur.

Amplius, quæcumque creatura exequitur divinæ providentiæ ordinem hoc habet in quantum participat aliquid de virtute sibi providentis, sicut et instrumentum non movet nisi in quantum per motum participat aliquid de virtute principalis agentis. Quæ igitur amplius de virtute divinæ providentiæ participant sunt executiva divinæ providentiæ in illa quæ minus participant. Creaturæ autem intellectuales plus aliis de ipsa participant. Nam, cum ad providentiam requiratur dispositio ordinis, quæ fit per cognoscitivam virtutem, et executio quæ fit per operativam, creaturæ rationales utramque virtutem participant, reliquæ vero creaturæ virtutem operativam tantum. Per creaturas igitur rationales omnes aliæ creaturæ sub divina providentia reguntur.

Adhuc, cuicumque datur a Deo aliqua virtus, datur ei in ordine ad effectum ipsius virtutis. Sic enim optime omnia disponuntur, dum unumquodque ordinatur ad omnia bona quæ ex ipso nata sunt provenire. Virtus autem intellectiva de se est ordinativa et regitiva; unde videmus quod, quando conjunguntur in eodem, virtus operativa sequitur regimen intellectivæ virtutis, sicut in homine videmus quod ad imperium voluntatis movetur membrum. Idque etiam apparet si in diversis existant, nam illi homines qui excedunt in virtute operativa, oportet quod dirigantur ab illis qui in virtute intellectiva excedunt. Exigit igitur divinæ providentiæ ratio quod creaturæ aliæ per intellectuales creaturas regantur.

Item, virtutes particulares natæ sunt moveri a virtutibus universalibus, ut patet tam in arte quam in natura. Constat autem quod virtus intellectiva est universalior omni alia virtute operativa. Nam virtus intellectiva continet formas universales. Omnis autem virtus operativa tantum est ex aliqua forma propria operantis : oportet igitur quod per virtutes intellectuales moveantur et regantur omnes aliæ creaturæ.

Præterea, in omnibus potentiis ordinatis, una est directiva alterius, quæ magis rationem cognoscit. Unde videmus in artibus, quod ars illa ad quam pertinet finis ex quo sumitur ratio totius artificii, dirigit illam et imperat ei quæ artificium operatur : sicut ars gubernatoria navifactivæ, et illa quæ formam inducit imperat ei quæ materiam disponit. Instrumenta vero quæ non cognoscunt aliquam rationem reguntur tantum. Cum igitur solæ intellectuales creaturæ rationes ordinis creaturarum cognoscere possint, earum erit regere et gubernare omnes alias creaturas.

Adhuc, quod est per se est causa ejus quod est per aliud : solæ autem creaturæ intellectuales operantur per seipsas, utpote suarum operationum per liberum voluntatis arbitrium dominæ existentes : aliæ vero creaturæ ex necessitate naturæ operantur, tanquam ab alio motæ. Crea-

turæ igitur intellectuales per suam operationem sunt motivæ et regitivæ aliarum creaturarum.

CAPUT LXXIX.

QUOD SUBSTANTIÆ INTELLECTUALES INFERIORES REGUNTUR PER SUPERIORES.

Cum autem inter creaturas intellectuales quædam sint aliis altiores, ut ex superioribus (lib. II, cap. 91-95) patet, oportet quod et inferiores intellectualium naturarum per superiores gubernentur.

Adhuc, virtutes magis universales sunt motivæ virtutum particularium, sicut dictum est (cap. 78). Superiores autem inter intellectuales naturas habent formas magis universales, ut supra (lib. II, cap. 98) ostensum est. Sunt igitur regitivæ inferiorum intellectualium naturarum.

Item, potentia intellectiva quæ est propinquior principio semper invenitur regitiva intellectualis virtutis quæ magis a principio distat. Quod quidem apparet tam in scientiis speculativis, quam in activis. Scientia enim speculativa quæ accipit ab alia principia ex quibus deliberat dicitur esse illi subalternata, et scientia activa quæ est propinquior fini, qui est principium in operativis, est architectonica respectu magis distantis. Cum ergo inter intellectuales substantias quædam sint primo principio, scilicet Deo, propinquiores, ut in primo (cap. 48 et 78) ostensum est, ipsæ erunt aliarum regitivæ.

Adhuc, superiores intellectuales substantiæ perfectius divinæ sapientiæ influentiam in seipsis recipiunt, cum unumquodque recipiat aliquid secundum modum suum. Per sapientiam autem divinam omnia gubernantur, et sic oportet quod ea quæ magis divinam sapientiam participant sint gubernativa eorum quæ minus participant. Substantiæ igitur intellectuales inferiores gubernantur per superiores.

Dicuntur ergo superiores spiritus et angeli in quantum inferiores spiritus dirigunt, quasi eis annuntiando. Nam angeli quasi nuntii dicuntur et ministri, in quantum per suam operationem exequuntur etiam in corporalibus divinæ providentiæ ordinem; nam minister est quasi instrumentum animatum, secundum Philosophum (Ethic., VIII, c. 7. et Polit., I, c. 1). Et hoc est quod dicitur in Ps. CIII, 4: *Qui facit angelos suos spiritus, ministros suos flammam ignis.*

CAPUT LXXX.

DE ORDINATIONE ANGELORUM AD INVICEM.

Cum autem corporalia per spiritualia regantur, ut ostensum est, corporalium autem est quidam ordo, oportet quod superiora corpora per superiores intellectuales substantias regantur: inferiora vero per inferiores.

Quia vero quanto aliqua substantia est superior, tanto virtus ejus est universalior, virtus vero intellectualis substantiæ est universalior virtute corporis, superiores quidem inter intellectuales substantias habent virtutes non explicabiles per aliquam virtutem corpoream, et ideo non sunt corporibus unitæ; inferiores vero habent virtutes particulatas explicabiles per aliqua corporalia instrumenta, et ideo oportet quod corporibus uniantur.

Sicut autem superiores inter substantias intellectuales sunt universalioris virtutis, ita etiam et perfectius divinam dispositionem ab ipso recipiunt in hoc quod, usque ad singularia, ordinis rationem cognoscunt per

hoc quod a Deo accipiunt. Hæc autem divinæ ordinationis manifestatio, divinitus facta, usque ad ultimas intellectualium substantiarum pertingit, sicut dicitur, Job, xxv, 3 : *Numquid est numerus militum ejus; et super quem non splendet lumen ejus ?* Sed inferiores intellectus non ea perfectione ipsam recipiunt, quod per eam singula quæ ad ordinem providentiæ spectant ab ipsis exequenda cognoscere possint, sed solum in quadam communitate ; quantoque sunt inferiores, tanto per primam illuminationem divinitus acceptam minus in speciali divini ordinis cognitionem accipiunt ; in tantum quod intellectus humanus, qui est infimus secundum naturalem cognitionem, solum quorumdam universalissimorum notitiam habet. Sic igitur substantiæ intellectuales superiores perfectionem cognitionis prædicti ordinis immediate consequuntur a Deo ; quam quidem perfectionem oportet quod aliæ inferiores per eas consequantur, sicut supra diximus, quod universalis discipuli cognitio per cognitionem magistri, qui in speciali cognoscit, perducitur ad perfectum. Hinc est quod Dionysius de supremis intellectualibus substantiis, quas primæ hierarchiæ, id est sacri principatus, nominat, in septimo cap. *Cœlest. hierarchiæ* dicit quod non per alias substantias sanctificatæ, sed ab ipsa divinitate in ipsa immediate extenduntur, etiam ad immaterialem et invisibilem pulchritudinem, quantum fas est, in contemplationem adducuntur, et ad divinorum operum scibiles rationes ; et per has dicit suppositas cœlestium essentiarum dispositiones erudiri.

Sic ergo altiores intellectus in altiori principio cognitionis perfectionem suscipiunt. In qualibet autem dispositione providentiæ ipsa ordinatio effectuum ex forma agentis derivatur. Oportet enim effectus a causa secundum aliquam similitudinem procedere.

Quod autem agens suæ formæ similitudinem effectibus communicet, est propter aliquem finem. Primum ergo principium in dispositione providentiæ est finis. Secundum, forma agentis. Tertium, ipsa dispositio ordinis effectuum. Supremum igitur in ordine intellectus est quod in fine ordinis ratio attendatur ; secundum autem, quod in forma ; tertium vero, quod ipsa ordinis dispositio in seipsa, non in aliquo altiori principio cognoscatur. Unde et ars quæ considerat finem est architectonica respectu ejus quæ considerat formam, sicut gubernatoria respectu navifactivæ ; ea vero quæ considerat formam, respectu ejus quæ considerat solum ordines motuum qui ordinantur ad formam, sicut navifactiva respectu manus artificum.

Sic ergo inter illos intellectus qui immediate in ipso Deo perfectam cognitionem ordinis providentiæ divinæ percipiunt est quidam ordo, quo supremi et primi ordinis providentiæ rationem participant in ipso ultimo fine, qui est divina bonitas. Quidam tamen eorum aliis clarius, et isti dicuntur *Seraphim*, quasi ardentes vel incendentes, quia per incendium designari solet intensio amoris vel desiderii, qui sunt de fine. Unde Dionysius dicit, in septimo cap. *Cœlestis hierarchiæ,* quod ex hoc eorum nomine designatur et immobilitas eorum circa divina, fervens et flexibilis, et reductio inferiorum in Deum sicut in finem.

Secundi autem rationem ordinis providentiæ in ipsa forma divina perfecte cognoscunt, et hi dicuntur *Cherubim*, quod interpretatur scientiæ plenitudo. Scientia enim per formam scibilis perficitur. Unde dicit Dionysius quod talis nominatio significat quod sunt contemplativi in prima operatrice virtute divinæ pulchritudinis.

Tertii vero ipsam dispositionem divinorum judiciorum in seipsa considerant, et hi dicuntur *Throni*. Nam per thronum potestas judiciaria designatur, secundum illud Psal. IX, 5 : *Sedisti super thronum et judicas justitiam*. Unde dicit Dionysius quod per hanc nominationem designatur quod sunt deiferi, et ad omnes divinas susceptiones familiariter apti.

Non autem sic præmissa intelligenda sunt, quasi aliud sit divina bonitas, aliud ejus essentia, et aliud ejus scientia rerum dispositionem

continens, sed quia secundum hoc alia et alia est ejus consideratio.

Item, inter ipsos inferiores spiritus, qui divini ordinis per eos exequendi perfectam cognitionem per superiores spiritus consequuntur, oportet ordinem esse. Nam qui inter eos sunt altioris virtutis, etiam sunt universalioris in cognoscendo ; unde cognitionem ordinis providentiæ in principiis et causis magis universalibus adipiscuntur, inferiores vero in causis magis particularibus. Altioris enim intellectus esset homo qui ordinem omnium naturalium considerare posset in corporibus cœlestibus, quam qui indiget ad perfectam cognitionem ad inferiora corpora prospicere.

Illi igitur qui in causis universalibus, quæ sunt mediæ inter Deum, qui est universalissima causa, et causas particulares, possunt ordinem providentiæ perfecte cognoscere, medii sunt inter illos qui in ipso Deo rationem perfecti ordinis considerare sufficiunt, et eos qui in causis particularibus necesse habent considerare. Et hi a Dionysio ponuntur in media hierarchia, quæ sicut a suprema dirigitur, ita dirigit infimam, ut dicit in septimo *Cœlest. hierarch.*

Inter has etiam intellectuales substantias oportet quod ordo quidam existat. Nam ipsa universalis providentiæ dispositio distribuitur quidem : primo in multos executores; quod quidem fit per ordinem *Dominationum.* Dominorum enim est præcipere quid alii exequantur. Unde Dionysius dicit, octavo cap. *Cœlest. hierarch.*, quod nomen dominationis designat aliquam anagogen suppositam omni servituti et omni subjectioni superiorem.

Secundo autem ab operante et exequente distribuitur et multiplicatur ad varios effectus, quod quidem fit per ordinem *Virtutum*, quarum nomen, ut Dionysius ibidem dicit, significat quamdam fortem virilitatem in omnes deiformes operationes, non relinquentem suimet imbecillitate aliquem deiformem motum. Et sic patet quod principium universalis operationis ad hunc ordinem pertinet, unde videtur, quod ad hunc ordinem pertineat motus cœlestium corporum, ex quibus sicut a quibusdam universalibus causis consequuntur particulares effectus in natura, et ideo virtutes cœlorum vocantur, Luc., XXI, 26, ubi dicitur : *Virtutes cœlorum movebuntur.* Ad eos etiam spiritus pertinere videtur executio divinorum operum quæ præter naturæ ordinem fiunt, et ideo ista sunt sublimissima in divinis ministeriis; propter quod Gregorius dicit (homil. 34 sup. Evang.) quod Virtutes dicuntur illi spiritus, per quos signa frequentius fiunt; et, si quid aliud universale et primum est in ministeriis divinis exequendis, conveniens est ad hunc ordinem pertinere.

Tertio vero universalis providentiæ ordo, jam in effectibus institutus, inconfusus custoditur, dum cohibentur ea quæ possent hunc ordinem perturbare : quod quidem pertinet ad ordinem *Potestatum.* Unde Dionysius ibidem dicit quod nomen Potestatum importat quamdam bene ordinatam et inconfusam circa divinas susceptiones ordinationem. Et ideo Gregorius dicit quod ad hunc ordinem pertinet contrarias potestates arcere.

Infimi autem inter superiores intellectuales substantias sunt qui ordinem divinæ providentiæ in particularibus causis cognoscibilem divinitus accipiunt, et hi immediate rebus humanis præponuntur. Unde de eis Dionysius dicit quod ista tertia dispositio spirituum humanis hierarchiis per consequentia præcipit. Per res autem humanas intelligendæ sunt omnes inferiores naturæ et causæ particulares quæ ad hominem ordinantur et in usum hominis cedunt, sicut patet ex præmissis.

Inter has etiam quidam ordo existit. Nam in rebus humanis est aliquod bonum commune, quod quidem est bonum civitatis vel gentis, quod videtur ad *Principatuum* ordinem pertinere. Unde et Dionysius in eodem capitulo dicit, quod nomen Principatuum designat quoddam dominium cum ordine sacro. Propter quod et Danielis, X, 20, 21, fit mensio de Michaele

principe Judæorum et principe Persarum et Græcorum ; et sic dispositio regnorum et mutatio dominationis a gente in gentem ad ministerium hujus ordinis pertinere oportet. Instructio etiam eorum qui inter homines existunt principes, de his quæ ad administrationem sui regiminis pertinent, ad hunc ordinem spectare videntur.

Est etiam aliquod humanum bonum quod non in communitate consistit, sed ad aliquem pertinet secundum seipsum : non tamen uni soli utile, sed multis, sicut quæ sunt ab omnibus et singulis credenda et observanda, sicut ea quæ sunt fidei et cultus divinus, et alia hujusmodi. Et hoc ad *Archangelos* pertinet, de quibus Gregorius dicit, quod summa nuntiant, sicut Gabrielem archangelum nominamus, qui unigeniti Verbi incarnationem nuntiavit, ab omnibus credendam.

Quoddam vero humanum bonum est ad unumquodque singulariter pertinens, et hoc ad ordinem pertinet *Angelorum* de quibus Gregorius dicit quod infima nuntiant. Unde et hominum custodes esse dicuntur, secundum illud Ps. xc, 11 : *Angelis suis Deus mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis.* Unde et Dionysius dicit, quod Archangeli medii sunt inter Principatus et Angelos, habentes aliquod commune cum utrisque. Cum Principatibus quidem in quantum inferioribus angelis ducatum præstant. Nec immerito, quia quæ sunt propria in humanis secundum ea quæ sunt communia dispensari oportet. Cum archangelis vero, quia annuntiant angelis, et per angelos nobis, quorum est manifestare hominibus quæ ad eos pertinent secundum uniuscujusque analogiam ; propter quod et commune nomen ultimus ordo quasi speciale sibi assumit, quia scilicet officium habet nobis immediate nuntiandi ; et propter hoc Archangeli nomen compositum habent ex utroque. Dicuntur enim Archangeli, quasi principes Angeli.

Assignat autem et Gregorius aliter cœlestium spirituum ordinationem. Nam Principatus intermedios spiritus connumerat post Dominationes immediate, Virtutes vero inter infimos, ante Archangelos. Sed diligenter inspicientibus utraque ordinatio in modico differt ; nam secundum Gregorium Principatus dicuntur non qui gentibus præponuntur, sed qui etiam ipsis bonis spiritibus principantur, quasi prius existentes in ministeriorum divinorum executione. Dicit enim quod principari est inter alios priorem existere. Hoc autem secundum assignationem ante dictam diximus ad Virtutum ordinem pertinere : Virtutes autem, secundum Gregorium, sunt quæ ad quasdam particulares operationes ordinantur, cum aliquo speciali casu præter communem ordinem oportet aliquid miraculose fieri ; secundum quam rationem satis convenienter cum infimis ordinantur.

Utraque autem ordinatio ex verbis Apostoli auctoritatem habere potest. Dicit enim, Eph., I, 20, 21 : *Constituens illum,* scilicet Christum, *ad dexteram suam in cœlestibus supra omnem Principatum et Potestatem, Virtutem et Dominationem.* In quo patet quod ascendendo, supra Principatus Potestates posuit, et supra has, Virtutes, supra quas Dominationes collocavit. Quem ordinem Dionysius observavit. Ad Coloss. autem, I, 16, loquens de Christo dicit : *Sive Throni, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates, omnia per ipsum et in ipso creata sunt.* In quod patet quod a Thronis incipiens, descendendo, sub eis Dominationes, sub quibus Principatus, et sub his Potestates posuit. Quem ordinem Gregorius observavit. De Seraphim autem fit mentio Isaiæ, VI, de Cherubim Ezechiæ, I, de Archangelis in Canonica Judæ : *Cum Michael Archangelus cum diabolo disputans*, etc., de Angelis autem in Ps., ut dictum est.

Est autem omnibus ordinatis virtutibus hoc commune, quia in vi superioris virtutis omnes inferiores agunt ; unde id quod diximus ad Seraphim ordinem pertinere, omnes inferiores ex virtute ipsius exequuntur. Et similiter etiam in aliis ordinibus est considerandum.

CAPUT LXXXI.

DE ORDINATIONE HOMINUM AD INVICEM, ET AD ALIA.

Inter alias vero intellectuales substantias, humanæ animæ infimum gradum habent, quia, sicut supra (cap. 80) dictum est, in prima sui institutione cognitionem ordinis providentiæ divinæ in sola quadam universali cognitione suscipiunt ; ad perfectam vero ordinis sigularium cognitionem oportet quod ex ipsis rebus in quibus ordo divinæ providentiæ jam particulariter institutus est, perducantur. Unde oportuit quod haberent organa corporea, per quæ a rebus corporalibus cognitionem haurirent, ex quibus tamen propter debilitatem intellectualis luminis, perfectam notitiam eorum quæ ad hominem spectant, adipisci non valent, nisi per superiores spiritus adjuventur, hoc exigente divina dispositione, ut inferiores per superiores spiritus perfectionem acquirant, ut supra(cap.79) ostensum est.

Quia tamen aliquid homo de lumine intellectuali participat, ei secundum providentiæ ordinem subduntur animalia bruta, quæ intellectu nullo modo participant. Unde dicitur, Gen., I, 26 : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, scilicet secundum quod intellectum habet, *et præsit piscibus maris et volatilibus cœli, et bestiis terræ.*

Animalia vero bruta, etsi intellectu careant, quia tamen cognitionem aliquam habent, plantis et aliis quæ cognitione carent, secundum divinæ providentiæ ordinem præferuntur. Unde dicitur, Gen., I, 29, 30 : *Ecce dedi vobis omnem herbam afferentem semen super terram, et universa ligna quæ habent in semetipsis sementem generis sui, ut sint vobis in escam et cunctis animantibus terræ.*

Inter ea vero quæ penitus cognitione carent, unum subjacet alteri secundum quod est unum altero potentius in agendo. Non enim participat aliquid de dispositione providentiæ, sed solum de executione.

Quia vero homo habet intellectum et sensum et corporalem virtutem, hæc in ipso ad invicem ordinantur secundum divinæ providentiæ dispositionem ad similitudinem ordinis qui in universo invenitur. Nam virtus corporea subditur sensitivæ et intellectivæ virtuti, velut exequens earum imperium. Ipsa vero sensitiva potentia intellectivæ subditur, et sub ejus imperio continetur.

Ex eadem autem ratione, et inter ipsos homines ordo invenitur. Nam illi qui intellectu præeminent naturaliter dominantur : illi vero qui sunt intellectu deficientes, corpore vero robusti, a natura videntur instituti ad serviendum, sicut Aristoteles dicit in sua *Politica*, cui etiam concordat sententia Salomonis qui dicit, Prov., XI, 29 : *Qui stultus est serviet sapienti*, et Exod., XVIII, 21, 22, dicitur : *Provide de omni plebe vivos sapientes et timentes Deum qui indicent populum omni tempore.*

Sicut autem in operibus unius hominis ex hoc inordinatio provenit quod intellectus sensualem virtutem sequitur, sensualis vero virtus propter corporis indispositionem trahitur ad corporis motum, ut in claudicantibus apparet; ita et in regimine humano inordinatio provenit ex co quod non propter intellectus præeminentiam aliquis præest, sed vel robore corporali dominium sibi usurpat, vel propter sensualem affectionem aliquis ad regendum præficitur. Quam quidem inordinationem nec Salomon tacet, qui dicit, Eccles., X, 5, 6 : *Est et malum quod vidi sub sole, quasi per errorem egrediens a facie principis, positum stultum in dignitate sublimi.*

Hujusmodi autem inordinatio divinam providentiam non excludit. Provenit enim, permissione divina, ex defectu inferiorum agentium, sicut et de aliis malis dictum est.

Sed neque per hujusmodi inordinationem totaliter naturalis ordo pervertitur. Nam stultorum dominium infirmum est, nisi sapientium consilio roboretur. Unde dicitur, Prov., XX, 18 : *Cogitationes consiliis roborabuntur, et gubernaculis tractanda sunt bella.* Et XXIV, 5, 6 : *Vir sapiens fortis est, et vir doctus validus et robustus, quia cum dispositione initur bellum, et erit salus ubi multa consilia.* Et quia consilians regit eum qui consilium accipit, et quodammodo ei dominatur, dicitur, Prov., XVII, 2, quod *servus sapiens dominabitur filiis stultis.*

Patet ergo quod divina providentia ordinem omnibus rebus imponit, ut sic verum sit quod dicit Apostolus, Rom., XIII, 1 : *Quæ autem sunt, a Deo ordinata sunt.*

CAPUT LXXXII.

QUOD INFERIORA CORPORA REGUNTUR A DEO PER CORPORA CŒLESTIA.

Sicut autem in substantiis intellectualibus est superius et inferius, ita in substantiis corporalibus. Substantiæ autem intellectuales reguntur a superioribus, ut dispositio divinæ providentiæ proportionaliter descendat usque ad infima, sicut jam dictum est (cap. 77 et seq.) Ergo pari ratione inferiora corpora per superiora disponuntur.

Amplius, quanto aliquod corpus est superius loco, tanto invenitur esse formalius ; et propter hoc rationabiliter locus superior est locus inferioris. Nam formæ est continere, sicut loci. Aqua enim est formalior terra, aer aqua, et ignis aere ; sed corpora cœlestia sunt omnibus loca superiora. Ipsa igitur sunt magis formalia omnibus aliis : ergo magis activa. Agunt ergo in inferiora corpora, et sic per ea inferiora disponuntur.

Item, quod est in sua natura perfectum absque contrarietate est universalioris virtutis, quam illud quod in sua natura non perficitur nisi in contrarietate. Contrarietas enim est ex differentiis determinantibus et contrahentibus genus : unde in acceptione intellectus, quia est universalis, species contrariorum non sunt contrariæ, cum sint simul. Corpora autem cœlestia sunt in suis naturis absque omni contrarietate perfecta. Non enim sunt levia, neque gravia, neque calida, neque frigida : corpora vero inferiora non perficiuntur in suis naturis nisi cum aliqua contrarietate, et hoc etiam motus eorum demonstrat. Nam motui circulari corporum cœlestium non est aliquid contrarium : unde nec in eis violentia esse potest ; motus autem inferiorum corporum contrarii sunt, scilicet motus deorsum motui sursum. Corpora ergo cœlestia sunt universalioris virtutis quam corpora inferiora. Universales autem virtutes sunt motivæ particularium, sicut ex dictis (cap. 78) patet. Corpora igitur cœlestia movent et disponunt corpora inferiora.

Adhuc, ostensum est supra (cap. 78) quod per substantias intellectuales omnia alia reguntur. Corpora autem cœlestia sunt similiora substantiis intellectualibus quam alia corpora, in quantum sunt incorruptibilia : sunt etiam eis propinquiora, in quantum ab eis immediate moventur, sicut ostensum est (lib. II, cap. 70, et lib. III, cap. 80). Per ipsa igitur reguntur inferiora corpora.

Præterea, oportet primum principium motus esse aliquid immobile. Quæ ergo magis accedunt ad immobilitatem debent esse aliorum motiva ; corpora autem cœlestia magis accedunt ad immobilitatem primi principii quam inferiora, quia non moventur nisi una specie motus, scilicet motu locali. Alia vero corpora moventur omnibus speciebus motus. Corpora igitur cœlestia sunt motiva et regitiva omnium inferiorum corporum.

Amplius, primum in quolibet genere est causa eorum quæ sunt post. Inter omnes autem alios motus primus est motus cœli. Primo quidem,

quia motus localis est primus inter omnes motus et tempore, quia solus potest esse perpetuus, ut probatur in octavo *Phys.* (text. com. 54 et seq.), et naturaliter, quia sine ipso non potest esse aliquis aliorum motuum : non enim augmentatur aliquid nisi præexistente alteratione, per quam quod prius erat dissimile, convertatur et fiat simile. Neque alteratio potest esse nisi præexistente loci mutatione, quia ad hoc quod fiat alteratio oportet quod alterans magis sit propinquum altero nunc quam prius. Est etiam perfectione prior, quia motus localis non variat rem secundum aliquid ei inhærens, sed solum secundum aliquid extrinsecum, et propter hoc est rei jam perfectæ. Secundo, quia etiam inter motus locales est motus circularis prior et tempore, quia solus ipse potest esse perpetuus, ut probatur in octavo *Phys.* (text. comm. 64), et naturaliter, quia est magis simplex et unus, cum non distinguatur in principium, medium, et finem, sed totus sit quasi medium ; et etiam perfectione, quia reflectitur ad principium. Tertio, quia solus motus cœli semper invenitur regularis et uniformis. In motibus enim naturalibus gravium et levium fit additio velocitatis in fine : in violentis autem additio tarditatis. Oportet ergo quod motus cœli sit causa omnium aliorum motuum.

Adhuc, sicut se habet immobile simpliciter ad motum simpliciter, ita se habet immobile secundum hunc motum ad motum talem ; id autem quod est immobile simpliciter est principium omnis motus, ut supra (lib. I, cap. 13) probatum est. Quod ergo est immobile secundum alterationem, est principium omnis alterationis : corpora autem cœlestia sola inter corporalia sunt inalterabilia, quod demonstrat dispositio eorum quæ semper eadem invenitur. Est ergo corpus cœleste causa omnis alterationis in his quæ alterantur. Alteratio autem in his inferioribus est principium omnis motus ; nam per alterationem pervenitur ad augmentum et generationem ; generans autem est motor per se in motu locali gravium et levium ; oportet ergo quod cœlum sit causa omnis motus in istis inferioribus corporibus. Sic ergo patet quod corpora inferiora per superiora reguntur.

CAPUT LXXXIII.

EPILOGUS PRÆDICTORUM.

Ex omnibus autem quæ ostensa sunt colligere possumus, quod, quantum ad ordinis excogitationem rebus imponendi, Deus omnia per seipsum disposuit. Unde super illud Job, XXXIII, 13 : *Quem posuit alium super orbem quem fabricatus est ?* Dicit Gregorius : « Mundum quippe per seipsum regit qui per seipsum condidit ». Et Boetius, in quarto *De consolatione* (pros. 12) : Deus per se solum cuncta disponit. Sed quantum ad executionem inferiora per superiora dispensat ; corporalia quidem per spiritualia. Unde Gregorius dicit in quarto *Dial* : « In hoc mundo visibili nihil nisi per invisibilem creaturam disponi potest » ; inferiores vero spiritus per superiores : unde dicit Dionys. (*Cœl. hier.*, c IV) quod cœlestes essentiæ intellectuales primo in seipsas divinam edunt illuminationem, et in nos deferunt quæ supra nos sunt manifestationes : inferiora etiam corpora per superiora. Unde dicit Dionysius (*De divinis nominibus*, IV cap.) quod sol generationem visibilium corporum confert, et ad vitam ipsam movet, et nutrit, et auget, et perficit et mundat et renovat. De his autem omnibus simul dicit Augustinus in tertio *De Trin.* : « Quemadmodum corpora crassiora et inferiora per sublimiora et potentiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitæ rationalem, et spiritus rationalis peccator per spiritum rationalem justum ».

CAPUT LXXXIV.

QUOD CORPORA CŒLESTIA NON IMPRIMANT IN INTELLECTUS NOSTROS.

Ex his autem quæ præmissa sunt, in promptu apparet quod eorum quæ sunt circa intellectum corpora cœlestia causæ esse non possunt.

Jam enim ostensum est (c. 81 et 82) quod divinæ providentiæ ordo est ut per superiora regantur inferiora et moveantur. Intellectus autem ordine naturæ omnia corpora excedit, ut ex prædictis (c. 40 et 78) patet. Impossibile est igitur quod corpora cœlestia agant in intellectum directe. Non igitur possunt esse causa per se eorum quæ sunt circa intellectum.

Adhuc, nullum corpus agit nisi per motum, ut probatur in octavo *Phys.* (text. comm. 53). Quæ autem sunt immobilia non causantur ex motu. Nihil enim causatur ex motu alicujus agentis nisi in quantum movet. Passum autem movetur. Quæ igitur sunt omnino extra motum non possunt esse causata a corporibus cœlestibus. Sed ea quæ sunt circa intellectum sunt omnino extra motum per se loquendo, sicut patet per Philosophum in septimo *Phys.* (text. comm. 18, 19 et 20). Quinimo per quietem a motibus fit anima prudens et sciens, ut ibidem dicitur. Impossibile est ergo quod corpora cœlestia sint per se causa eorum quæ circa intellectum sunt.

Amplius, si nihil causatur ab aliquo corpore nisi in quantum movet dum movetur, oportet omne id quod recipit impressionem alicujus corporis moveri. Nihil autem movetur nisi corpus, ut probatur in sexto *Phys.* (text. comm. 46, 49 et seq.). Oportet ergo omne id quod recipit impressionem alicujus corporis esse corpus vel aliquam virtutem corpoream. Ostensum est autem in secundo (cap. 49) quod intellectus neque est corpus, neque virtus corporea. Impossibile est igitur quod corpora cœlestia directe imprimant in intellectum.

Item, omne quod movetur ab aliquo, reducitur de potentia in actum. Nihil autem reducitur ab aliquo de potentia in actum nisi per id quod est actu. Oportet ergo omne agens et movens esse in aliquo modo actu respectu eorum ad quæ passum et motum est in potentia. Corpora autem cœlestia non sunt actu intelligibilia, cum sint quædam singularia sensibilia. Cum igitur intellectus noster non sit in potentia nisi ad intelligibilia in actu, impossibile est quod corpora cœlestia directe agant in intellectum.

Adhuc, propria operatio rei consequitur naturam ipsius, quæ rebus generatis per generationem acquiritur simul cum propria operatione, sicut patet de gravi et levi, quæ habent statim proprium motum in termino suæ generationis, nisi sit aliquid impediens, ratione cujus generans dicitur movens. Illud ergo quod secundum principium suæ naturæ non est subjectum actionibus corporum cœlestium, neque secundum suam operationem potest esse ei subjectum. Pars autem intellectiva non causatur ab aliquibus principiis corporalibus, sed est omnino ab extrinseco, ut supra (lib. II, cap. 82 et seq.) est probatum. Operatio igitur intellectus non subjacet directe corporibus cœlestibus.

Amplius, ea quæ causantur ex motibus cœlestibus tempori subduntur, quod est numerus primi motus cœlestis. Quæ igitur omnino abstrahuntur a tempore non sunt cœlestibus motibus subjecta. Intellectus autem in sua operatione abstrahit a tempore sicut a loco. Considerat enim universale quod est abstractum ab hic et nunc. Non igitur operatio intellectualis subditur cœlestibus motibus.

Adhuc, nihil agit ultra suam speciem : ipsum autem intelligere transcendit speciem et formam cujuscumque corporis agentis, quia omnis forma corporea est materialis et individuata. Ipsum autem intelligere habet speciem a suo objecto quod est universale et immateriale. Unde

nullum corpus per formam suam corpoream intelligere potest. Multa igitur minus potest quodcumque corpus causare ipsum intelligere in alio.

Item, secundum illud quo aliquid unitur superioribus non est inferioribus subjectum; anima autem nostra secundum quod intelligit, unitur substantiis intellectualibus, quæ sunt superiores ordine naturæ corporibus cœlestibus. Non enim potest anima nostra intelligere nisi secundum quod lumen intellectuale inde sortitur. Impossibile est ergo quod intellectualis operatio directe motibus cœlestibus subdatur.

Præterea, huic rei fidem faciet si consideremus quæ a philosophis circa hoc sunt dicta. Antiqui enim philosophi naturales, ut Democritus, Empedocles et hujusmodi, posuerunt quod intellectus non differt a sensu, ut patet in quarto *Metaph.* (text. comm. 21), et in tertio *De anima,* et ideo sequebatur quod intellectus sit quædam virtus corporea sequens corporum transmutationem: quod ita esse etiam de intellectu propter hoc dixerunt, quod, cum transmutatio inferiorum corporum sequatur transmutationem corporum superiorum, intellectualis operatio sequetur corporum cœlestium motus, secundum illud Homeri: « Talis est intellectus in diis et hominibus terrenis, qualem in diem inducit pater virorum deorumque », scilicet sol, vel magis Jupiter, quem dicebant summum Deum, intelligentes per ipsum totum cœlum, ut patet per Augustinum, *De civ. Dei* (lib. IV, cap. 11).

Hinc etiam processit stoicorum opinio, qui dicebant cognitionem intellectus causari ex hoc, quod imagines corporum nostris mentibus imprimuntur, sicut speculum quoddam, vel sicut pagina recipit litteras impressas absque hoc quod aliquid agat, ut Boetius narrat in quinto *De cons.* (pros. 4, et met. 4); secundum quorum sententiam sequebatur quod maxime ex impressione corporum cœlestium intellectuales notiones nobis imprimerentur. Unde et stoici fuerunt qui præcipue necessitate quadam fatali hominum vitam duci posuerunt.

Sed hæc positio inde falsa apparet, ut Boetius ibidem dicit, quia intellectus componit et dividit, et comparat suprema ad infima, et cognoscit universalia, et simplices formas, quæ in corporibus non inveniuntur; et sic manifestum est quod intellectus non est sicut recipiens tantum imagines corporum, sed habet aliquam virtutem corporibus altiorem. Nam sensus exterior, qui solum imagines corporum recipit, ad prædicta se non extendit.

Omnes autem sequentes philosophi, intellectum a sensu discernentes, causam nostræ scientiæ non aliquibus corporibus, sed rebus immaterialibus attribuunt, sicut Plato posuit (in Parmen., Tim. et VI De repub.) causam nostræ scientiæ esse ideas, Aristoteles autem (De anima, III, text. comm. 17) intellectum agentem.

Ex his omnibus est accipere, quod ponere corpora cœlestia esse causam nobis intelligendi est consequens opinionem eorum qui ponebant intellectum a sensu non distare, ut patet etiam per Aristotelem in libro *De anima.* Hanc autem opinionem manifestum est esse falsam. Igitur manifestum est eam esse falsam, quæ ponit corpora cœlestia esse nobis causas intelligendi directe.

Hinc est etiam quod sacra Scriptura causam nostræ intelligentiæ attribuit non alicui corpori, sed Deo, Job, XXXV, 10, 11: *Ubi est Deus qui fecit me, qui dedit carmina in nocte? qui docet nos super jumenta terræ, et super volucres cœli erudit nos?* et in Ps. XCIII, 10: *Qui docet hominem scientiam.*

Sciendum est tamen quod, licet corpora cœlestia directe intelligentiæ nostræ causa esse non possint, aliquid tamen ad hoc operantur indirecte. Licet enim intellectus non sit virtus corporea, tamen in nobis operatio intellectus compleri non potest sine operatione virtutum corporearum, quæ sunt imaginatio, et vis memorativa et cogitativa, ut ex superioribus (lib. II, c. 73) patet. Et inde est quod impeditis harum virtutum ope-

rationibus propter aliquam corporis indispositionem, impeditur operatio intellectus, sicut patet in phreneticis et lethargicis, et aliis hujusmodi. Et propter hoc etiam bonitas dispositionis corporis humani facit aptum ad bene intelligendum, in quantum ex hoc prædictæ vires fortiores existunt. Unde dicitur in secundo *De anima* (text. comm. 94) quod molles carne aptos mente videmus. Dispositio autem corporis humani subjacet cœlestibus motibus. Dicit enim Augustinus in quinto *De civit. Dei* (cap. 6 et 7) quod non usquequaque absurde dici potest ad solas corporis differentias afflatus quosdam valere sidereos. Et Damascenus dicit in secundo lib. *De orth. Fid.* (cap. 7) quod alii et alii planetæ diversas complexiones, et habitus, et dispositiones in nobis constituunt. Et ideo indirecte corpora cœlestia ad bonitatem intelligentiæ operantur. Et sic sicut medici possunt judicare de bonitate intellectus ex corporis complexione, sicut ex dispositione proxima, ita astrologus ex motibus cœlestibus sicut ex causa remota talis dispositionis. Et per hunc modum potest verificari quod Ptolemæus in *Centiloquio* dicit : « Cum fuerit Mercurius in nativitate alicujus, in aliqua domorum Saturni, et ipse fortis in esse suo, dat bonitatem intelligentiæ medullitus in rebus. (I part., q. cxv, art. 4.)

CAPUT LXXXV.

QUOD CORPORA CŒLESTIA NON SUNT CAUSÆ VOLUNTATUM ET ACTIONUM NOSTRARUM.

Ex hoc autem ulterius apparet quod corpora cœlestia non sunt causa voluntatum nostrarum neque electionum. Voluntas enim in parte intellectiva animæ est, ut patet per Philosophum in tertio *De anima* (text. comm. 42). Si igitur corpora cœlestia non possunt imprimere directe in intellectum nostrum, ut ostensum est (cap. 84), neque etiam in voluntatem nostram directe imprimere poterunt.

Amplius, omnis electio et actualis voluntas in nobis immediate ex apprehensione intellectuali causatur. Bonum enim intellectum est objectum voluntatis, ut patet in tertio *De anima* (text. comm. 31). Et propter hoc non potest sequi perversitas in eligendo, nisi intellectus judicium deficiat in particulari eligibili, ut patet per Philosophum in septimo *Ethic.* (cap. 5). Corpora autem cœlestia non sunt causa intelligentiæ nostræ. Ergo neque electionis nostræ possunt esse causa.

Item, quæcumque ex impressione corporum cœlestium in istis inferioribus eveniunt naturaliter contingunt, cum hæc inferiora sint naturaliter sub illis ordinata. Si ergo electiones nostræ eveniunt ex impressione corporum cœlestium, oportet quod naturaliter veniant, ut scilicet sic naturaliter eligat homo operari suas operationes, sicut naturaliter instinctu bruta operantur, et naturaliter corpora inanimata moventur. Non ergo erunt propositum et natura duo principia agentia, sed unum tantum, quod est natura ; cujus contrarium patet per Aristotelem in secundo *Physic.* (text. comm. 49). Non est igitur verum quod ex impressione corporum cœlestium nostræ electiones proveniant.

Præterea, ea quæ naturaliter fiunt determinatis mediis perducuntur ad finem. Unde semper eodem modo contingunt. Natura enim determinata est ad unum. Electiones autem humanæ diversis viis tendunt in finem, tam in moralibus quam in artificialibus. Non igitur electiones humanæ fiunt naturaliter.

Amplius, ea quæ naturaliter fiunt, ut plurimum, recte fiunt. Natura enim non deficit nisi in paucioribus. Si igitur homo naturaliter eligeret, ut in pluribus, electiones ejus essent rectæ, quod patet esse falsum. Non

igitur homo naturaliter eligit; quod oporteret, si ex impulsu corporum cœlestium eligeret.

Item, ea quæ sunt ejusdem speciei non diversificantur in operationibus naturalibus quæ naturam speciei consequuntur. Unde omnis hirundo similiter facit nidum, et omnis homo similiter intelligit prima principia quæ sunt naturaliter nota. Electio autem est operatio consequens speciem humanam. Si igitur homo naturaliter eligeret, oporteret quod omnes homines eodem modo eligerent; quod patet esse falsum, tam in moralibus quam in artificialibus.

Item, virtutes et vitia sunt electionum principia propria. Nam virtuosus et vitiosus differunt ex hoc quod contraria eligunt. Virtutes autem politicæ et vitia non sunt nobis a natura, sed ex assuetudine, ut probat Philosophus in secundo *Ethic.* (c. 1), ex hoc quod quales operationes assuescimus, et maxime a puero, ad tales habitum habemus. Ergo electiones nostræ non sunt nobis a natura. Non ergo causantur ex impressione corporum cœlestium secundum quam res naturaliter procedunt.

Adhuc, corpora cœlestia non imprimunt directe nisi in corpora, ut ostensum est (cap. 82). Si igitur sint causa electionum nostrarum, aut hoc erit in quantum imprimunt in corpora nostra, aut in quantum imprimunt in exteriora. Neutro autem modo sufficienter possunt esse causa electionis nostræ. Non enim est sufficiens causa nostræ electionis, quod aliqua corporalia nobis exterius præsententur. Patet enim quod ad occursum alicujus delectabilis, puta, cibi, vel mulieris, temperatus non movetur ad eligendum ipsum : intemperatus autem movetur. Similiter etiam non sufficit ad nostram electionem quæcumque immutatio possit esse in nostro corpore ab impressione cœlestis corporis. Cum per hoc non sequantur in nobis nisi quædam passiones, vel magis, vel minus vehementes. Passiones autem quantumcumque vehementes, non sunt causa sufficiens electionis, quia per easdem passiones incontinens inducitur ad eas sequendum per electionem, continens autem non inducitur. Non potest igitur dici quod corpora cœlestia sint causa nostrarum electionum.

Amplius, nulla virtus datur alicui rei frustra : homo autem habet virtutem judicandi et consiliandi de omnibus quæ per ipsum operabilia sunt, sive in usu exteriorum rerum, sive in admittendo et repellendo intrinsecas passiones. Quod quidem frustra esset, si electio nostra causaretur a corporibus cœlestibus, non existens in nostra potestate. Non est igitur possibile quod corpora cœlestia sint causa nostræ electionis.

Præterea, homo naturaliter est animal politicum vel sociale. Quod quidem ex hoc apparet quod unus homo non sufficit sibi, si solus vivat; propterea quod natura in paucis homini providit sufficienter, dans ei rationem per quam possit sibi omnia necessaria ad vitam præparare, sicut cibum, indumenta, et alia hujusmodi, ad quæ omnia operanda non sufficit unus homo. Unde naturaliter inditum est homini ut in societate vivat. Sed ordo providentiæ non aufert alicui rei quod est sibi naturale, sed magis unicuique providetur secundum suam naturam, ut ex dictis patet. Non igitur per ordinem providentiæ sic est homo ordinatus, ut vita socialis tollatur. Tolleretur autem si electiones nostræ ex impressionibus corporum cœlestium provenirent, sicut naturalis instinctus aliorum animalium. Frustra enim darentur leges et præcepta vivendi si homo suarum electionum dominus non esset. Frustra etiam adhiberentur pœnæ et præmia bonis aut malis, ex quo non esset in nobis hæc vel illa eligere. His autem desinentibus, statim socialis vita corrumpitur. Non igitur homo est sic secundum ordinem providentiæ institutus, ut electiones ejus ex motibus cœlestium corporum proveniant.

Adhuc, electiones hominum ad bona et mala se habent. Si igitur electiones nostræ ex motibus stellarum provenirent, sequeretur quod stellæ, per se essent causa malarum electionum. Quod autem est malum, non

habet causam in natura. Nam malum incidit ex defectu alicujus causæ, et non habet causam per se, ut supra (cap. 14) ostensum est. Non igitur est possibile quod electiones nostræ directe et per se a corporibus cœlestibus proveniant sicut ex causis.

Poterit autem aliquis huic rationi obviare, dicendo quod omnis mala electio ex alicujus boni appetitu provenit, ut supra (cap. 3 et 4) ostensum est. Sicut electio adulterii provenit ex appetitu boni delectabilis quod est in venereis; ad quod quidem bonum universale aliqua stella movet. Et hoc necessarium est ad generationes animalium perficiendas. Nec debuit hoc commune bonum prætermitti propter malum particulare hujusmodi, quod ex instinctu eligit malum.

Hæc autem responsio sufficiens non est, si ponantur corpora cœlestia per se causa electionum nostrarum, utpote per se imprimentia in intellectum et voluntatem. Nam impressio universalis causæ recipitur in unoquoque secundum modum suum. Effectus ergo stellæ moventis ad delectationem quæ est in conjunctione ordinata ad generationem recipietur in quolibet secundum modum proprium sibi, sicut videmus quod diversa animalia habent diversa tempora et diversos modos commixtionis secundum congruentiam suæ naturæ, ut Aristoteles dicit in libro *De historiis animalium* (v, cap. 7). Recipient ergo intellectus et voluntas impressionem illius stellæ secundum modum suum. Cum autem aliquid appetitur secundum modum intellectus et rationis, non accidit peccatum in electione, quæ quidem semper ex hoc mala est, quod non est secundum rationem rectam. Non igitur si corpora cœlestia essent causa electionum nostrarum, esset unquam in nobis electio mala.

Amplius, nulla virtus activa se extendit ad ea quæ sunt supra speciem et naturam agentis, quia omne agens agit per suam formam. Sed ipsum velle transcendit omnem speciem corporalem, sicut et ipsum intelligere. Sicut enim intelligimus universalia, ita et voluntas nostra in aliquod universale fertur, puta quod odimus omne latronum genus, ut Philosophus dicit in sua *Rhetorica* (lib. II, cap. 4). Nostrum igitur velle non causatur a corpore cœlesti.

Præterea, ea quæ sunt ad finem proportionantur fini. Electiones autem humanæ ordinantur ad felicitatem, sicut ad ultimum finem. Quæ quidem non consistit in aliquibus corporalibus bonis, sed in hoc quod anima conjungatur per intellectum rebus divinis, ut supra (cap. 25, 37 et seq.) ostensum est, tam secundum sententiam fidei, quam secundum philosophorum opiniones. Corpora igitur cœlestia non possunt esse causa electionum nostrarum.

Hinc est quod dicitur, Hier., x, 2, 3 : *A signis cœli nolite metuere, quæ gentes timent, quia leges populorum vanæ sunt.*

Per hoc autem excluditur positio stoicorum, qui ponebant omnes actus nostros et etiam electiones nostras secundum corpora cœlestia disponi. Quæ etiam dicitur fuisse positio antiquissima Pharisæorum apud Judæos. Priscillianistæ etiam hujus erroris rei fuerunt, ut dicitur in libro Augustini *De hæresibus* (cap. 70). Hæc etiam fuit opinio antiquorum naturalium, qui ponebant sensum et intellectum non differre. Unde Empedocles dixit quod voluntas augetur in hominibus, sicut in aliis animalibus, ad præsens id est secundum præsens momentum, ex motu cœli causante tempus, ut Aristoteles introducit in lib. secundo *De anima* (text. comm. 150).

Sciendum tamen est quod, licet corpora cœlestia non sint directe causa electionum nostrarum, quasi directe in voluntates nostras imprimentia, indirecte tamen ex his aliqua occasio nostris electionibus præstatur, secundum quod habent impressionem super corpora, et hoc dupliciter : uno quidem modo, secundum quod impressiones corporum cœlestium in exteriora corpora sunt nobis occasio alicujus electionis, sicut, cum per corpora cœlestia disponitur aer ad frigus intensum, eligimus calefieri ad ignem, vel aliqua hujusmodi facere quæ congruunt tempori. Alio modo

secundum quod imprimunt in corpora nostra, ad quorum immutationem insurgunt in nobis aliqui motus passionum, vel per eorum impressionem efficimur habiles ab aliquas passiones, sicut cholerici sunt proni ad iram; vel secundum quod ex eorum impressione causatur in nobis aliqua dispositio corporalis quæ est occasio alicujus electionis, sicut cum nobis infirmantibus eligimus accipere medicinam. Interdum etiam ex corporibus cœlestibus actus humani causantur, in quantum ex indispositione corporis aliqui amentes efficiuntur usu rationis privati, in quibus proprie electio non est, sed moventur aliquo naturali instinctu, sicut et bruta.

Manifestum autem est, et experimento cognitum, quod tales occasiones, sive sint exteriores, sive sint interiores, non sunt causa necessaria electionis, cum homo per rationem possit eis resistere vel obedire; sed plures sunt qui impetus naturales sequuntur, pauciores autem, scilicet soli sapientes, qui occasione male agendi et naturales impetus non sequuntur. Et propter hoc dicit Ptolomeus in *Centiloquio*, quod anima sapiens adjuvat opus stellarum, et quod non potest astrologus dare judicia secundum stellas, nisi vim animæ et complexionem naturalem bene cognoverit, et quod astrologus non debet dicere rem specialiter, sed universaliter, quia scilicet impressio stellarum in pluribus sortitur effectum, qui non resistunt inclinationi quæ est ex corpore,non autem semper in hoc vel in illo, qui forte per rationem naturali inclinationi resistit. (I part., q. CXV, art. 4.)

CAPUT LXXXVI.

QUOD CORPORALES EFFECTUS IN ISTIS INFERIORIBUS NON SEQUUNTUR EX NECESSITATE A CORPORIBUS CŒLESTIBUS.

Non solum autem corpora cœlestia humanæ electioni necessitatem inferre non possunt, sed nec etiam corporales effectus in istis inferioribus ex necessitate ab eis procedunt. Impressiones enim causarum naturalium recipiunt in effectibus secundum recipientium modum. Hæc autem inferiora sunt fluxibilia, et non semper eodem modo se habentia propter materiam, quæ est in potentia ad plures formas, et propter contrarietatem formarum et virtutum. Non igitur impressiones corporum cœlestium recipiunt in istis inferioribus per modum necessitatis.

Item, a causa remota non sequitur effectus de necessitate, nisi, etiam sit causa media necessaria, sicut et in syllogismis ex majori de necessitate, et minori de contingenti, non sequitur conclusio de necessitate. Corpora autem cœlestia sunt causæ remotæ. Proximæ autem causæ inferiorum effectuum sunt virtutes activæ et passivæ in istis inferioribus, quæ non sunt causæ necessariæ, sed contingentes. Possunt enim deficere ut in paucioribus. Non ergo ex corporibus cœlestibus sequuntur in istis inferioribus corporibus effectus de necessitate.

Præterea, motus cœlestium corporum semper est eodem modo. Si igitur effectus cœlestium corporum in istis inferioribus corporibus ex necessitate provenirent, semper eodem modo se haberent quæ in inferioribus sunt. Non autem semper eodem modo se habent, sed ut in pluribus. Non ergo ex necessitate proveniunt.

Adhuc, ex multis contingentibus non potest fieri unum necessarium, quia sicut quodlibet contingentium per se deficere potest ab effectu, ita etiam omnia simul. Constat autem quod singula quæ in istis inferioribus fiunt ex impressione cœlestium corporum, sunt contingentia. Non igitur connexio eorum quæ in istis inferioribus contingunt ex impressione cœlestium corporum sunt necessaria. Manifestum est enim quod quodlibet eorum impediri potest.

Amplius, corpora cœlestia sunt agentia naturalia, quæ requirunt mate-

riam in quam agant. Non igitur ex necessitate corporum cœlestium tollitur id quod materia requirit. Materia autem in quam agunt corpora cœlestia sunt corpora inferiora, quæ, cum sint corruptibilia secundum suam naturam, sicut deficere possunt ab esse, ita ab operari, et sic eorum natura hoc habet, ut non ex necessitate producant effectus. Non igitur ex necessitate proveniunt effectus cœlestium corporum in corporibus inferioribus.

Si aliquis autem forte dicat, quod necessarium est ut effectus cœlestium corporum compleantur, nec tamen per hoc tollitur possibilitas a rebus inferioribus, eo quod quilibet effectus est in potentia antequam fiat, et tunc dicitur possibilis. Quando autem jam est in actu, transit a possibilitate in necessitatem, et totum hoc subjacet cœlestibus motibus. Et sic non tollitur quin aliquando effectus sit possibilis, licet necessarium sit effectum illum quandoque produci. Sic enim Albumazar in primo libro sui *Introductorii* defendere nititur possibile.

Non est autem possibile quod per hunc modum possibile defendatur. Possibile enim quoddam est, quod ad necessarium sequitur. Nam quod necesse est esse possibile est esse. Quod enim non possibile est esse impossibile est esse. Et quod impossibile est esse necesse est non esse. Igitur quod necesse est esse necesse est non esse. Hoc autem est impossibile. Ergo impossibile est quod aliquid necesse sit esse, et tamen non sit possibile illud esse. Ergo possibile illud sequitur ad necesse esse. Hoc autem possibile non est necessarium defendere, quia non contra hoc effectus ex necessitate causari dicuntur, sed contra possibile quod opponitur necessario, prout dicitur possibile quod potest esse et non esse. Non dicitur autem aliquid per hunc modum possibile et contingens ex hoc solum quod quandoque sit in potentia et quandoque in actu, ut prædicta responsio præsupponit. Nam sic etiam in motibus cœlestibus est possibile et contingens. Non enim semper est conjunctio vel oppositio solis aut lunæ in actu, sed quandoque quidem in actu, quandoque autem in potentia. Quæ tamen necessaria sunt, cum de his dentur demonstrationes. Sed possibile vel contingens quod opponitur necessario hoc in sua ratione habet, quod non sit necesse illud fieri quando non est; quod quidem est, quia non de necessitate sequitur ex causa sua. Sicut, cum dicimus Socratem sessurum esse, est contingens; ipsum autem esse moriturum, est necessarium, quia secundum horum ex causa sua de necessitate sequitur, non autem primum. Si ergo ex motibus cœlestibus de necessitate sequitur quod eorum effectus sint quandoque futuri, tollitur possibile et contingens, quod necessario opponitur.

Sciendum autem quod, ad probandum effectus cœlestium corporum ex necessitate provenire, Avicenna in sua *Metaph.* (x, 1) utitur tali ratione : Si enim aliquis effectus cœlestium corporum impeditur, oportet quod hoc sit per aliquam causam voluntariam vel naturalem. Omnis autem causa voluntaria vel naturalis reducitur ad aliquod cœleste principium. Ergo impedimentum effectuum cœlestium corporum procedit ex aliquibus cœlestibus principiis. Impossibile est ergo, quod, si totus ordo cœlestium simul accipiatur, effectus ejus unquam cassetur. Unde concludit quod corpora cœlestia faciunt necessario esse debere effectus in his inferioribus, tam voluntarios quam naturales. Hæc autem ratio, ut Aristoteles in secundo *Physic.* dicit (text. com. 40 et infra), fuit quorumdam antiquorum, qui negabant casum et fortunam, per hoc quod cujuslibet effectus est aliqua causa determinata. Posita autem causa ponitur effectus de necessitate; et sic, cum omnia ex necessitate proveniant, non est aliquid fortuitum vel casuale.

Hanc autem rationem ipse solvit in sexto *Metaph.*, (text. com. 7) negando duas propositiones quibus hæc ratio utitur. Quarum una est, quod posita causa quacumque, necesse sit ejus effectum poni. Hoc enim non oportet in omnibus causis, quia aliqua causa, licet sit per se et proprie causa

sufficiens alicujus effectus, potest tamen impediri ex concursu alterius causæ, ut non sequatur effectus. Alia propositio est quam negat, quod non omne quod est quocumque modo, habet causam per se, sed solum ea quæ sunt per se; quæ autem sunt per accidens, non habent aliquam causam: sicut quod sit musicum habet aliquam causam in homine; quod autem homo sit simul albus et musicus non habet aliquam causam. Quæcumque enim sunt simul propter aliquam causam, ordinem habent ad invicem ex illa causa; quæ autem sunt per accidens non habent ordinem ad invicem. Non igitur sunt ex aliqua causa per se agente, sed solum per accidens hoc evenit. Accidit enim docenti musicam quod doceat hominem album. Est enim præter ejus intentionem, sed intendit docere disciplinæ susceptibilem. Sic igitur, proposito aliquo effectu, dicemus quod habuit aliquam causam ex qua non de necessitate sequebatur, quia poterat impediri ex aliqua alia causa concurrente per accidens, et, licet illam causam concurrentem sit reducere in aliquam causam altiorem, tamen ipsum concursum qui impedit, non est reducere in aliquam causam. Et sic non potest dici, quod impedimentum hujus effectus vel illius procedat ex aliquo cœlesti principio. Unde non oportet dicere, quod effectus corporum cœlestium ex necessitate proveniant in istis inferioribus.

Hinc est quod Damascenus dicit in secundo libro *De orth. Fid.*, (cap. 7) quod corpora cœlestia non sunt causa generationis alicujus eorum quæ fiunt, neque corruptionis eorum quæ corrumpuntur, quia scilicet non ex necessitate ex eis effectus proveniunt. Aristoteles etiam dicit, in secundo *De somno et vigilia* (cap. 2 sub init.), quod eorum quæ in corporibus sunt signorum, etiam cœlestium, velut aquarum et ventorum, multa non eveniunt. Si enim alius vehementior isto accidat motus, a quo futurum est signum, non fit, sicut et multa consulta bene, quæ fieri expediebat, dissoluta sunt propter alias digniores inchoactiones. Ptolomeus etiam in *Quadripartito* dicit: «Rursus, non æstimare debemus quod superiora procedunt invariabiliter, ut ea quæ divina dispositione contingunt, et quæ nullatenus sunt vitanda, nec non quæ veraciter et ex necessitate proveniunt». In *Centiloquio* etiam dicit: « Hæc indicia quæ tibi trado, sunt media inter necessarium et possibile ».

CAPUT LXXXVII.

QUOD MOTUS CŒLESTIS CORPORIS NON SUNT CAUSÆ ELECTIONUM NOSTRARUM EX VIRTUTE ANIMÆ MOVENTIS, UT QUIDAM DICUNT.

Est tamen attendendum, quod Avicenna (Metaph., l. x, c. 1) vult quod motus cœlestium corporum sint nostrarum electionum causæ, non quidem per occasionem tantum, sicut supra dictum est (cap. 85), sed per se. Ponit enim corpora cœlestia esse animata; unde oportet, cum motus cœlestis sit ab anima et sit motus corporis, quod, sicut, in quantum est motus corporis, habet virtutem transmutandi corpora, ita, in quantum est ab anima, habeat virtutem imprimendi in animas nostras, et sic motus cœlestis sit causa nostrarum voluntatum et electionum. Ad quod etiam redire videtur positio Albumazar in primo sui *Introductorii*.

Hæc autem positio irrationalis est. Omnem enim effectum qui est per instrumentum aliquod ab efficiente procedens oportet esse proportionatum instrumento, sicut etiam agenti. Non enim quolibet instrumento utimur ad quemlibet effectum. Unde illud non potest fieri per aliquod instrumentum ad quod nullo modo se extendit actio instrumenti. Actio autem corporis nullo modo se extendit ad immutationem intellectus et voluntatis, ut ostensum est (cap. 84 et 85), nisi forte per accidens, in quantum ex his immutatur corpus, sicut prædictum est. Impossibile est ergo quod

anima cœlestis corporis, si sit animatum, in intellectum et voluntatem imprimat, mediante motus cœlestis corporis.

Amplius, causa agens particularis similitudinem in agendo gerit causæ agentis universalis, et est exemplum ejus. Si autem anima humana in aliam animam humanam aliquid per operationem corporalem imprimeret, sicut cum per significationem vocis suam intelligentiam pandit, actio corporalis quæ est ab una anima non pervenit ad aliam nisi mediante corpore; vox enim prolata immutat organum auditus, et sic a sensu percepta pervenit ejus significatum usque ad intellectum. Si igitur anima cœlestis aliquid imprimat in animas nostras per motum corporeum, actio illa non pervenit ad animam nostram nisi per mutationem corporis nostri, quæ quidem non est causa electionum nostrarum, sed occasio tantum, sicut ex præmissis (cap. 85 in fine) patet. Non igitur erit motus cœlestis causa nostræ electionis, nisi per occasionem tantum.

Item, cum movens et motum oporteat esse simul, ut probatur in septimo *Physic.* (text. comm. 10 et infra), oportet quod a primo movente proveniat motus usque ad ultimum quod movetur quodam ordine, ut scilicet movens per id quod est sibi proximum moveat id quod est ab eo distans. Corpori autem cœlesti, quod moveri ponitur ab anima sibi conjuncta, propinquius est corpus nostrum quam anima, quæ non habet ordinem ad corpus cœleste nisi mediante corpore, quod ex hoc patet quia intellectus separatus nullum ordinem habet ad corpus cœleste, nisi forte moventis ad motum. Immutatio igitur corporis cœlestis ab anima ejus procedens non pertingit ad animam nostram nisi mediante corpore. Ad motum autem corporis non movetur anima nisi per accidens, nec immutationem corporis sequitur electio, nisi per occasionem, ut dictum est (cap. 85). Motus igitur cœlestis non potest esse causa electionis nostræ per hoc quod est ab anima.

Præterea, secundum positionem Avicennæ (Compend. de anima, c. 10) et quorumdam aliorum philosophorum (Averrh., De anima, l. III, comm. 5), intellectus agens est quædam substantia separata, quæ quidem agit in animas nostras, in quantum facit intellecta in potentia esse intellecta in actu. Hoc autem fit per abstractionem ab omnibus materialibus dispositionibus, ut patet ex his quæ dicta sunt in secundo (cap. 76, 79). Quod igitur agit directe in animam, non agit in eam per motum corporeum, sed magis per abstractionem ab omni corporeo. Anima igitur cœli, si sit animatum, non potest esse causa electionum vel intelligentiarum nostrarum per motum cœli.

Per easdem etiam rationes potest probari quod motus cœli non sit causa electionum nostrarum per virtutem substantiæ separatæ, si quis ponat cœlum non esse animatum, sed a substantia separata moveri. (I part., q. CXV, art. 4.)

CAPUT LXXXVIII.

QUOD SUBSTANTIÆ CREATÆ POSSUNT ESSE CAUSA DIRECTE ELECTIONUM ET VOLUNTATUM NOSTRARUM.

Non est autem æstimandum quod animæ cœlorum, si quæ sint, vel quæcumque aliæ intellectuales substantiæ separatæ creatæ possint directe voluntatem nobis immittere, aut electionis nostræ causa esse. Omnium enim creatorum actiones sub ordine divinæ providentiæ continentur, unde præter leges ipsius agere non possunt. Est autem providentiæ lex ut unumquodque immediate a proxima sibi causa inducatur. Causa igitur superior creata, tali ordine prætermisso, nec movere nec aliquid agere potest. Proximum autem motivum voluntatis est bonum intellectum, quod

est suum objectum, et movetur ab ipso sicut visus a colore. Nulla igitur substantia creata potest movere voluntatem nisi mediante bono intellecto. Hoc autem est in quantum manifestat ei aliquid esse bonum ad agendum, quod est persuadere. Nulla igitur substantia creata potest agere in voluntatem vel esse causa electionis nostræ nisi per modum persuadentis.

Item, ab illo agente aliquid natum est moveri et pati, per cujus formam reduci potest in actum. Nam omne agens agit per formam suam. Voluntas autem reducitur in actum per appetibile, quod motus desiderii ejus quietat. In solo autem bono divino quietatur desiderium voluntatis, sicut in ultimo fine, ut ex supradictis patet. Solus igitur Deus potest movere voluntatem per modum agentis.

Adhuc, sicut in re animata se habet inclinatio naturalis ad proprium finem, quæ etiam appetitus naturalis dicitur, ita se habet in substantia intellectuali voluntas, quæ dicitur appetitus intellectualis. Inclinationes autem naturales dare non est nisi illius qui naturam instituit. Ergo et voluntatem inclinare in aliquid non est nisi ejus qui est naturæ intellectualis causa. Hoc autem solius Dei est, sicut ex superioribus (lib. II, cap. 21) patet. Ipse igitur solus voluntatem nostram ad aliquid inclinare potest.

Amplius, violentum, ut dicitur in tertio *Eth.* (cap. 2), est cujus principium est extra, nihil conferente vim passo. Si igitur voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio, erit violentus motus. Dico autem moveri a principio extrinseco quod moveat per modum agentis, et non per modum finis. Violentum autem voluntario repugnat. Impossibile est ergo, quod voluntas moveatur a principio extrinseco quasi ab agente, sed oportet quod omnis motus voluntatis ab interiori procedat. Nulla autem substantia creata conjungitur animæ intellectuali quantum ad sua interiora nisi solus Deus, qui est solus causa esse ipsius, et sustinens eam in esse. A solo igitur Deo potest motus voluntatis causari.

Adhuc, violentum opponitur naturali et voluntario motui, quia utrumque oportet quod sit a principio intrinseco. Agens autem exterius sic solum naturaliter movet, in quantum causat in mobili intrinsecum principium motus, sicut generans, quod dat formam gravitatis corpori gravi generato, movet ipsum naturaliter deorsum. Nihil autem aliud extrinsecum movere potest absque violentia corpus naturale, nisi forte per accidens, sicut removens prohibens, quod magis utitur motu naturali vel actione quam causet ipsum. Illud igitur solum agens potest causare motum voluntatis absque violentia quod causat principium intrinsecum hujus motus, quod est potentia ipsa voluntatis. Hoc autem est Deus, qui animam solus creat, ut in secundo ostensum est (cap. 21 et 87). Solus igitur Deus potest movere voluntatem per modum agentis absque violentia.

Hinc est quod dicitur, Prov., XXI, 1 : *Cor regis in manu Domini, et quocumque voluerit, inclinabitur,* et Philipp., II, 13 : *Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate.* (I part., q. CXV, art. 4 ; et I-II, q. IX, art. 9.)

CAPUT LXXXIX.

QUOD MOTUS VOLUNTATIS CAUSATUR A DEO, ET NON SOLUM POTENTIA VOLUNTATIS.

Quidam vero non intelligentes qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque præjudicio libertatis voluntatis, conati sunt has auctoritates male exponere, ut scilicet dicerent quod Deus causat in nobis velle et perficere in quantum dat nobis virtutem volendi : non autem sic, quod faciat nos velle hoc vel illud, sicut Origenes exponit in tertio *Periarchon,* liberum arbitrium defendens contra auctoritates prædictas. Et ex

hoc processisse videtur opinio quorumdam qui dicebant, quod providentia non est de his quæ subsunt libero arbitrio, scilicet de electionibus ; sed providentia refertur ad exteriores eventus. Non enim qui eligit aliquod consequi vel perficere, puta ædificare vel ditari, semper poterit ad hoc pervenire; et sic eventus actionum nostrarum non subjacent libero arbitrio, sed providentia disponuntur.

Quibus quidem, auctoritatibus sacræ Scripturæ resistitur evidenter. Dicitur enim, Isaiæ, XXVI, 12: *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine.* Unde non solum virtutem volendi a Deo habemus, sed etiam operationem.

Præterea, hoc ipsum quod Salomon dicit, *Prov.*, XXI, 1 : *Quocumque voluerit inclinabit illud*, ostendit non solum divinam causalitatem ad potentiam voluntatis extendi, sed etiam ad actum ipsius.

Item, Deus non solum dat rebus virtutes, sed etiam nulla res potest propria virtute agere, nisi etiam agat in virtute ipsius, ut supra (cap. 70) ostensum est. Ergo homo non potest virtute voluntatis sibi data uti, nisi in quantum agit in virtute Dei. Illud autem in cujus virtute agens agit, est causa non solum virtutis, sed etiam actus : quod in artifice apparet, in cujus virtute agit instrumentum, et quod ab hoc artifice propriam formam non accipit, sed solum ab ipso applicatur ad actum. Deus igitur est causa nobis non solum voluntatis, sed etiam volendi.

Amplius, perfectius invenitur ordo in spiritualibus quam in corporalibus. In corporalibus autem omnis motus causatur a primo motu. Oportet igitur quod in spiritualibus omnis motus voluntatis a prima voluntate causetur, quæ est voluntas Dei,

Adhuc, superius (cap. 70) ostensum est quod Deus est causa omnis actionis, et operatur in omni agente. Est ergo causa motuum voluntatis.

Item, arguitur adhuc Aristoteles in octavo *Eudemicæ Ethicæ* per hunc modum : Hujus quod aliquis intelligat, consilietur, eligat, et velit, oportet aliquid esse causam, quia omne novum oportet quod habeat aliquam causam. Si autem est causa ejus aliud consilium et alia voluntas præcedens, cum non sit procedere in his in infinitum, oportet devenire ad aliquod primum. Hujus modi autem primum oportet esse aliquid quod est melius ratione. Nihil autem est melius intellectu et ratione nisi Deus. Est igitur Deus primum principium nostrorum consiliorum et voluntatum.

CAPUT XC.

QUOD ELECTIONES ET VOLUNTATES HUMANÆ SUBDANTUR DIVINÆ PROVIDENTIÆ.

Ex quo patet, quod oportet etiam voluntates humanas et electiones divinæ providentiæ subditas esse. Omnia enim quæ Deus agit, ex ordine providentiæ suæ agit. Cum igitur ipse sit causa electionis et voluntatis nostræ, electiones et voluntates nostræ divinæ providentiæ subduntur.

Amplius, omnia corporalia per spiritualia administrantur, sicut superius (cap. 78) est ostensum. Spiritualia autem agunt in corporalia per voluntatem. Si igitur electiones et motus voluntatum intellectualium substantiarum ad Dei providentiam non pertinent, sequitur quod etiam corporalia ipsius providentiæ subtrahantur, et sic totaliter nulla erit providentia.

Item, quanto aliqua sunt nobiliora in universo, tanto oportet quod magis paticipent ordinem in quo bonum universi consistit. Unde Aristoteles in secundo *Phys.* (text comm. 44) arguit antiquos philosophos, qui ponebant casum et fortunam in constitutione cœlestium corporum, non autem in inferioribus rebus. Substantiæ autem intellectuales sunt nobiliores substantiis corporalibus. Si igitur substantiæ corporales quantum

ad suas substantias et actiones cadunt sub ordine divinæ providentiæ, multo magis substantiæ intellectuales.

Præterea, ea quæ sunt propinquiora fini, magis cadunt sub ordine qui est ad finem, nam, eis mediantibus, etiam alia ordinantur in finem. Actiones autem substantiarum intellectualium propinquius ordinantur in Deum sicut in finem, quam actiones aliarum rerum, sicut supra (cap. 50) ostensum est. Magis igitur cadunt actiones intellectualium substantiarum sub ordine providentiæ qua Deus omnia in seipsum ordinat, quam actiones aliarum rerum.

Adhuc, gubernatio providentiæ ex amore divino procedit, quo Deus res a se creatas amat in hoc enim præcipue consistit amor, quod amans amato bonum velit. Quanto ergo Deus aliqua magis amat, tanto magis sub ejus providentia cadunt. Hoc autem etiam sacra Scriptura docet in Ps. CXLIV, 20, dicens : *Custodit Dominus omnes diligentes se.* Et etiam Philosophus tradit in decimo *Eth.* (cap. X, lect. 3) dicens, quod Deus maxime curat de his qui diligunt intellectum, tanquam de suis amicis. Ex quo etiam habetur quod maxime substantias intellectuales amat. Sub ejus igitur providentia cadunt eorum voluntates et electiones.

Amplius, bona interiora hominis quæ ex voluntate et electione dependent sunt magis propria homini quam illa quæ extra ipsum sunt, ut adeptio divitiarum, vel si quid aliud est hujusmodi, Unde per hæc homo dicitur esse bonus, non autem per illa. Si igitur electiones humanæ et voluntatis motus non cadunt sub divina providentia, sed solum exteriores proventus, verius erit quod res humanæ sint extra providentiam quam quod providentiæ subsint. Quod quidem ex persona blasphemantium inducitur, Job, XXII, 14 : *Circa cardines cœli perambulat, nec nostra considerat.* et Ezech., IX, 9 : *Dereliquit Dominus terram, et Dominus non videt.* Et Thren., III, 37 : *Quis est qui dixit ut fieret Domino non jubente ?*

Videntur autem quædam in sacra doctrina secundum prædictam sententiam sonare. Dicitur enim, Eccli., XV, 14 : *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui.* Et infra, 17, 18 : *Proposuit tibi aquam et ignem, ad quod volueris porrige manum tuam ; ante hominem vita et mors, bonum et malum, quod placuerit ei, dabitur illi.* Et Deut., XXX, 15 : *Considera quid hodie proposuerim in conspectu tuo, vitam et bonum, et e converso mortem et malum.*

Hæc autem verba ad hoc inducuntur ut homines esse liberi arbitrii ostendantur, non ut eorum electiones a divina providentia subtrahantur. Et similiter quod Gregorius Nyssenus dicit in libro quem de fine hominis fecit, quod « providentia est eorum quæ non sunt in nobis, non autem eorum quæ sunt in nobis », et (quod) Damascenus eum sequens, dicit in secundo libro *De orth. Fid.* (cap. 30) quod « ea quæ sunt in nobis Deus prænoscit, sed non prædeterminat », exponenda sunt, ita ut intelligatur ea quæ sunt in nobis divinæ providentiæ determinationi non esse subjecta, quasi ab ea necessitatem accipientia. (I part., q. XX, art 2 ad 4.)

CAPUT XCI.

QUOMODO RES HUMANÆ AD SUPERIORES CAUSAS REDUCANTUR.

Ex his ergo quæ supra ostensa sunt, colligere possumus quomodo humana ad superiores causas reducuntur, et non aguntur fortuito. Nam electiones et voluntatum motus immediate a Deo disponuntur ; cognitio vero humana ad intellectum pertinens a Deo mediantibus angelis ordinatur ; ea vero quæ ad corporalia pertinent, sive sint interiora, sive exteriora, in usum hominis venientia, a Deo mediantibus angelis et cœlestibus corporibus dispensantur.

Hujus autem ratio generaliter una est. Nam oportet omne multiforme et mutabile et deficere potens reduci sicut in principium in aliquod uniforme et immutabile et deficere non valens. Omnia autem quæ in nobis sunt inveniuntur esse multiplicia, variabilia et defectibilia. Patet enim quod electiones nostræ multiplicitatem habent,cum in diversis et a diversis diversa eligantur. Mutabiles etiam sunt, tum propter animi levitatem, qui non est firmatus in ultimo fine, tum etiam propter mutationem rerum quæ nos extra circumstant. Quod autem defectibiles sint, hominum peccata testantur. Divina autem voluntas uniformis est, quia unum volendo omnia alia vult. Est etiam immutabilis et indeficiens, ut in primo ostensum est (cap. 23 et 75). Oportet ergo omnium voluntatum et electionum motus in divinam voluntatem reduci, non autem in aliquam aliam causam, quia solus Deus nostrarum voluntatum et electionum causa est.

Similiter autem intelligentia nostra multiplicationem habet, quia ex multis sensibilibus veritatem intelligibilem quasi congregamus. Est etiam mutabilis, quia ex uno in aliud discurrendo procedit, ex notis ad ignota proveniens. Est etiam defectibilis propter permixtionem phantasiæ, et sensus, ut errores hominum ostendunt. Angelorum autem cognitiones sunt uniformes, quia ab ipso uno veritatis fonte, scilicet Deo, accipiunt veritatis cognitionem. Est etiam immobilis, quia non discurrendo ab effectibus in causas, aut e converso, sed simplici intuitu puram veritatem de rebus intuentur. Est etiam indefectibilis, cum ipsas rerum naturas, seu quidditates intueantur per seipsas, circa quas non potest intellectus errare, sicut nec sensus circa propria sensibilia. Nos autem quidditates rerum ex accidentibus et effectibus cognoscimus. Oportet ergo quod nostra intellectualis cognitio reguletur per angelorum cognitionem.

Rursus, de corporibus humanis et exterioribus quibus homines utuntur, manifestum est quod est in eis multiplicitas commixtionis et contrarietatis, et quod non semper eodem modo moventur, quia motus eorum non possunt esse continui, et quod defectibilia sunt per alterationem et corruptionem. Corpora autem cœlestia sunt uniformia, utpote simplicia, et absque omni contrarietate existentia. Motus etiam eorum sunt uniformes, continui, et semper eodem modo se habentes, nec in eis potest esse corruptio aut alteratio. Unde necessarium est quod corpora nostra et alia quæ in usum nostrum veniunt per motum cœlestium corporum regulentur.

CAPUT XCII.

QUOMODO DICITUR ALIQUIS BENE FORTUNATUS, ET QUOMODO ADJUVATUR HOMO A SUPERIORIBUS CAUSIS.

Ex his autem apparere potest quomodo aliquis possit dici bene fortunatus. Dicitur enim alicui homini bene secundum fortunam contingere, quando aliquod bonum accidit sibi præter intentionem, sicut cum aliquis fodiens in agro invenit thesaurum, quem non quærebat. Contingit autem aliquem operantem præter intentionem operari propriam, non tamen præter intentionem alicujus superioris, cui ipse subest; sicut, si dominus aliquis præcipiat alicui servo quod vadat ad aliquem locum quo ipse alium servum miserat, illo ignorante, inventio conservi est præter intentionem servi missi, non autem præter intentionem domini mittentis; et ideo, licet per comparationem ad servum sit fortuitum et casuale, non autem per comparationem ad dominum, sed est aliquid ordinatum. Cum igitur homo sit ordinatus secundum corpus sub corporibus cœlestibus, secundum intellectum vero sub angelicis, secundum voluntatem autem

sub Deo, potest contingere aliquid præter intentionem hominis, quod tamen est secundum ordinem cœlestium corporum, vel dispositionem angelorum, vel etiam Dei. Quamvis autem Deus solus directe ad electionem hominis operetur, tamen actio angeli operatur aliquid ad electionem hominis per modum persuasionis, actio vero corporis cœlestis per modum disponentis, in quantum corporales impressiones cœlestium corporum in corpora nostra disponunt ad aliquas electiones. Quando igitur aliquis ex impressione cœlestium corporum, et superiorum causarum secundum prædictum modum inclinatur ad aliquas electiones sibi utiles, quarum tamen utilitatem propria ratione non cognoscit, et cum hoc ex lumine intellectualium substantiarum illuminatur intellectus ejus ad eadem agenda, ex divina operatione inclinatur voluntas ejus ad aliquid eligendum sibi utile, cujus rationem ignorat, dicitur esse bene fortunatus; et e contrario male fortunatus, quando ex superioribus causis ad contraria ejus electio inclinatur, sicut de quodam dicitur, Hier., XXXII, 30 : *Scribe virum istum sterilem, virum qui in diebus suis non prosperabitur.*

Sed in hoc est attendenda differentia. Nam impressiones corporum cœlestium in corpora nostra causant in nobis naturales corporum dispositiones; et ideo ex dispositione relicta ex corpore cœlesti in corpore nostro dicitur aliquis non solum bene fortunatus, aut male, sed etiam bene natus, aut male : secundum quem modum Philosophus dicit in *Magnis Moralibus* (lib. II, cap. 8) quod bene fortunatum esse est esse bene natum. Non enim potest intelligi quod hoc ex natura intellectus diversa procedat quod unus utilia sibi eligat, et alius nociva præter rationem propriam; cum natura intellectus et voluntatis in omnibus hominibus sit una : diversitas enim formalis induceret diversitatem secundum speciem; diversitas autem materialis inducit diversitatem secundum numerum : unde secundum quod intellectus hominis illustratur ad aliquid agendum, vel voluntas a Deo instigatur, non dicitur homo bene natus, sed magis custoditus vel gubernatus.

Rursus, attendenda est circa hæc alia differentia. Nam operatio angeli, et corporis cœlestis est solum sicut disponens ad electionem : operatio autem Dei est sicut perficiens. Cum autem dispositio quæ ex corporis qualitate vel intellectus persuasione, necessitatem ad eligendum non inducat, non semper homo elegit id quod angelus custodiens intendit, neque illud ad quod corpus cœleste inclinat; semper tamen hoc homo eligit, quod Deus operatur in ejus voluntate. Unde custodia angelorum interdum cassatur, secundum illud Jerem., LI, 91 : *Curavimus Babylonem, et non est curata;* et multo magis inclinatio cœlestium corporum; divina vero providentia semper est firma.

Est etiam et alia differentia consideranda; nam, cum corpus cœleste non disponat ad electionem nisi in quantum imprimit in corpora nostra, ex quibus homo incitatur ad eligendum per modum quo passiones inducunt ad electionem, omnis dispositio ad electionem quæ est ex corporibus cœlestibus, est per modum alicujus passionis, sicut cum quis inducitur ad aliquid eligendum per odium, vel amorem, vel iram, vel aliquid hujusmodi. Ab angelo vero disponitur aliquis ad eligendum per modum intelligibilis considerationis absque passione. Quod quidem contingit dupliciter. Quandoque enim illuminatur intellectus hominis ab angelo, ad cognoscendum solum quod aliquid est bonum fieri, non autem instruitur de ratione propter quam est bonum, quæ sumitur ex fine; et ideo quandoque homo æstimat quod aliquid sit bonum fieri, si tamen quæreretur quare, responderet se nescire : unde quando pervenit in finem utilem, quem non præconsideravit, erit sibi fortuitum. Quandoque vero per illuminationem angeli instruitur etiam quod hoc sit bonum, et de ratione quare est bonum, quæ dependet ex fine; et sic quando perveniet ad finem quem præconsideravit, non erit fortuitum.

Sciendum est etiam, quod vis activa spiritualis naturæ, sicut est altior quam corporalis, ita etiam est universalior : unde non ad omnia ad quæ se extendit humana electio, se extendit dispositio cœlestis corporis. Rursus virtus humanæ animæ vel etiam angeli est particularis in comparatione ad virtutem divinam, quæ quidem est universalis respectu omnium entium. Sic ergo aliquod bonum accidere potest homini etiam præter propriam intentionem, et præter inclinationem cœlestium corporum, et præter angelorum illuminationem ; non autem præter divinam providentiam, quæ est gubernativa, sicut et factiva entis in quantum est ens : unde oportet quod omnia sub se contineat. Sic ergo aliquid fortuitum bonum, vel malum potest contingere homini, et per comparationem ad ipsum, et per comparationem ad cœlestia corpora, et per comparationem ad angelos, non autem per comparationem ad Deum. Nam per comparationem ad ipsum non solum in rebus humanis, sed nec in qualibet alia re, potest esse aliquid casuale et improvisum.

Quia vero fortuita sunt quæ sunt præter intentionem, bona autem moralia præter intentionem esse non possunt, cum in electione consistant, respectu eorum non potest dici aliquis bene vel male fortunatus, licet respectu eorum possit aliquis dici bene vel male natus, quando ex naturali dispositione corporis est aptus ad electiones virtutum, vel vitiorum. Respectu autem exteriorum bonorum, quæ præter intentionem homini evenire possunt, potest dici homo et bene natus, et bene fortunatus, et a Deo gubernatus, et ab angelis custoditus.

Consequitur autem ex superioribus causis et aliud auxilium quantum ad exitus suarum actionum. Cum enim homo et eligere habeat et prosequi quod elegit, in utroque a causis superioribus adjuvatur interdum vel etiam impeditur : secundum electionem quidem, ut dictum est, in quantum homo vel disponitur ad aliquid eligendum per cœlestia corpora, vel quasi illustratur per angelorum custodiam, vel etiam inclinatur per operationem divinam ; secundum executionem vero, in quantum homo consequitur ex aliqua superiori causa robur et efficaciam ad implendum quod elegit ; quæ quidem non solum a Deo et angelis esse potest, sed etiam a corporibus cœlestibus, in quantum talis efficacia in corpore sita est. Manifestum est enim quod etiam inanimata corpora quasdam vires et efficacias a cœlestibus corporibus consequuntur, etiam præter eas quæ ad qualitates activas et passivas elementorum consequuntur, quas etiam non est dubium cœlestibus corporibus esse subjectas ; sicut quod magnes attrahit ferrum, habet ex virtute cœlestis corporis, et lapides quidam, et herbæ alias occultas virtutes. Unde nihil prohibet quod etiam aliquis homo habeat ex impressione cœlestis corporis aliquam efficaciam in aliquibus operibus faciendis, quas alius non habet ; puta medicus in sanando, et agricola in plantando, et miles in pugnando. Hanc autem efficaciam multo perfectius Deus hominibus largitur ad sua opera efficaciter exequenda. Quantum ergo ad primum auxilium, quod est in eligendo, dicitur Deus hominem dirigere ; quantum vero ad secundum auxilium, dicitur hominem confortare ; et hæc auxilia tanguntur simul in Ps. XXVI., 1, ubi dicitur : *Dominus illuminatio mea, et salus mea : quem timebo ?* quantum ad primum ; *Deus protector vitæ meæ : a quo trepidabo ?* quantum ad secundum.

Sed inter hæc duo auxilia est differentia duplex. Prima quidem, quia ex auxilio primo adjuvatur homo tam in his quæ virtuti hominis subduntur, quam in aliis. Sed secundum auxilium ad illa tantum se extendit, ad quæ virtus hominis valet. Quod enim homo fodiens sepulcrum inveniat thesaurum, ex nulla hominis virtute procedit ; unde respectu talis proventus adjuvari potest homo in hoc quod instigetur ad quærendum ubi est thesaurus, non autem in hoc quod ei aliqua virtus detur ad thesaurum inveniendum. In hoc autem quod medicus sanet, vel miles in pugna vincat, potest adjuvari in hoc quod eligat convenientia ad finem, et in

hoc quod efficaciter exequatur per virtutem a superiori causa adeptam. Unde primum auxilium est universalius. Secunda differentia est, quia secundum auxilium datur ad prosequendum efficaciter ea quæ intendit. Unde, cum fortuita sint præter intentionem, ex tali auxilio non potest dici homo, proprie loquendo, bene fortunatus, sicut potest dici ex primo, ut supra ostensum est.

Contingit autem homini bene vel male secundum fortunam, quandoque quidem ipso solo agente, sicut, cum fodiens terram invenit thesaurum quiescentem ; quandoque autem additione alterius causæ concurrente, sicut cum aliquis vadens ad forum causa emendi aliquid, invenit debitorem quem non credebat invenire. In primo autem eventu homo adjuvatur ad hoc quod aliquid sibi bene contingat secundum hoc solum quod dirigatur in eligendo illud cui conjunctum est per accidens aliquod commodum, quod provenit præter intentionem. In secundo autem eventu oportet quod uterque agens dirigatur ad eligendum actionem vel motum unde sibi occurrant.

Oportet autem et aliud considerare circa ea quæ dicta sunt. Dictum est enim, quod ad hoc quod homini aliquid bene contingat vel male secundum fortunam, et ex Deo est, et a corpore cœlesti esse potest, in quantum homo a Deo inclinatur ad eligendum aliquid cui conjunctum est aliquod commodum vel incommodum, quod eligens non præconsiderat, et in quantum a corpore cœlesti ad tale aliquid eligendum disponitur. Hoc autem commodum vel incommodum quidem relatum ad electionem hominis est fortuitum, relatum ad Deum rationem amittit fortuiti, non autem relatum ad corpus cœleste. Quod sic patet, non enim aliquis eventus amittit rationem fortuiti, nisi reducatur in causam per se. Virtus autem cœlestis corporis est causa agens, non per modum intellectus et electionis, sed per modum naturæ. Naturæ autem est proprium tendere ad unum. Si ergo aliquis effectus non est unus, non potest per se esse causa ejus aliqua virtus naturalis. Cum autem aliqua duo sibi per accidens conjunguntur, non sunt vere unum, sed solum per accidens. Unde hujus conjunctionis nulla causa naturalis per se causa esse potest. Si ergo iste homo ex impressione cœlestis corporis instigatur per modum passionis, ut dictum est, ad fodiendum sepulcrum ; sepulcrum autem et locus thesauri non sunt unum nisi per accidens, quia non habent aliquem ordinem ad invicem, unde et virtus cœlestis non potest per se inclinare ad hoc totum quod iste fodiat sepulcrum et locum ubi est thesaurus. Sed aliquis per intellectum agens potest esse causa inclinationis in hoc totum, quia intelligentis est multa ordinare in unum. Patet enim quod etiam homo qui sciret thesaurum esse ibi, posset alium ignorantem mittere ad fodiendum sepulcrum in loco eodem, ut præter intentionem suam inveniret thesaurum. Sic ergo hujusmodi fortuiti eventus reducti in causam divinam, amittunt rationem fortuiti ; reducti vero in causam cœlestem, nequaquam.

Per eamdem etiam rationem apparet quod homo non potest esse bene fortunatus universaliter ex virtute corporis cœlestis, sed solum quantum ad hoc, vel illud. Dico autem universaliter, ut aliquis homo habeat in natura sua impressionem cœlestis corporis, ut eligat semper et in pluribus aliqua quibus sint conjuncta per accidens aliqua commoda vel incommoda. Natura enim non ordinatur nisi ad unum. Ea autem secundum quæ homini accidit bene vel male secundum fortunam, non sunt reducibilia in aliquod unum, sed sunt indeterminata et infinita, ut Philosophus dicit in secundo *Phys.* (text. comm. 50), et ad sensum patet. Non est ergo possibile quod aliquis habeat in natura sua eligere semper ea ad quæ etiam per accidens sequuntur aliqua commoda ; sed potest esse quod ex inclinatione cœlesti inclinetur ad eligendum aliquid cui conjungatur per accidens aliquod commodum, et ex alia inclinatione aliud, et ex tertia tertium ; non autem ita quod ex inclinatione inclinetur ad

omnia. Ex una autem divina dispositione potest homo ad omnia dirigi.

CAPUT XCIII.

DE FATO : AN SIT ET QUID SIT.

Ex his autem quæ præmissa sunt, apparet etiam quid sit de fato sentiendum. Videntes enim homines multa in hoc mundo per accidens contingere, si causæ particulares considerentur, posuerunt quidam quod nec etiam ab aliquibus superioribus causis ordinentur ; et his videbatur fatum nihil esse omnino. Quidam vero ea in aliquas altiores causas reducere sunt conati, ex quibus cum quadam dispositione ordinate procedant ; et hi fatum posuerunt, quasi ea quæ videntur a casu contingere sint ab aliquo effata, sive prælocuta, et præordinata ut essent.

Horum ergo quidam omnia quæ hic accidunt a casu contingentia reducere conati sunt in cœlestia corpora, etiam electiones humanas vi positionis siderum, cui omnia cum quadam necessitate subdi ponebant, fatum appellantes, quæ quidem positio impossibilis est, et a fide aliena, ut ex superioribus (cap. 71 et seq.) patet. Quidam vero in dispositione divinæ providentiæ omnia reducere voluerunt quæcumque in his inferioribus a casu contingere videntur : unde omnia fato agi dixerunt, ordinationem quæ est in rebus ex divina providentia fatum nominantes ; unde Boetius dicit (lib. IV De cons., pros. 4, p. 294) quod fatum est inhærens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quæque nectit ordinibus. In qua fati descriptione dispositio pro ordinatione ponitur. In rebus autem inhærens ponitur ut distinguatur fatum a providentia. Nam ipsa ordinatio, secundum quod in mente divina est, nondum rebus impressa, providentia est ; secundum vero quod jam explicata in rebus, fatum nominatur. Mobilibus autem dicit, ut ostendat quod ordo providentiæ rebus contingentiam et mobilitatem non aufert, ut quidam posuerunt. Secundum hanc ergo acceptionem, negare fatum est providentiam divinam negare. Sed, quia cum infidelibus nec nomina debemus habere communia, ne ex consortio nominum possit sumi erroris occasio, nomine fati non est a fidelibus utendum, ne videamur illis assentire qui male de fato senserunt, omnia necessitati siderum subjicientes. Unde Augustinus dicit in quinto *De civit. Dei* (cap. 1) : « Si quis virtutem, vel potestatem Dei fati nomine apellat, sententiam teneat, linguam corrigat ». Et Gregorius secundum eumdem intellectum dicit (hom. 10 in Evang. Epiph.) : « Absit a fidelium mentibus ut fatum aliquod esse dicant ». (I part., q. CXVI, art. 1.)

CAPUT XCIV.

DE CERTITUDINE DIVINÆ PROVIDENTIÆ.

Difficultas autem quædam ex præmissis suboritur. Si enim omnia quæ hic inferius aguntur, etiam contingentia, providentiæ divinæ subduntur, oportet, ut videtur, vel providentiam non esse certam, vel omnia ex necessitate contingere. Ostendit enim Philosophus in sexto *Metaph.* (text. comm. 7) quod si omnem effectum ponimus habere aliquam causam per se, et iterum quod, qualibet causa per se posita, necessarium sit effectum poni, sequetur quod omnia futura ex necessitate eveniant. Si enim quilibet effectus habeat causam per se, quodlibet futurum erit reducere in aliquam causam præsentem vel præteritam ; sicut si quæratur de aliquo utrum sit occidendus a latronibus, hujusmodi effectus procedit a causa,

occursu latronum. Hunc autem effectum iterum præcedit alia causa, scilicet quod ipse exivit domum : hunc autem adhuc alia, quod vult quærere aquam ; quam quidem præcedit causa, scilicit sitis : et hæc causatur ex comestione salsorum, quæ jam est vel fuit. Si ergo, causa posita, necesse est effectum poni, necesse est, si comedit salsa, quod sitiat; et si sitit, quod velit quærere aquam ; et si vult quærere aquam, quod exeat domum ; et si exit domum, quod occurrant ei latrones ; et si occurrunt, quod occidatur. Ergo de primo ad ultimum necesse est hunc comedentem salsa a latronibus occidi. Concludit ergo Philosophus non esse verum quod, posita causa, necesse sit effectum poni, quia aliquæ causæ sunt quæ possunt deficere. Neque iterum verum est quod omnis effectus habeat per se causam, quia quod est per accidens, scilicet istum volentem aquam quærere occurrere latronibus, non habet aliquam causam. Ex hac autem ratione apparet, quod omnes effectus qui reducuntur in aliquam causam per se præsentem vel præteritam, qua posita necesse sit effectum poni, ex necessitate contingunt. Vel ergo oportet dicere quod non omnes effectus divinæ providentiæ subdantur, et sic divina providentia non est de omnibus, quod prius fuit ostensum ; vel quod non est necessarium ut, providentia posita, effectus ejus ponantur, et sic providentia non est certa aut est necessarium quod omnia ex necessitate contingant. Providentia enim non solum est in præsenti tempore, vel præterito, sed æterno, quia nihil potest esse in Deo non æternum.

Adhuc, si divina providentia est certa, oportet hanc conditionalem esse veram : si Deus providit hoc, hoc erit. Hujus autem conditionalis antecedens est necessarium, quia est æternum. Ergo consequens est necessarium. Oportet enim omnis conditionalis consequens esse necessarium, cujus antecedens est necessarium, et ideo consequens est sicut conclusio antecedentis. Quicquid autem ex necessario sequitur, oportet esse necessarium. Sequitur igitur, si divina providentia est certa, quod omnia ex necessitate proveniant.

Amplius, si aliquid est provisum a Deo, puta quod talis sit regnaturus, aut ergo possibile est quod non regnet, aut non. Si quidem non est possibile ipsum non regnare, ergo impossibile est ipsum non regnare : ergo necessarium est eum regnare. Si autem possibile est eum regnare (possibili autem posito non sequitur aliquid impossibile), sequitur autem divinam providentiam deficere ; non est igitur impossibile divinam providentiam deficere. Aut igitur oportet, si omnia sint prævisa a Deo, quod divina providentia non sit certa, aut quod omnia ex necessitate eveniant.

Item, argumentatur sic Tullius in lib. *De divinatione* secundo (cap. 8) : Si omnia a Deo prævisa sunt, certus est ordo causarum. Si autem hoc verum est, omnia fato aguntur ; quod si omnia fato aguntur, nihil est in nostra potestate. Nullum est ergo voluntatis arbitrium. Sequitur igitur quod tollatur liberum arbitrium si divina providentia, sit certa, et eodem modo sequetur quod omnes causæ contingentes tollantur.

Præterea, divina providentia causas medias non excludit, ut supra (cap. 77) ostensum est. Inter causas autem sunt aliquæ contingentes, et deficere valentes. Deficere igitur potest providentiæ effectus. Non est igitur Dei providentia certa.

Oportet autem ad horum solutionem aliqua repetere ex his quæ supra posita sunt, ut manifestum fiat quod nihil divinam providentiam effugit, et quod ordo divinæ providentiæ omnino immutari non potest; nec tamen oportet quod ea quæ ex providentia divina proveniunt ex necessitate cuncta eveniant.

Primo namque considerandum est, quod, cum Deus sit omnium existentium causa, rebus omnibus conferens esse, oportet quod suæ providentiæ ordo omnes res complectatur; quibus enim esse largitus est, oportet quod et conservationem largiatur, et perfectionem conferat in ultimo fine. Cum autem in quolibet providente duo considerari oporteat, scilicet

ordinis præmeditationem, et præmeditati ordinis institutionem, in rebus quæ providentiæ subduntur, quorum primum ad cognoscitivam virtutem pertinet, aliud vero ad operativam, hoc inter utrumque differt, quod in præmeditanto ordinem, tanto est providentia perfectior, quanto magis usque ad minima ordo providentiæ potest perduci. Quod enim nos omnium particularium ordinem præmeditari non possumus circa ea quæ sunt disponenda a nobis, ex defectu nostræ cognitionis provenit, quæ cuncta singularia complecti non potest. Tanto autem in providendo unusquisque sollicitior habetur, quanto plura singulariter præmeditari potest; cujus autem provisio in solis universalibus consisteret, parum de prudentia participaret, simile autem in omnibus operativis artibus considerari potest. Sed in hoc quod ordo præmeditatus rebus imponitur, tanto est dignior et perfectior providentia gubernantis, quanto est universalior, et per plura ministeria suam explicat præmeditationem, quia et ipsa ministeriorum dispositio magnam partem provisi ordinis habet. Oportet autem quod divina providentia in summo perfectionis consistat, quia ipse est simpliciter et universaliter perfectus, ut in primo lib. (cap. 28) ostensum est. In providendo igitur suæ sapientiæ præmeditatione sempiterna omnia ordinat, quantumcumque minima videantur. Quæcumque vero eorum adoperantur, instrumentaliter agunt ab eo mota, et ei obtemperando ministrant, ad ordinem providentiæ ab æterno, ut ita dicam, excogitatum explicandum in rebus.

Si autem omnia quæ agere possunt necesse est ut in agendo ei ministrent, impossibile est quod aliquod agens divinæ providentiæ executionem impediat, sibi contrarium agendo. Neque etiam possibile est divinam providentiam impediri per defectum alicujus agentis, vel patientis, cum omnis virtus activa vel passiva sit in rebus secundum divinam dispositionem causata. Impossibile est etiam quod impediatur divinæ providentiæ executio per providentiæ immutationem, cum Deus sit omnino immutabilis, ut supra ostensum est (lib. I, cap. 15). Relinquitur ergo quod divina provisio cassari non potest.

Deinceps autem considerandum est quod omne agens intendit ad bonum et melius secundum quod potest, ut supra (cap. 3) ostensum est. Bonum autem et melius non eodem modo considerantur in toto et partibus. In toto enim bonum est integritas, quæ ex partium ordine et compositione relinquitur : unde melius est toti quod sit inter partes disparitas, sine qua ordo et perfectio totius esse non potest, quam quod omnes partes sint æquales, unaquaque earum perveniente ad gradum nobilissimæ partis. Quælibet autem pars inferioris gradus in se considerata, melior esset, si esset in gradu superioris partis, sicut patet in corpore humano. Dignior enim pars esset pes si oculi pulchritudinem et virtutem haberet. Corpus autem totum esset imperfectius, si ei officium pedis deesset. Ad aliud igitur tendit intentio particularis agentis et universalis. Nam particulare agens tendit ad bonum partis absolute, et facit eam quanto meliorem potest; universale autem agens tendit ad bonum totius : unde aliquis defectus est præter intentionem particularis agentis, qui est secundum intentionem agentis universalis, sicut patet quod generatio fœminæ est præter intentionem naturæ particularis, id est hujus virtutis quæ est in hoc semine, quæ ad hoc tendit quod perficiat conceptum quanto magis potest. Est autem de intentione naturæ universalis, id est virtutis universalis agentis ad generationem inferiorum, quod fœmina generetur, sine qua generatio multorum animalium compleri non posset. Et eodem modo corruptio et diminutio et omnis defectus est de intentione naturæ universalis, non autem naturæ particularis ; nam quælibet res fugit defectum, tendit vero ad perfectionem quantum in se est. Patet ergo quod de intentione agentis particularis est quod effectus suus fiat perfectus quantumcumque potest in genere suo ; de intentione autem naturæ universalis est quod hic effectus fiat perfectus tali perfectione, puta perfectione

masculi, ille autem perfectione fœminæ. Inter partes autem totius universi prima differentia apparet secundum contingens et necessarium. Superiora enim in entibus sunt necessaria et incorruptibilia et immobilia ; a qua quidem conditione tanto magis deficiunt, quanto in inferiori gradu constituuntur, ita quod infima corrumpuntur quidem quantum ad esse suum, moventur vero quantum ad suas dispositiones : suos etiam effectus non de necessitate, sed contingenter producunt. Quodlibet igitur agens quod est pars universi intendit quantum potest in suo esse et naturali dispositione persistere, et suum stabilire effectum ; Deus autem, qui est universi gubernator, intendit quod effectuum ejus hic quidem stabiliatur per modum necessitatis, hic autem contingenter, et secundum hoc diversas eis causas adaptat : his quidem necessarias, his autem contingentes. Cadit igitur sub ordine divinæ providentiæ non solum hunc effectum esse, sed hunc effectum esse contingenter, alium autem necessario ; et secundum hoc quædam eorum quæ divinæ providentiæ subduntur, sunt necessaria, quædam vero contingentia ; non autem omnia necessaria.

Patet ergo quod, etsi divina providentia est per se causa hujus effectus futuri, etiam est præsentis et præteriti, magis autem ab æterno ; non tamen sequitur, ut prima ratio procedebat, quod effectus iste sit de necessitate futurus ; est enim divina providentia per se causa quod hic effectus contingenter proveniat, et hoc cassari non potest.

Ex quo etiam patet quod hæc conditionalis est vera : si Deus providit hoc futurum, hoc erit ; sicut secunda ratio procedebat. Sed sic erit sicut Deus providit illud esse futurum ; providit autem illud esse futurum contingenter ; sequitur ergo infaillibiliter quod erit contingenter, et non necessario.

Patet etiam quod hoc quod ponitur esse provisum a Deo ut sit futurum, si sit de genere contingentium, poterit non esse secundum se consideratum : sic enim provisum est ut sit contingens potens non esse. Non tamen est possibile quod ordo providentiæ deficiat quin contingenter eveniat. Et sic tertia ratio solvitur. Unde potest poni quod iste non sit regnaturus, si secundum se consideretur ; non autem si consideretur ut provisum.

Illud etiam quod Tullius objicit secundum præmissa frivolum apparet. Cum enim divinæ providentiæ non solum subdantur effectus, sed etiam causæ, et modi essendi, sicut ex præmissis (cap. 77 et seq.) patet, non sequitur quod, si omnia divina providentia aguntur, nihil sit in nobis : sic enim sunt a Deo provisa, ut per nos libere fiant.

Neque autem defectibilitas causarum secundarum, quibus mediantibus effectus providentiæ producuntur, certudinem divinæ providentiæ potest auferre, ut quinta ratio procedebat ; cum ipse Deus in omnibus operetur, et pro suo arbitrio voluntatis, ut supra (cap. 70 et seq.) ostensum est. Unde ad ejus providentiam pertinet ut causas defectibiles quandoque sinat deficere, quandoque eas a defectu conservet.

Ea vero quæ ad necessitatem provisorum a Deo possent assumi ex certitudine divinæ scientiæ soluta sunt cum de Dei scientia ageretur.

CAPUT XCV.

QUOD IMMOBILITAS DIVINÆ PROVIDENTIÆ UTILITATEM ORATIONIS NON EXCLUDIT.

Considerare etiam oportet, quod sicut divinæ providentiæ immobilitas necessitatem rebus provisis non imponit, ita nec etiam orationis utilitatem excludit. Non enim ad hoc oratio ad Deum funditur, ut æterna providen-

tiæ dispositio immutetur (hoc enim impossibile est), sed ut aliquis illud quod desiderat assequatur a Deo. Piis enim desideriis rationalis creaturæ conveniens est ut Deus assentiat, non tamquam desideria nostra moveant immobilitatem Dei ; sed ex sua bonitate procedit ut convenienter desiderata perficiat. Cum enim omnia naturaliter bonum desiderent, ut supra (cap. 24) probatum est, ad supereminentiam autem divinæ bonitatis pertineat quod esse et bene esse ordine quodam distribuat, consequens est ut per suam bonitatem desideria pia, quæ per orationem explicantur, adimpleat.

Adhuc, ad moventem pertinet ut illud quod movetur perducat ad finem. Unde et per eamdem naturam aliquid movetur ad finem, et consequitur finem, et in eo quiescit. Omne autem desiderium est quidam motus ad bonum, qui quidem non potest rebus inesse nisi a Deo, qui est per essentiam suam bonus et fons bonitatis : movens enim omne movet ad aliquid simile sibi. Ad Deum igitur pertinet secundum suam bonitatem quod desideria convenientia, quæ per orationem explicantur, ad effectum convenientem perducat.

Item, quanto aliqua sunt propinquiora moventi, tanto efficacius impressionem moventis assequuntur. Nam et quæ propinquiora sunt igni, magis ab ipso calefiunt. Substantiæ autem intellectuales propinquiores sunt Deo quam substantiæ naturales inanimatæ. Efficacior est igitur impressio divinæ motionis in substantiis intellectualibus quam in substantiis aliis naturalibus. Corpora autem naturalia in tantum participant de motione divina, quod naturalem boni appetitum consequuntur ex ea, et etiam appetitus impletionem, quod quidem fit, dum proprios fines consequuntur. Multo igitur magis intellectuales substantiæ desideriorum suorum, quæ per orationem Deo offeruntur, impletionem consequuntur.

Amplius, de ratione amicitiæ est quod amans velit impleri desiderium amati, in quantum vult ejus bonum et perfectionem ; propter quod dicitur quod amicorum est idem velle. Ostensum est autem supra (lib. II, cap. 91) quod Deus suam creaturam amat, et tanto magis unamquamque, quanto plus de bonitate participat, quæ est primum et principale amatum ab ipso. Vult igitur impleri desideria rationalis creaturæ, quæ perfectissime divinam bonitatem participat inter cæteras creaturas. Sua autem voluntas est effectiva rerum : est enim causa rerum per suam voluntatem, ut supra (cap. 24) ostensum est. Ad bonitatem igitur divinam pertinet ut impleat desideria rationalis creaturæ sibi per orationem proposita.

Præterea, bonum creaturæ derivatum est secundum ipsam similitudinem a bonitate divina. Hoc autem maxime commendabile in hominibus apparet, ut juste petentibus assensum non denegent : ex hoc enim vocantur liberales, clementes, misericordes et pii. Maxime igitur hoc ad divinam bonitatem pertinet, ut pias orationes exaudiat.

Hinc est quod dicitur in Ps. CXLIV, 19 : *Voluntatem timentium se faciet, et orationes eorum exaudiet, et salvos faciet eos.* Et Matth., VII, 8, Dominus dicit : *Omnis qui petit, accipit, et qui quærit, invenit, et pulsanti aperietur.*

CAPUT XCVI.

QUOD DEUS NON OMNES ORATIONES EXAUDIT.

Non est autem inconveniens, si quandoque petitiones orantium non admittuntur a Deo. Ea enim ratione ostensum est (cap. 95) quod Deus desideria rationalis creaturæ adimplet, in quantum desiderat bonum. Quandoque autem contingit quod id quod petitur non est verum bonum, sed apparens, simpliciter autem malum. Non est igitur talis oratio Deo

exaudibilis. Hinc est quod dicitur, Jacobi, IV, 3 : *Petitis, et non accipitis, eo quod male petatis.*

Similiter autem ex hoc quod Deus ad desiderandum movet, ostensum est (cap. 95) conveniens esse quod desideria impleat. Mobile autem ad finem motus non perducitur a movente, nisi motus continuetur. Si igitur motus desiderii per orationis instantiam non continuetur, non est inconveniens si oratio effectum debitum non sortiatur. Hinc est quod Dominus dicit, Lucæ, XVIII, 7 : *Quoniam oportet semper orare, et non deficere.* Et I Thess., V, 17, dicit Apostolus : *Sine intermissione orate.*

Rursus, ostensum est (cap. 95) quod Deus rationalis creaturæ decenter desiderium implet, in quantum ei appropinquat. Appropinquat autem ei aliquis per contemplationem, et devotam affectionem, et humilem, et firmam intentionem. Illa igitur oratio quæ sic Deo non appropinquat, non est Deo exaudibilis. Unde et in Ps. CI, 18 dicitur : *Respexit in orationem humilium.* Et Jacobi, I, 6 : *Postulet autem in fide, nihil hæsitans,*

Item, ostensum est (cap. 95) quod ratione amicitiæ, Deus vota piorum exaudit. Qui igitur a Dei amicitia declinat non est dignus ut ejus oratio exaudiatur. Hinc est quod Prov., XXVIII, 9, dicitur : *Qui declinat aurem suam ne audiat legem, oratio ejus erit execrabilis.* Et Isaiæ, I, 15 : *Cum multiplicaveritis orationes, non exaudiam : manus enim vestræ sanguine plenæ sunt.*

Ex hac etiam radice procedit quod quandoque aliquis Dei amicus non audiatur, quando pro his rogat qui non sunt Dei amici, secundum illud Jerem ; VII, 16 : *Tu autem noli orare pro populo hoc, nec assumas pro eis laudem, et orationem, et non obsistas mihi, quia non exaudiam te.*

Contingit autem quandoque quod aliquis ex amicitia denegat quod petitur ab amico, quia cognoscit hoc ei esse nocivum, vel contrarium ei magis expedire, ut medicus infirmanti quandoque negat quod petit, considerans quod non expedit ei ad salutem corporis consequendam. Unde, cum ostensum sit quod Deus ex amore quem ad creaturam rationalem habet ejus desideria impleat per orationem sibi propositam, non est mirandum si quandoque eorum etiam quos præcipue diligit, petitionem non implet, ut impleat quod petenti magis expedit ad salutem, propter quod a Paulo stimulum carnis non amovit, quamvis hoc ter peteret, providens hoc ei esse utile ad humilitatis conservationem, ut habetur II Corinth., XII, 7-9. Unde et Matth, XX, 22, quibusdam Dominus dicit : *Nescitis quid petatis.* Et Rom., VIII, 26, dicitur : *Nam quid oremus sicut oportet, nescimus.* Et propter hoc Augustinus dicit in Epist. ad Paulinum et Therasiam : « Bonus Dominus, qui non tribuit sæpe quod volumus, ut quod mallemus attribuat ».

Patet igitur ex præmissis quod aliquorum quæ fiunt a Deo causa sunt orationes et pia desideria. Ostensum est autem supra (cap. 43) quod divina providentia causas alias non excludit, quin potius ordinat eas ad hoc quod ordo quem apud se statuit rebus imponatur; et sic causæ secundæ non repugnant providentiæ, sed magis providentiæ exequuntur effectum. Sic ergo orationes apud Deum efficaces sunt, non tamen ordinem immutabilem divinæ providentiæ solvunt, quia et hoc ipsum quod tali petenti hoc concedatur sub ordine divinæ providentiæ cadit. Simile est ergo dicere non esse orandum, ut aliquid consequamur a Deo, quia ordo suæ providentiæ est immutabilis, ac si diceretur quod non est ambulandum, ut perveniamus ad locum, nec comedendum ut nutriamur; quæ omnia patet esse absurda.

Excluditur ergo ex præmissis duplex error circa orationem. Quidam enim dixerunt nullum esse orationis fructum; quod quidem dicebant tam illi qui negabant divinam providentiam, sicut Epicurei, quam illi qui res humanas divinæ providentiæ subtrahebant sicut aliqui Peripateticorum, nec non et illi qui omnia quæ providentiæ subsunt, ex necessitate contingere arbitrabantur, sicut Stoici. Ex his enim omnibus sequitur quod nullus sit orationis fructus, et per consequens quod omnis deitatis cultus

fiat in vanum : qui quidem error tangitur, Malach., III, 14 : *Dixistis,* inquit, *vanus est qui servit Deo; et quod emolumentum, quia custodivimus præcepta ejus, et quia ambulavimus tristes coram Domino exercituum?*

Quidam vero e contrario divinam dispositionem orationibus vertibilem esse dicebant, sicut et Ægyptii dicebant, quod fatum orationibus, et quibusdam imaginibus, et subfumigationibus, sive incantationibus vertebatur; et ad hunc sensum pertinere videntur quædam quæ in Scripturis divinis dicuntur secundum id quod prima facie apparet ex eis. Dicitur enim Isaiæ, XXXVIII, 1-5 quod Isaias ex mandato Domini dixit Ezechiæ regi : *Hæc dicit Dominus : Dispone domui tuæ, quia morieris tu, et non vives;* et quod post orationem Ezechiæ *factum est verbum Domini ad Isaiam dicens : Vade et dic Ezechiæ : Audivi orationem tuam. Ecce ego adjiciam super dies tuos quindecim annos.* Et Jerem., XVII, 7, dicitur ex persona Domini : *Repente loquar adversus gentem, et adversus regnum, ut eradicem, et destruam, et disperdam illud. Si pœnitentiam egerit gens illa a malo suo quod locutus sum adversus eam, agam et ego pœnitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei.* Et Joelis, II, 13-14 : *Convertimini ad Dominum Deum vestrum, quia benignus, et misericors est. Quis scit si convertatur et ignoscat Deus?*

Hæc autem, si secundum suam superficiem intelligantur, ad inconveniens ducunt. Sequitur enim primo quod voluntas Dei sit mutabilis. Item quod aliquid ex tempore Deo adveniat; et ulterius quod aliqua quæ temporaliter in creaturis sunt sint causa alicujus existentis in Deo, quæ sunt manifeste impossibilia, sicut ex superioribus patet.

Adversantur etiam auctoritatibus sacræ Scripturæ, quæ infallibilem continet veritatem et expressam. Dicitur enim, Num., XXIII, 19 : *Non est Deus quasi homo, ut mentiatur, nec ut filius hominis, ut mutetur. Dixit ergo, et non faciet? Locutus est, et non implebit?* Et I Reg., XV, 29 : *Triumphator in Israel non parcet, de pœnitudine non flectetur; neque enim homo est ut agat pœnitentiam.* Et Malach., II, 6 : *Ego Dominus, et non mutor.*

Si quis autem diligenter consideret circa prædicta, inveniet quod omnis error qui in his accidit ex hoc provenit quod non consideratur differentia inter universalem ordinem et particularem. Cum enim omnes effectus ordinem ad invicem habeant, secundum quod in una causa conveniunt, oportet tanto communiorem ordinem esse, quanto est universalior causa; unde ab universali causa, quæ Deus est, ordo proveniens necesse est quod omnia complectatur. Nihil igitur prohibet aliquem particularem ordinem, vel per orationem, vel per aliquem alium modum immutari. Est enim extra illum ordinem aliquid quod possit ipsum immutare; propter quod non est mirum si Ægyptii, reducentes rerum humanarum ordinem in corpora cœlestia, posuerunt fatum ex stellis proveniens aliquibus orationibus et ritibus posse immutari : nam extra cœlestia corpora, et supra ea est Deus, qui potest impedire cœlestium corporum effectum qui in istis inferioribus ex illorum impressione secuturus erat. Sed extra ordinem complectentem omnia non potest poni aliquid per quod possit ordo ab universali causa dependens everti : propter quod Stoici, qui in Deum sicut in causam universalem omnium ordinis rerum reductionem considerabant, ponebant quod ordo institutus a Deo nulla ratione potest immutari. Sed in hoc iterum a consideratione universalis ordinis recedebant, quod ponebant orationes ad nihil utiles esse, tanquam arbitrarentur voluntates hominum et eorum desideria, ex quibus orationes procedunt, sub illo universali ordine non comprehendi. Cum enim dicunt quod, sive orationes fiant, sive non, nihilominus idem effectus sequitur in rebus ex universali ordine rerum, manifeste ab illo universali ordine vota orantium sequestrant; si enim hæc sub illo ordine comprehendantur, sicut per alias causas, ita per hæc ex divina ordinatione aliqui effectus sequuntur. Idem ergo erit excludere orationis effectum et communium aliarum causarum. Quod si aliis causis immobilitas divini ordinis effectus non subtrahit, neque orationum efficaciam tollit.

Valent igitur orationes non quasi ordinem æternæ dispositionis immutantes, sed quasi sub tali ordine et ipsæ existentes. Nihil autem prohibet per orationum efficaciam aliquem particularem ordinem alicujus inferioris causæ immutari, Deo faciente, qui omnes supergreditur causas. Unde sub nulla necessitate ordinis alicujus causæ continetur, sed e converso omnis necessitas ordinis inferioris causæ continetur sub ipso quasi ab eo institutus. In quantum ergo per orationem immutatur aliquid de ordine inferiorum causarum instituto a Deo propter orationes piorum, dicitur Deus converti, vel pœnitere, non quod æterna ejus dispositio mutetur, sed quia mutatur aliquis ejus effectus. Unde et Gregorius dicit quod non mutat Deus consilium, etsi quandoque mutet sententiam, non in quantum illam quæ exprimit dispositionem æternam, sed illam sententiam quæ exprimit ordinem inferiorum causarum, secundum quam Ezechias erat moriturus, vel gens aliqua pro peccatis suis punienda. Talis autem sententiæ immutatio dicitur transsumptiva locutione pœnitentia, in quantum Deus ad similitudinem pœnitentis se habet, cujus est mutare quod fecerat; per quem modum dicitur etiam metaphorice irasci, in quantum puniendo facit irascentis effectum.

CAPUT XCVII.

QUOMODO DISPOSITIO PROVIDENTIÆ HABEAT RATIONEM.

Ex his autem quæ præmissa sunt manifeste videri potest quod ea quæ sunt per divinam providentiam dispensata, sequuntur aliquam rationem. Ostensum est enim (cap. 91) quod Deus per suam providentiam omnia ordinat in divinam bonitatem sicut in finem; non autem hoc modo quod suæ bonitati aliquid per ea quæ fiunt, accrescat, sed ut similitudo suæ bonitatis, quantum possibile est, imprimatur in rebus, Quia vero omnem creatam substantiam a perfectione divinæ bonitatis deficere necesse est, ut perfectius divinæ bonitatis similitudo rebus communicaretur, oportuit esse diversitatem in rebus, ut quod perfecte ab uno aliquo repræsentari non potest per diversa diversimode perfectiori modo repræsentaretur : nam et homo, cum mentis conceptum uno vocali verbo videt sufficienter exprimi non posse, verba diversimode multiplicat ad exprimendam per diversa suæ mentis conceptionem. Et in hoc etiam divinæ perfectionis eminentia considerari potest, quod perfecta bonitas, quæ in Deo est unite et simpliciter, in creaturis esse non potest nisi secundum modum diversum, et per plura. Res autem per hoc diversæ sunt, quod formas habent diversas, a quibus speciem sortiuntur. Sic igitur ex fine sumitur ratio diversitatis formarum in rebus.

Ex diversitate autem formarum sumitur ratio ordinis rerum. Cum enim forma sit secundum quam res habet esse; res autem quælibet, secundum quod habet esse, accedat ad similitudinem Dei, qui est ipsum suum esse simplex, necesse est quod forma nihil sit aliud quam divina similitudo participata in rebus. Unde convenienter Aristoteles in primo *Phys.* (text. comm. 81), de forma loquens, dicit quod est divinum quoddam, et appetibile. Similitudo autem ad unum simplex considerata, diversificari non potest nisi secundum quod magis vel minus similitudo est propinqua, vel remota. Quanto autem aliquid propinquius ad divinam similitudinem accedit, (tanto) perfectius est : unde in formis differentia esse non potest nisi secundum quod una perfectior existit quam alia : propter quod Aristoteles in octavo *Metaph.* (text. comm. 10) definitiones, per quas natura rerum et formæ significantur, assimilat numeris, in quibus species variatur per additionem vel substractionem unitatis, ut ex hoc detur intelligi quod formarum diversitas diversum gradum perfectionis requirit. Et hoc evi-

denter apparet naturas rerum speculanti. Inveniet enim, si quis diligenter consideret, gradatim rerum diversitatem compleri; nam supra inanimata corpora inveniet plantas, et super has, irrationabilia animalia et super hæc intellectuales substantias, et in singulis horum inveniet diversitatem, secundum quod quædam sunt aliis perfectiora, in tantum quod ea quæ sunt suprema inferioris generis videntur propinqua superiori generi, et e converso, sicut animalia immobilia sunt similia plantis. Unde et Dionysius dicit septimo cap. *De divin. nominibus*, quod divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum. Unde patet quod rerum diversitas exigit quod non sint omnia æqualia, sed sit ordo in rebus et gradus.

Ex diversitate autem formarum, secundum quas rerum species diversificantur, sequitur et operationum differentia. Cum enim unumquodque agat secundum quod est actu (quæ enim sunt in potentia, secundum quod hujusmodi, inveniuntur actionis expertia), est autem unumquodque ens actu per formam, oportet quod operatio rei sequatur formam ipsius. Oportet igitur, si sint diversæ formæ, quod habeant diversas operationes.

Quia vero per propriam actionem res quælibet ad proprium finem pertingit, necesse est etiam proprios fines diversificari in rebus, quamvis sit finis ultimus omnibus, communis.

Sequitur etiam ex diversitate formarum diversa habitudo materiæ ad res. Cum enim formæ diversæ sint secundum quod quædam sunt aliis perfectiores, sunt inter eas aliquæ in tantum perfectæ, quod sunt per se subsistentes et perfectæ, ad nihil indigentes materiæ fulcimento; quædam vero per se pefecte subsistere non possunt, sed materiam pro fundamento requirunt, ut sic illud quod subsistit non sit forma tantum, neque materia tantum, quæ per se non est ens actu, sed compositum ex utroque. Non autem possent materia et forma ad aliquid unum constituendum convenire, nisi esset aliqua proportio inter ea. Si autem proportionata oportet ea esse, necesse est quod diversis formis diversæ materiæ respondeant: unde fit ut quædam formæ requirant materiam simplicem, quædam vero materiam compositam, et secundum diversas formas diversam partium compositionem oportet esse congruentem ad speciem formæ et ad operationem ipsius.

Ex diversa autem habitudine ad materiam sequitur diversitas agentium et patientium. Cum enim agat unumquodque ratione formæ, patiatur vero et moveatur ratione materiæ, oportet quod illa quorum formæ sunt perfectiores et minus materiales, agant in illa quæ sunt magis materialia et quorum formæ sunt imperfectiores.

Ex diversitate autem formarum et materiarum et agentium sequitur diversitas proprietatum et accidentium. Cum enim substantia sit causa accidentis, sicut perfectum imperfecti, oportet quod ex diversis principiis substantialibus diversa accidentia propria consequantur. Rursus, cum ex diversis agentibus sint diversæ impressiones in patientibus, oportet quod per diversa agentia, diversa sint accidentia quæ ab agentibus imprimuntur.

Patet ergo ex dictis, quod, cum per divinam providentiam rebus creatis diversa accidentia, et actiones, et passiones, et collocationes distribuantur, non hoc absque ratione accidit. Hinc est quod sacra Scriptura rerum productionem et gubernationem sapientiæ et providentiæ divinæ attribuit: dicitur enim, Prov., III, 19, 20 : *Dominus sapientia fundavit terram, stabilivit cœlos prudentia : sapientia illius erupuerunt abyssi, et nubes rore concrescunt;* et Sap., VIII, 1, dicitur de Dei sapientia, quod *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter;* et XI, 21, ejusdem dicitur : *Omnia in mensura, numero et pondere distribuisti;* ut per mensuram quantitatem, sive modum, aut gradum perfectionis unuiscujusque rei intelligamus; per numerum vero pluralitatem, et diversitatem specierum consequentem ex

diversis perfectionis gradibus; per pondus vero inclinationes diversas ad proprios fines, et operationes, et agentia, et patientia, et accidentia, quæ sequuntur distinctionem specierum.

In prædicto autem ordine, secundum quem ratio divinæ providentiæ attenditur, primum esse diximus divinam bonitatem, quasi ultimum finem, qui est primum principium in agendis : dein vero rerum numerositatem, ad quam constituendam necesse est gradus diversos in formis, et materiis, et agentibus, et patientibus, et actionibus, et accidentibus esse. Sicut ergo summa ratio divinæ providentiæ simpliciter est divina bonitas, ita prima ratio in creaturis est eorum numerositas, ad cujus institutionem et conservationem omnia alia ordinari videntur. Et secundum hoc rationabiliter videtur esse a Boetio dictum, in principio suæ *Aritmeticæ* (lib. I, cap. 2), quod omnia quæcumque a primæva rerum natura constituta sunt, ex numerorum videntur ratione esse formata.

Est autem considerandum, quod operativa ratio et speculativa partim quidem conveniunt, partim vero differunt. Conveniunt quidem in hoc quod, sicut ratio speculativa incipit ab aliquo principio et per media devenit ad conclusionem intentam, ita ratio operativa incipit ab aliquo principio et per aliqua media pervenit ad operationem vel operatum quod intenditur. Principium autem in speculativis est forma, et *quod quid est;* in operativis vero finis, quod quandoque quidem est forma, quandoque aliquid aliud. Principium etiam in speculativis semper oportet esse necessarium; in operativis autem quandoque est necessarium, quandoque autem non : necessarium enim est hominem velle felicitatem ut finem : non necessarium autem velle domus ædificationem. Similiter in demonstrativis semper posteriora ad priora de necessitate sequuntur ; non autem in operativis semper, sed tunc solum quando ad finem nonnisi per hanc viam perveniri potest; sicut necessarium est volenti ædificare domum quod quærat ligna; sed quod quærat ligna abjetina, hoc ex simplici voluntate ipsius dependet, non autem ex ratione domus ædificandæ. Si igitur quod Deus suam bonitatem amet, hoc necessarium est; sed hoc non necessario sequitur quod per creaturas repræsentetur, cum sine hoc divina bonitas sit perfecta. Unde quod creaturæ in esse producantur, etsi ex ratione divinæ bonitatis originem habeat, tamen ex simplici Dei voluntate dependet. Supposito autem quod Deus creaturis suam bonitatem communicare, secundum quod est possibile, velit per similitudinis modum, ex hoc rationem accipit quod sint creaturæ diversæ; non autem ex necessitate sequitur quod secundum hanc vel illam perfectionis mensuram, aut secundum hunc vel illum numerum rerum. Supposito autem ex divina voluntate quod hunc numerum in rebus statuere velit et hanc unicuique rei perfectionis mensuram, ex hoc rationem accipit quod habeat formam talem, et materiam talem; et similiter in consequentibus patet. Manifestum igitur fit quod providentia secundum rationem quamdam res dispensat, et tamen hæc ratio sumitur ex suppositione voluntatis divinæ.

Sic igitur per præmissa duplex error excluditur : eorum scilicet qui credunt quod omnia simplicem voluntatem sequantur absque ratione; qu est error loquentium in lege Saracenorum, ut rabbi Moyses dicit : secur dum quos nulla differentia est quod ignis calefaciat et infrigidet, ni quia Deus ita vult. Excluditur etiam error eorum qui dicunt, causaru ordinem ex divina providentia per modum necessitatis provenire. Quoru utrumque patet esse falsum ex dictis.

Sunt autem quædam verba sacræ Scripturæ quæ videntur simplici v luntati divinæ omnia attribuere : quæ non dicuntur ad hoc ut ratio tol tur a providentiæ dispensatione, sed ut omnium primum principium voluntas ostendatur, sicut jam supra dictum est, sicut est in Ps. CXXX 6 : *Omnia quæcumque voluit, Dominus fecit*; et Job, IX, 3 : *Quis ei dicere test : Cur ita facis ?* et Rom., IX, 19 : *Voluntati ejus quis resistit ?* et Au tinus dicit in tertio *De Trin.* (cap. 3 et 4) : « Nonnisi Dei voluntas ca

prima sanitatis et ægritudinis, præmiorum et pœnarum, gratiarum atque retributionum ».

Sic ergo, cum quæritur *propter quid* de aliquo naturali effectu, possumus reddere rationem ex aliqua proxima causa, dum tamen sicut in primam causam reducamus omnia in voluntatem divinam : sicut si quæratur quare lignum est calefactum ad præsentiam ignis, dicitur quod calefactio est naturalis actio ignis; hoc autem, quia calor est proprium accidens ejus; hoc autem consequitur propriam formam ejus; et sic inde quousque perveniatur ad divinam voluntatem. Unde, si quis respondet quærenti quare lignum calefactum est, quia Deus voluit, convenienter quidem respondet, si intendit reducere quæstionem in primam causam ; inconvenienter vero, si intendit omnes alias excludere causas.

CAPUT XCVIII.

QUOMODO DEUS POSSIT FACERE PRÆTER ORDINEM SUÆ PROVIDENTIÆ, ET QUOMODO NON.

Ex præmissis autem accipi potest duplicis ordinis consideratio. Quorum unus quidem dependet ex prima omnium causa, unde et omnia complectitur; alius particularis, qui ex aliqua causa creata dependet et continet illa quæ causæ illi subduntur : et hic quidem multiplex est, secundum diversitatem causarum quæ inter creaturas inveniuntur. Unus tamen eorum sub altero continetur, sicut et causarum una sub altera existit : unde oportet quod omnes particulares ordines substantiali ordine contineantur, et ab illo descendant qui inveniuntur in rebus, secundum quod a prima causa dependent. Hujusmodi exemplum in politicis considerari potest. Nam omnes domestici unius patrisfamilias ordinem quemdam ad invicem habent, secundum quod ei subduntur. Rursus autem tam ipse paterfamilias, quam omnes alii qui sunt suæ civitatis, ordinem quemdam ad invicem habent et ad principem civitatis, qui iterum cum omnibus qui sunt in regno aliquem ordinem habet ad regem.

Ordinem autem universalem, secundum quem omnia ex divina providentia ordinantur, possumus considerare dupliciter, scilicet quantum ad res quæ subduntur ordini, et quantum ad ordinis rationem quæ ex principio ordinis dependet. Ostensum est autem in secundo libro (cap. 23) quod res ipsæ quæ a Deo sub ordine ponuntur proveniunt ab ipso non sicut ab agente per necessitatem naturæ vel cujuscumque alterius, sed ex simplici voluntate, maxime quantum ad primam rerum institutionem. Relinquitur ergo quod, præter ea quæ sub ordinem divinæ providentiæ cadunt, Deus aliqua facere potest ; non enim est ejus virtus ad has res obligata. Si autem consideremus prædictum ordinem quantum ad rationem a principio dependentem, sic præter ordinem illum Deus facere non potest ; ordo enim ille procedit, ut ostensum est (cap. 97), ex scientia et voluntate Dei omnia ordinante in suam bonitatem sicut in finem. Non est autem possibile quod Deus aliquid faciat quod non sit ab eo volitum, cum creaturæ ab ipso non procedant naturaliter, sed per voluntatem, ut ostensum est (lib. II, cap 23). Neque etiam est possibile ab eo aliquid fieri quod ejus scientia non comprehendatur, cum voluntas esse non possit nisi de aliquo noto. Neque iterum est possibile quod in creaturis aliquid faciat quod in suam bonitatem non sit ordinatum sicut in finem, cum sua bonitas sit proprium objectum voluntatis ipsius. Similiter autem cum Deus sit omnino immutabilis, impossibile est quod aliquid velit cum prius noluerit, aut aliquid de novo incipiat scire vel in suam ordinet bonitatem. Nihil igitur Deus facere potest quin sub ordine suæ providentiæ cadat, sicut non potest aliquid facere quod ejus operationi non subdatur;

potest tamen alia facere quam ea quæ subduntur ejus providentiæ, vel operationi, si absolute consideretur ejus potestas; sed non potest facere aliqua quæ sub ordine providentiæ ipsius ab æterno non fuerunt, eo quod mutabilis esse non potest.

Hanc autem distinctionem quidam non considerantes in diversos errores inciderunt. Quidam enim immobilitatem divini ordinis ad res ipsas quæ ordini subduntur extendere conati sunt, dicentes quod omnia necesse est esse sicut sunt, in tantum quod quidam dixerunt, quod Deus non potest alia facere quam quæ facit, contra quod est quod habetur, Matth., XXVI, 53 : *Annon possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi plus quam duodecim legiones angelorum?* Quidam autem e converso mutabilitatem rerum quæ divinæ providentiæ subjiciuntur in mutabilitatem divinæ providentiæ transtulerunt, de Deo carnaliter sentientes quod Deus ad modum carnalis hominis sit in sua voluntate mutabilis, contra quod dicitur, Num., XXIII, 19 : *Non est Deus ut homo, ut mentiatur, nec quasi filius hominis, ut mutetur.* Alii vero contingentiam divinæ providentiæ subtraxerunt, contra quos dicitur, Thren., III, 37 : *Quis est iste qui dixit ut fieret aliquid, Domino non jubente?*

CAPUT XCIX.

QUOD DEUS POTEST OPERARI PRÆTER ORDINEM REBUS INDITUM PRODUCENDO EFFECTUS ABSQUE CAUSIS PROXIMIS.

Restat autem ostendere quod præter ordinem ab ipso rebus inditum agere possit. Est enim ordo divinus institutus in rebus, ut inferiora per superiora moveantur a Deo, ut supra (cap. 82 et præced.) dictum est. Potest autem Deus præter hunc ordinem facere ut scilicet ipse effectum aliquem in inferioribus operetur, nihil ad hoc agente superiori agente. In hoc enim differt agens secundum necessitatem naturæ ab agente secundum voluntatem, quod ab agente secundum necessitatem naturæ effectus non potest sequi nisi secundum modum virtutis activæ : unde agens quod est maximæ virtutis non potest immediate producere effectum aliquem parvum, sed producit effectum suæ virtuti proportionatum, in quo tamen invenitur quandoque minor virtus quam in causa; et sic per multa media tendens a causa suprema provenit aliquis parvus effectus. In agente autem per voluntatem non est sic ; nam agens per voluntatem statim sine medio potest producere quemcumque effectum qui suam non excedat virtutem ; artifex enim perfectissimus potest facere opus quale faciat artifex imperfectus. Deus autem operatur per voluntatem, et non per necessitatem naturæ, ut supra (lib. II, cap. 23) ostensum est. Igitur minores effectus, qui fiunt per causas inferiores, potest facere immediate absque secundis causis.

Adhuc, virtus divina comparatur ad omnes virtutes activas, sicut virtus universalis ad virtutes particulares, sicut per supradicta (cap. 67 et seq.) patet. Virtus autem activa universalis ad particularem effectum producendum determinari potest dupliciter: uno modo per causam mediam particularem, sicut virtus activa cœlestis corporis determinatur ad effectum generationis humanæ per virtutem particularem, quæ est in semine, sicut in syllogismis virtus propositionis universalis determinatur ad conclusionem particularem per assumptionem particularem; alio modo per intellectum, qui determinatam formam apprehendit, et eam in effectum producit. Divinus autem intellectus non solum est cognoscitivus suæ essentiæ, quæ est quasi universalis virtus activa, neque etiam tantum universalium et primarum causarum, sed omnium particularium, sicut per supradicta (cap. 76) patet. Potest igitur producere immediate omnem effectum, quem producit quodcumque particulare agens.

Amplius, cum accidentia consequantur principia substantialia rei, oportet quod ille qui immediate substantiam rei producit, possit immediate circa ipsam rem operari quæcumque ad substantiam ipsius consequuntur : generans enim quod dat formam dat omnes proprietates et motus consequentes. Ostensum est autem supra (lib. II, cap. 21) quod Deus in prima rerum institutione omnes res per creationem immediate in esse produxit. Potest igitur immediate unamquamque rem producere, sive movere ad aliquem effectum absque mediis causis.

Item, ordo rerum profluit a Deo in res, secundum quod præexcogitatus in intellectu ipsius ; sicut videmus in rebus humanis quod princeps civitatis ordinem apud se præmeditatum omnibus imponit. Intellectus autem divinus non est determinatus ad hunc ordinem ex necessitate, ut nullum alium ordinem intelligere possit, cum et nos alium ordinem per intellectum apprehendere possimus. Potest enim intelligi a nobis quod Deus hominem absque semine ex terra formet. Potest igitur Deus præter inferiores causas effectum illis causis proprium operari.

Præterea, licet ordo rebus inditus a providentia divinam bonitatem suo modo repræsentet, non tamen ipsam repræsentat perfecte, cum non pertingat bonitas creaturæ ad æqualitatem bonitatis divinæ. Quod autem non repræsentatur perfecte per aliquod exemplatum potest iterum præter hoc alio modo repræsentari. Repræsentatio autem divinæ bonitatis in rebus est finis productionis rerum a Deo, ut supra (cap. 20) ostensum est. Non est igitur voluntas divina determinata ad hunc ordinem causarum et effectuum, ut non possit velle effectum aliquem in inferioribus producere immediate absque aliis causis.

Adhuc, universa creatura magis est Deo subdita quam corpus humanum sit subditum animæ ejus : nam anima est corpori proportionata ut forma ipsius ; Deus autem omnem proportionem creaturæ excedit. Ex hoc autem quod anima imaginatur aliquid et vehementer afficitur ad illud, sequitur aliquando immutatio in corpore ad sanitatem vel ægritudinem absque actione principiorum corporeorum, quæ sunt nata in corpore ægritudinem vel sanitatem causare. Multo igitur magis ex voluntate divina potest effectus aliquis sequi in creaturis absque causis quæ natæ sunt secundum naturam illum effectum producere.

Præterea, secundum naturæ ordinem virtutes activæ elementorum sub virtutibus activis corporum cœlestium ordinantur. Proprium autem effectum virtutum elementorum interdum virtus cœlestis efficit absque actione elementi, sicut patet cum sol calefacit absque ignis actione. Multo igitur magis et divina virtus absque actione causarum creatarum potest producere proprios effectus earum.

Si autem quis dicat, quod, cum ordinem istum rebus Deus indiderit, non potest esse absque mutatione ipsius, ut præter ordinem ab ipso institutum operetur in rebus, effectus absque propriis causis producendo, ex ipsa rerum natura refelli potest. Ordo enim inditus rebus a Deo (vel) secundum id est quod in rebus frequenter accidere solet, non autem ubique, vel secundum id quod est semper. Multa enim naturalium causarum effectus suos producunt eodem modo ut frequenter, non autem ut semper; nam quandoque, licet ut in paucioribus, aliter accidit, vel propter defectum virtutis agentis, vel propter materiæ indispositionem, vel propter aliquod fortius agens; sicut cum natura in homine generat digitum sextum. Non autem propter hoc deficit aut mutatur providentiæ ordo : nam et hoc ipsum quod naturalis ordo institutus secundum ea quæ sunt frequenter, quandoque deficiat, providentiæ subest divinæ. Si ergo per aliquam virtutem creatam fieri potest ut ordo naturalis mutetur ab eo quod est frequenter ad id quod est raro, absque mutatione providentiæ divinæ; multo magis divina virtus quandoque aliquid facere potest, sine suæ providentiæ præjudicio, præter ordinem naturalibus inditum rebus a Deo. Hoc enim ipsum ad suæ virtutis manifestationem facit interdum :

nullo enim modo melius manifestari potest quod tota natura divinæ subjecta est voluntati, quam ex hoc quod quandoque ipse præter naturæ ordinem aliquid operatur. Ex hoc enim apparet quod ordo rerum processit ab eo, et non per necessitatem naturæ, sed per liberam voluntatem. Nec debet hæc ratio frivola reputari, quod Deus aliquid faciat in natura ad hoc quod se mentibus humanis manifestet, cum supra (cap. 17) ostensum sit quod omnes creaturæ corporales ad naturam intellectualem ordinentur quodammodo sicut in finem. Ipsius autem intellectualis naturæ finis est divina cognitio, ut in superioribus est ostensum. Non est ergo mirum si, ad cognitionem de Deo intellectuali naturæ præbendam, sit aliqua immutatio in substantia corporali.

CAPUT C.

QUOD EA QUÆ DEUS FACIT PRÆTER NATURÆ ORDINEM NON SUNT CONTRA NATURAM.

Considerandum tamen videtur, quod, licet Deus interdum præter ordinem rebus inditum aliquid operetur, nihil tamen facit contra naturam. Cum enim Deus sit actus purus, omnia vero alia habeant aliquid de potentia admixtum, oportet quod Deus comparetur ad omnia sicut movens ad motum, et activum ad id quod est in potentia. Quod autem est in potentia secundum ordinem naturalem respectu alicujus agentis, si aliquid imprimatur in ipsum ab illo agente, non est contra naturam simpliciter, etsi sit aliquando contrarium particulari formæ quæ corrumpitur per hujusmodi actionem : cum enim generatur ignis et corrumpitur aer, igne agente, est generatio et corruptio naturalis. Quicquid igitur a Deo fit in rebus creatis, non est contra naturam, etsi videatur esse contra ordinem proprium alicujus naturæ.

Adhuc, cum Deus sit primum agens, ut supra (lib. I, c. 13, et II, c. 6) ostensum est, omnia quæ sunt post ipsum, sunt quasi quædam instrumenta ipsius. Ad hoc autem sunt instrumenta instituta, ut deserviant actioni principalis agentis, dum moventur ab ipso ; unde talis instrumenti materia et forma esse debet ut sit competens actioni quam intendit principale agens ; et propter hoc non est contra naturam instrumenti ut moveatur a principali agente, sed est ei maxime conveniens. Neque ergo est contra naturam, cum res creatæ moventur qualitercumque a Deo ; sic enim institutæ sunt ut ei deserviant.

Præterea, in agentibus etiam corporalibus, hoc videtur quod motus qui sunt in istis inferioribus corporibus ex impressione superiorum non sunt violenti, neque contra naturam, quamvis non videantur convenientes motui naturali, quem corpus inferius habet secundum proprietatem suæ formæ. Non enim dicimus quod fluxus et refluxus maris sit motus violentus, cum sit ex impressione cœlestis corporis ; licet naturalis motus aquæ sit solum ad unam partem, scilicet ad medium. Multo igitur magis quicquid a Deo fit in qualibet creatura non potest dici violentum aut contra naturam.

Item, prima mensura essentiæ et naturæ cujuscumque rei est Deus, sicut primum ens, quod est omnibus causa essendi. Cum autem per mensuram de unaquaque re sumatur judicium, oportet hoc dici naturale unicuique rei per quod conformatur suæ mensuræ. Hoc igitur erit naturale unicuique rei quod ei a Deo inditum est. Ergo, etsi adhuc eidem rei a Deo aliquid aliter imprimatur, non est contra naturam.

Amplius, omnes creaturæ comparantur ad Deum sicut artificiata ad artificem, ut ex præmissis (lib. II, cap. 24) patet : unde tota natura est sicut quoddam artificiatum divinæ artis. Non est autem contra rationem

artificii, si artifex aliter aliquid operetur in suo artificio, etiam postquam ei primam formam dedit. Neque ergo est contra naturam, si Deus in rebus naturalibus aliquid operetur aliter quam consuetus cursus naturæ habet.

Hinc est quod Augustinus dicit (*Contr. Faust. Man.*, l. XXVI, cap. 3): « Deus creator et conditor omnium naturarum nihil contra naturam facit, quia id est naturale cuique rei quod facit, a quo est omnis modus, numerus, et ordo naturæ ».

CAPUT CI.

DE MIRACULIS.

Hæc autem quæ præter ordinem communiter in rebus statutum quandoque divinitus fiunt miracula dici solent. Admiramur enim aliquid, cum effectum videntes, causam ignoramus. Et quia causa una et eadem a quibusdam interdum est cognita, et a quibusdam ignota, inde contingit quod videntium simul aliquem effectum aliqui mirantur, et aliqui non mirantur : astrologus enim non miratur videns eclipsim solis, quia cognoscit causam ; ignarus autem hujus scientiæ necesse habet admirari, causam ignorans. Sic igitur est aliquid mirum quoad hunc, non autem quoad illum. Illud ergo simpliciter mirum est, quod habet causam simpliciter occultam, et hoc sonat nomem miraculi, ut scilicet sit de se admiratione plenum, non quoad hunc vel illum tantum. Causa autem simpliciter occulta omni homini est Deus. Probatum est enim supra (cap. 47), quod ejus essentiam nullus homo in statu hujus vitæ intellectu capere potest. Illa igitur proprie miracula dicenda sunt quæ divinitus fiunt præter ordinem communiter observatum in rebus.

Horum autem miraculorum diversi sunt gradus et ordines. Nam summum gradum inter miracula tenent in quibus aliquid fit a Deo quod natura nunquam facere potest, sicut quod duo corpora sint simul, quod sol retrocedat, aut stet, quod mare divisum transeuntibus iter præbeat; et inter hæc etiam ordo attenditur : nam quanto majora sunt illa quæ Deus operatur et quanto magis sunt remota a facultate naturæ, tanto miraculum majus est, sicut majus est miraculum quod sol retrocedat, quam quod mare dividatur.

Secundum autem gradum in miraculis tenent illa in quibus Deus aliquid facit quod natura facere potest, sed non per illum ordinem. Opus enim naturæ est quod aliquod animal vivat, videat et ambulet; sed quod post mortem vivat, post cæcitatem videat, post debilitatem claudus ambulet, hæc natura facere non potest, sed Deus interdum miraculose operatur. Inter hæc etiam miracula gradus attenditur secundum quod id quod fit magis est a facultate naturæ remotum.

Tertius autem gradus miraculorum est cum Deus facit quod consuetum est fieri operatione naturæ, tamen absque principiis naturæ operantibus, sicut cum aliquis a febre curabili per naturam divina virtute curatur, ut cum pluit sine operatione principiorum naturæ. (I part., q. CV, art. 8).

CAPUT CII.

QUOD SOLUS DEUS FACIT MIRACULA.

Ex præmissis autem ostendi potest quod miracula facere solus Deus potest. Quod enim est sub ordine totaliter constitutum non potest præter

ordinem illum operari. Omnis autem creatura constituta est sub ordine quem Deus in rebus statuit. Nulla ergo creatura potest supra hunc ordinem operari. Quod est miracula facere.

Item, quando aliqua virtus finita proprium effectum operatur ad quem determinatur, non est miraculum; licet possit esse mirum alicui qui illam virtutem non comprehendit, sicut mirum videtur ignaris quod magnes trahit ferrum, vel quod aliquis parvus piscis sit retinens navem. Omnis autem creaturæ potentia est limitata ad aliquem determinatum effectum, vel ad aliquos. Quicquid igitur virtute cujuscumque creaturæ fiat, non potest dici miraculum proprium, etsi sit mirum virtutem illius creaturæ non comprehendenti. Quod autem fit virtute divina, quæ, cum sit infinita, de se incomprehensibilis est, vere miraculum est.

Amplius, omnis creatura in sua actione requirit subjectum aliquod in quod agat; solius enim Dei est ex nihilo aliquid facere, ut supra ostensum est (lib. I, cap. 16). Nihil autem quod requirat in sua actione subjectum potest agere, nisi in illa ad quæ subjectum illud est in potentia: hoc enim agens in subjectum aliquod operatur ut educat illud de potentia in actum. Nulla igitur creatura sicut nec creare potest, ita nec agere in alia re, nisi quod est in potentia illius rei. Fiunt autem multa miracula divinitus, dum in re aliqua sit divina virtute quod non est in potentia illius rei, sicut quod mortuus reviviscat, quod sol retrocedat, quod duo corpora sint simul. Hæc igitur miracula nulla virtute creata fieri possunt.

Adhuc, subjectum in quod agitur ordinem habet et ad agens quod reducit ipsum de potentia in actum, et ad actum in quem reducitur. Sicut ergo subjectum aliquod est in potentia ad aliquem determinatum actum, et non ad quemlibet, ita non potest reduci de potentia in actum determinatum nisi per agens aliquod determinatum. Requiritur enim agens diversimode ad reducendum in diversum actum: nam, cum aer sit in potentia ignis et aqua, alio agente fit actu ignis et alio aqua. Similiter etiam patet quod materia corporalis in actum aliquem perfectum non reducitur a sola virtute universaliter agente, sed oportet esse aliquod agens proprium per quod determinetur impressio universalis virtutis ad determinatum effectum. In actum autem minus perfectum potest reduci materia corporalis sola virtute universali absque particulari agente. Animalia enim perfecta non generantur ex sola virtute cœlesti, sed requiritur determinatum semen; ad generationem vero quorumdam imperfectorum animalium sola virtus cœlestis sufficit sine semine. Effectus igitur qui in his inferioribus fiunt, si sint nati fieri a causis superioribus universalibus, sine operatione causarum particularium inferiorum, non est miraculum si sic fiant, sicut non est miraculum quod animalia ex putrefactione sine semine nascantur. Si autem non sint nati fieri per solas causas superiores, requiruntur ad eorum complementum causæ inferiores particulares. Cum autem aliquis effectus producitur ab aliqua causa superiori mediantibus propriis principiis, non est miraculum. Nullo igitur modo virtute superiorum creaturarum aliqua miracula fieri possunt.

Amplius, ejusdem rationis esse videtur quod aliquid operetur ex subjecto, et quod operetur id ad quod est in potentia subjectum, et quod ordinate operetur per determinata media. Nam subjectum non fit in propinqua potentia ad ultimum, nisi cum fuerit actu in medio, sicut cibus non est statim in potentia caro, sed cum fuerit conversus in sanguinem. Omnis autem creatura necesse habet uti subjecto ad hoc quod aliquid faciat; nec potest facere nisi ad quod subjectum est in potentia, ut ostensum est (lib. II, cap. 2). Ergo non potest facere aliquid, nisi subjectum reducat in actum per determinata media. Miracula igitur, quæ fiunt ex hoc quod aliquis effectus producitur non illo ordine quo naturaliter fieri potest, virtute creaturæ fieri non possunt.

Adhuc, inter species motus ordo quidam naturalis attenditur. Nam pri-

mus motuum est motus localis, unde et causa aliorum existit. Primum enim in quolibet genere causa invenitur eorum quæ in illo genere consequuntur. Omnis autem effectus qui in his inferioribus producitur, per aliquam generationem vel alterationem necesse est ut producatur. Oportet igitur quod per aliquid localiter motum hoc proveniat, si fiat ab aliquo agente incorporali, quod proprie localiter moveri non possit. Effectus autem qui fiunt a substantiis incorporeis per corporea instrumenta, non sunt miraculosi. Corpora enim non operantur nisi naturaliter. Non igitur substantiæ creatæ incorporeæ possunt aliqua miracula facere propria virtute, et multo minus substantiæ corporeæ, quarum omnis actio naturalis est. Solius igitur Dei est miracula facere. Ipse enim est superior ordine quo universa continentur, sicut a cujus providentia totus hic ordo fluit. Ejus etiam virtus, cum sit omnino infinita, non determinatur ad aliquem specialem effectum, neque ad hoc quod effectus ipsius producatur aliquo determinato modo vel ordine.

Hinc est quod in Ps. CXXXV, 4, dicitur de Deo : *Qui facit mirabilia magna solus.* (I part., q. CX, art. 4.)

CAPUT CIII.

QUOMODO SUBSTANTIÆ SPIRITUALES ALIQUA MIRACULA OPERANTUR QUÆ TAMEN NON SUNT VERE MIRACULA.

Fuit autem positio Avicennæ (De anima lib. VI, cap. 2 ; et lib. VIII, cap. ult.) quod substantiis separatis multo magis obedit materia ad productionem alicujus effectus, quam contrariis agentibus in natura : unde ponit quod ad apprehensionem prædictarum substantiarum sequitur interdum effectus aliquis in istis inferioribus, vel pluviarum, vel sanitatis alicujus infirmi, absque aliquo corporeo agente medio. Cujus quidem signum ab anima nostra accipit, quæ cum fuerit fortis in sua imaginatione, ad solam apprehensionem immutatur corpus ; sicut cum quis ambulans super trabem in alto positam cadit de facili, quia imaginatur casum ex timore ; non autem caderet, si esset trabes illa posita super terram, unde casum timere non posset. Manifestum est etiam quod ad solam apprehensionem animæ calescit corpus, sicut accidit in concupiscentibus, vel iratis ; aut etiam infrigidatur, sicut accidit in timentibus. Quandoque etiam immutatur ex forti apprehensione ad aliquem ægritudinem, puta febrem, vel etiam lepram. Et per hunc modum dicit quod, si anima sit pura, non subjecta corporalibus passionibus et fortis in sua apprehensione, obedit apprehensioni ejus non solum corpus proprium, sed etiam exteriora corpora ; adeo quod ad ejus apprehensionem sanetur aliquis infirmus, vel aliquid hujusmodi aliud accidat. Et hoc ponit esse causam fascinationis, quia anima alicujus, vehementer affecta in malevolentia, habet impressionem nocumenti in aliquem, maxime puerum, qui propter corporis teneritudinem est facile susceptivus impressionis. Unde vult quod multo amplius ad apprehensionem substantiarum separatarum, quas ponit animas, vel motores orbium, sequatur aliquis affectus in istis inferioribus absque actione alicujus corporalis agentis.

Hæc autem positio satis consona est aliis suis positionibus. Ponit enim quod omnes formæ substantiales effluant in hæc inferiora a substantia separata, et quod corporalia agentia non sint nisi disponentia materiam ad suscipiendam impressionem agentis separati. Quod quidem non est verum, secundum Aristotelis doctrinam, qui probat in septimo *Metaph.* (text. comm. 28 et seq.) quod formæ quæ sunt in materia, non sunt a formis separatis, sed a formis quæ sunt in materia : sic enim invenitur similitudo inter faciens et factum.

Exemplum etiam quod sumitur de impressione animæ in corpus non multum adjuvat ejus intentionem. Non enim ex apprehensione sequitur aliqua immutatio corporis, nisi apprehensioni adjuncta fuerit affectio aliqua, ut gaudii, vel timoris, aut concupiscentiæ, aut alterius passionis. Hujusmodi autem passiones accidunt cum aliquo determinato motu cordis, ex quo consequitur ulterius immutatio totius corporis, vel secundum motum localem, vel secundum alterationem aliquam : unde adhuc remanet quod apprehensio substantiæ spiritualis non alterat corpus nisi mediante motu locali.

Quod autem de fascinatione inducit non ob hoc accidit, quia apprehensio unius immediate immutat corpus alterius, sed quia mediante motu cordis immutat corpus conjunctum, cujus immutatio pervenit ad oculum, a quo infici potest aliquid extrinsecum, præcipue si sit facile immutabile, sicut etiam oculus menstruatæ inficit speculum.

Substantia igitur spiritualis creata propria virtute nullam formam inducere potest in materiam corporalem, quasi materia ad hoc sibi obediente, ut exeat in actum alicujus formæ, nisi per motum localem alicujus corporis. Est enim hoc in virtute substantiæ spiritualis creatæ, ut corpus obediat sibi ad motum localem ; movendo autem localiter aliquod corpus, adhibere potest aliqua naturaliter activa ad effectus aliquos producendos, sicut ars fabrilis adhibet ignem ad molificationem ferri. Hoc autem non est miraculosum proprie loquendo. Unde relinquitur quod substantiæ spirituales creatæ non faciant miracula propria virtute.

Dico autem propria virtute : quia nihil prohibet hujusmodi substantias, in quantum agunt in virtute divina, miracula facere : quod etiam ex hoc videtur quod unus ordo angelorum specialiter deputatur, ut Gregorius dicit (hom. 24 in Evang.), ad miracula facienda, qui etiam dicit (Dial., lib II, cap. 31) quod quidam sancti miracula interdum faciunt ex potestate, non solum ex intercessione.

Considerandum tamen est, quod, cum res aliquas naturales vel angeli, vel dæmones adhibeant ad aliquos determinatos effectus, utuntur eis quasi instrumentis quibusdam, sicut medicus utitur ut instrumentis aliquibus herbis ad sanandum. Ex instrumento autem procedit non solum suæ virtuti correspondens effectus, sed etiam aliquid ultra propriam virtutem, in quantum agit in virtute principalis agentis : serra enim, aut securis non potest facere lectum, nisi in quantum agunt ut motæ ab arte ad talem effectum, nec calor naturalis posset carnem generare nisi virtute animæ vegetabilis, quæ utitur ipso quasi quodam instrumento. Conveniens est igitur quod ex ipsis rebus naturalibus proveniant aliqui altiores effectus ex hoc quod spirituales substantiæ eis utuntur quasi instrumentis quibusdam.

Sic ergo licet tales effectus simpliciter miracula dici non possint, quia ex naturalibus causis proveniunt, mirabiles tamen nobis redduntur dupliciter. Uno modo, ex hoc quod per spirituales substantias tales causæ modo nobis inconsueto ad effectus proprios apponuntur : unde ingeniosorum artificum opera mira redduntur, cum ab aliis non percipitur qualiter operantur. Alio modo, ex hoc quod causæ naturales appositæ ad effectus aliquos producendos, aliquid virtutis sortiuntur ex hoc quod sunt instrumenta spiritualium substantiarum : et hoc magis accedit ad rationem miraculi. (I part., q. CX, art. 4.)

CAPUT CIV.

QUOD OPERA MAGORUM NON SUNT SOLUM EX IMPRESSIONE CŒLESTIUM CORPORUM.

Fuerunt autem quidam dicentes quod hujusmodi opera nobis mirabilia quæ per artes magicas fiunt non ab aliquibus spiritualibus substantiis fiunt, sed ex virtute cœlestium corporum. Cujus signum videtur quod ab exercentibus hujusmodi opera stellarum certus situs consideratur. Adhibentur etiam quædam herbarum et aliarum corporalium rerum auxilia, quasi ad præparandam inferiorem materiam ad suscipiendam influentiam virtutis cœlestis.

Hoc autem expresse apparentibus adversatur. Cum enim non sit possibile ex aliquibus corporeis principiis intellectum causari, ut supra (cap. 84) probatum est, impossibile est quod effectus qui sunt proprii intellectualis naturæ, ex virtute cœlestis corporis causentur. In hujusmodi autem operationibus magorum apparent quædam quæ sunt propria rationalis naturæ opera. Redduntur enim responsa de furtis sublatis, et de aliis hujusmodi; quod non posset fieri nisi per intellectum. Non est igitur verum omnes hujusmodi effectus ex sola virtute cœlestium corporum causari.

Præterea, ipsa loquela proprius actus est rationalis creaturæ. Apparent autem aliqui colloquentes hominibus in prædictis operationibus, et ratiocinantes de diversis. Non est igitur possibile quod hujusmodi fiant sola virtute cœlestium corporum.

Si quis autem dicat, quod hujusmodi apparentiæ non sunt secundum sensum exteriorem, sed secundum imaginationem tantum, hoc quidem primo non videtur manifestum. Non enim alicui apparent formæ imaginatæ quasi res veræ, nisi fiat alienatio ab exterioribus speciebus, quia non potest esse quod similitudinibus intendatur tamquam rebus nisi ligato naturali judicatorio sensu. Hujusmodi autem collocutiones, et apparitiones fiunt ad homines qui utuntur libere sensibus exterioribus. Non est igitur possibile quod hujusmodi visa, vel audita sint secundum imaginationem tantum.

Deinde, ex quibusdam formis imaginatis non potest alicui provenire intellectualis cognitio ultra facultatem naturalem vel acquisitam sui intellectus; quod etiam in somniis patet, in quibus, etsi sit aliqua præfiguratio futurorum, non tamen quicumque videns somnia eorum significata intelligit. Per hujusmodi autem visa, vel audita, quæ apparent in operibus magorum plerumque advenit alicui intellectualis cognitio aliquorum quæ sui intellectus facultatem excedunt, sicut revelatio occultorum thesaurorum, manifestatio futurorum; et quandoque etiam de aliquibus documentis scientiæ alicujus vera respondentur. Oportet ergo quod vel illi apparentes et colloquentes non videant secundum imaginationem tantum, vel saltem quod hoc fiat virtute alicujus intellectus superioris, quod homo per hujusmodi imaginationes in cognitionem talium adducatur, et non fiat hoc virtute solum cœlestium corporum.

Adhuc, quod virtute cœlestium corporum fit, est effectus naturalis; nam formæ naturales sunt quæ in inferioribus causantur ex virtute cœlestium corporum. Quod igitur nulli rei potest esse naturale, non potest fieri virtute cœlestium corporum. Quædam autem talia fieri dicuntur per operationes prædictas, sicut quod ad præsentiam alicujus, quæcumque sera ei pandatur, quod aliquis invisibilis reddatur, et multa hujusmodi quæ narrantur. Non est igitur possibile hoc fieri virtute cœlestium corporum.

Amplius, cuicumque virtute cœlestium corporum confertur quod posterius est, confertur etiam ei quod prius est. Moveri autem ex se consequitur ad habere animam ; animatorum enim proprium est quod moveant seipsa. Impossibile est igitur fieri virtute cœlestium corporum quod aliquod inanimatum per se moveatur. Fieri autem hoc per magicas artes dicitur quod aliqua statua per se moveatur aut vocem emittat. Non est ergo possibile quod effectus magicarum artium fiat virtute cœlesti.

Si autem dicatur quod statua illa sortitur aliquod principium vitæ virtute cœlestium corporum, hoc est impossibile; principium enim vitæ in omnibus viventibus est forma substantialis. Vivere enim est esse viventibus, ut Philosophus dicit in secundo *De anima*. Impossibile est autem quod aliquid recipiat aliquam formam substantialem de novo, nisi amittat formam quam prius habuit : generatio enim unius est corruptio alterius. In fabricatione autem alicujus statuæ non adjicitur aliqua forma substantialis, sed fit transmutatio solum secundum figuram, quæ est accidens : manet enim forma cupri, vel alicujus hujusmodi. Non est igitur possibile quod hujusmodi statuæ sortiantur aliquod principium vitæ.

Adhuc, si aliquid per principium vitæ moveatur, necesse est quod habeat sensum. Vivens enim est sensus vel intellectus. Intellectus autem in generabilibus et corruptibilibus non est sine sensu; sensus autem non potest esse ubi non est tactus : nec tactus sine organo medie temperato : talis autem temperies non invenitur in lapide, vel cera, vel metallo ex quo fit statua. Non est igitur possibile quod hujusmodi statuæ moveantur per principium vitæ.

Amplius, viventia perfecta non solum generantur virtute cœlesti, sed etiam ex semine : homo enim generat hominem et sol. Quæ vero virtute cœlesti sine semine generantur sunt animalia generata ex putrefactione, quæ inter alia ignobiliora sunt. Si igitur per virtutem cœlestem solam hujusmodi statuæ sortiuntur principium vitæ, per quod moveant seipsas, oportet eas esse ignobilissima inter animalia; quod tamen esset falsum, si per principium vitæ intrinsecum operarentur ; nam in earum actibus apparent nobiles operationes, cum respondeant de occultis. Non est igitur possibile quod operentur, vel moveantur per principium vitæ.

Item, effectum naturalem virtute cœlestium corporum productum contingit inveniri absque artis operatione. Etsi enim aliquo artificio ars operetur ad generationem ranarum, vel aliquorum hujusmodi, contingit tamen generari ranas absque omni artificio. Si ergo virtute cœlestium corporum hujusmodi statuæ quæ per artem necromanticam fiunt, sortiantur principium vitæ, erit invenire generationem talium absque hujusmodi arte. Hoc autem non invenitur. Manifestum est igitur quod hujusmodi statuæ non habent principium vitæ, neque moventur virtute cœlestis corporis.

Per hoc autem excluditur positio Hermetis qui sic dixit, ut Augustinus refert in octavo *De civ. Dei* (cap. 23) : « Deus sicut effector est deorum cœlestium, ita homo fictor est deorum qui in templis sunt humana proximitate contenti ; statuas dico animatas sensu et spiritu plenas, tantaque facientes et talia ; statuas futurorum præscias, easque de somniis et multis aliis rebus prædicentes, imbecillitates hominibus facientes, eosque curantes, tristitiam, lætitiamque dantes pro meritis ».

Hæc autem positio auctoritate divina destruitur. Dicitur enim in Ps. CXIII, 4-5; CXXXIV, 17 ; *Simulacra gentium, argentum et aurum, opera manuum hominum : os habent et non loquentur. — Neque enim est spiritus in ore ipsorum.*

Non videtur autem omnino negandum quin in prædictis ex virtute cœlestium corporum aliquid virtutis esse possit, ad illos tamen solos effectus quos virtute cœlestium corporum aliqua inferiora corpora producere possunt.

CAPUT CV.

UNDE MAGORUM OPERATIONES EFFICACIAM HABEANT.

Investigandum autem relinquitur unde artes magicæ efficaciam habeant : quod quidem facile perpendi potest, si modus operationis earum attendatur. In suis enim operationibus utuntur vocibus quibusdam significativis ad determinatos effectus producendos. Vox autem, in quantum est significativa, non habet virtutem nisi ex aliquo intellectu : vel ex intellectu proferentis, vel ex intellectu ejus ad quem profertur. Ex proferentis quidem intellectu, sicut si aliquis intellectus sit tantæ virtutis, quod sua conceptione res possit causare; quam quidem conceptionem, vocis officio, producendis effectibus quodammodo præsentat. Ex intellectu autem ejus ad quem sermo dirigitur, sicut cum per significationem vocis in intellectum receptam audiens inducitur ad aliquid faciendum. Non autem potest dici quod voces illæ significativæ a magis prolatæ efficaciam habeant ex intellectu proferentis. Cum enim virtus essentiam consequatur, virtutis diversitas essentialium principiorum diversitatem ostendit. Intellectus autem communiter hominum hujus dispositionis invenitur, quod ejus cognitio ex rebus causetur magis quam sua conceptione res causare possit. Si igitur sint aliqui homines qui verbis conceptionem sui intellectus exprimentibus res possint transmutare propria virtute, erunt alterius speciei, et dicentur æquivoce homines.

Amplius, virtus faciendi non acquiritur per disciplinam, sed solum cognitio aliquid faciendi. Per disciplinam autem aliqui acquirunt quod hujusmodi operationes magicas efficiant. Non igitur est in eis ad hujusmodi effectus producendos virtus aliqua, sed cognitio sola.

Si quis autem dicat, quod hujusmodi homines a sua nativitate ex virtute stellarum sortiuntur præ cæteris virtutem prædictam, ita quod quantumcumque alii instruantur qui hoc ex nativitate non habent, efficaces in hujusmodi operibus esse non possunt, primo quidem dicendum est quod corpora cœlestia super intellectum imprimere non possunt, ut supra (cap. 84) ostensum est. Non igitur ex virtute stellarum sortiri potest intellectus alicujus hanc virtutem quod repræsentatio suæ conceptionis per vocem sit alicujus effectiva.

Si autem dicatur quod etiam imaginatio aliquid in prolatione vocum significativarum operatur, super quam possunt corpora cœlestia imprimere, cum hujusmodi operatio sit per organum corporale, hoc non potest esse quantum ad omnes effectus qui per hujusmodi artes fiunt ; ostensum est enim quod non possunt omnes hujusmodi effectus virtute stellarum produci. Ergo neque ex virtute stellarum aliquis sortiri potest hanc virtutem, ut eosdem effectus producat.

Relinquitur igitur quod hujusmodi effectus compleantur per aliquem intellectum ad quem sermo proferentis hujusmodi voces dirigitur.

Hujus autem signum est ; nam hujusmodi significativæ voces quibus magi utuntur invocationes sunt, supplicationes, adjurationes, aut etiam imperia quasi ad alterum colloquentis.

Item, in observationibus hujus artis utuntur quibusdam characteribus et figuris determinatis. Figura autem nullius actionis principium est neque passionis ; alias mathematica corpora essent activa et passiva. Non ergo potest per figuras determinatas disponi materia ad aliquem effectum naturalem suscipiendum. Non ergo utuntur magi signis aliquibus quasi dispositionibus. Relinquitur ergo quod utuntur eis quasi signis ; neque enim est aliud determinatum dare. Signis autem non utimur nisi ad alios intelligentes. Habent igitur magicæ artes efficaciam ab alio intelligente ad quem sermo magi dirigitur.

Si quis autem dicat quod figuræ aliquæ appropriantur aliquibus cœlestium corporum et ita corpora inferiora determinantur per aliquas figuras ad aliquorum cœlestium corporum impressiones suscipiendas, videtur non rationabiliter dici. Non enim ordinatur aliquod patiens ad suscipiendam impressionem agentis nisi per hoc quod est in potentia. Illa ergo tantum determinant ipsum ad specialem impressionem suscipiendam per quæ in potentia fit quodammodo. Per figuras autem non disponitur materia ut sit in potentia ad aliquam formam, quia figura abstrahit secundum suam rationem ab omni materia et forma sensibili, cum sit quoddam mathematicum. Non ergo per figuras et characteres determinatur aliquod corpus ad suscipiendam aliquam influentiam cœlestis corporis.

Præterea, figuræ aliquæ appropriantur corporibus cœlestibus ut effectus ipsorum; nam figuræ inferiorum corporum causantur a corporibus cœlestibus. Prædictæ autem artes non utuntur characteribus aut figuris quasi effectibus cœlestium corporum, sed sunt effectus hominis operantis per artem. Appropriatio igitur figurarum ad aliqua cœlestia corpora nihil ad propositum facere videtur.

Item, per figuras non disponitur aliqualiter materia naturalis ad formam, ut ostensum est. Corpora igitur in quibus sunt impressæ hujusmodi figuræ, sunt ejusdem habilitatis ad recipiendam influentiam cœlestem cum aliis corporibus ejusdem speciei. Quod autem aliquid agat in unum eorum quæ sunt æqualiter disposita, propter aliquid sibi appropriatum ibi inventum, et non in aliud, non est operantis per necessitatem naturæ, sed per electionem. Patet ergo quod hujusmodi artes, figuris utentes ad effectus aliquos producendos, non habent efficaciam ab aliquo agente per naturam, sed ab aliqua intellectuali substantia per intellectum agente.

Hoc etiam demonstrat et ipsum nomen quod talibus figuris imponunt, *characteres* eos dicentes. Character enim signum est, in quo datur intelligi quod figuris hujusmodi non utuntur nisi ut signis exhibitis alicui intellectuali naturæ. Quia vero figuræ in artificialibus sunt quasi formæ specificæ, nihil prohibet quin etiam constitutionem figuræ, quæ dat speciem imagini, possit aliquis dicere quod consequatur aliqua virtus ex influentia cœlesti, non secundum quod figura est, sed secundum quod causat speciem artificiati, quod adipiscitur virtutem ex stellis. Sed de litteris quibus inscribitur aliquid in imagine et aliis characteribus nihil aliud potest dici quam quod signa sunt : unde non habent ordinem nisi ad aliquem intellectum.

Quod etiam ostenditur per sacrificia, prostrationes, et alia hujusmodi, quibus utuntur; quæ non possunt esse nisi signa reverentiæ exhibitæ alicui intellectuali naturæ

CAPUT CVI.

QUOD SUBSTANTIA INTELLECTUALIS QUÆ PRÆSTAT EFFICACIAM MAGICIS OPERIBUS NON EST BONA SECUNDUM UTRUMQUE ESSE.

Est autem ulterius inquirendum quæ sit hæc intellectualis natura cujus virtute tales operationes fiunt. Et primo quidem apparet quod non sit bona et laudabilis. Præstare enim patrocinium aliquibus quæ sunt contraria virtuti non est alicujus intellectus bene dispositi. Hoc autem fit ex hujusmodi artibus; fiunt enim plerumque adulteria, furta, homicidia, et alia hujusmodi malefacia procurando. Unde utentes his artibus malefaci vocantur. Non est ergo bene disposita secundum virtutem intellectualis natura cujus auxilio hujusmodi artes innituntur.

Item, non est intellectus bene dispositi secundum virtutem, fami-

liarem esse et patrocinium exhibere sceleratis, et non quibuslibet optimis viris. Hujusmodi autem artibus utuntur plerumque homines scelerati. Non est igitur intellectualis natura cujus auxilio hæ artes efficaciam habent bene disposita secundum virtutem.

Adhuc, Intellectus bene dispositi est reducere homines in ea quæ sunt hominis propria bona, quæ sunt bona rationis; abducere igitur ab istis, pertrahendo ad aliqua minima bona, est intellectus indecenter dispositi. Per hujusmodi autem artes non adipiscuntur homines aliquem profectum in bonis rationis, quæ sunt scientiæ et virtutes, sed in quibusdam minimis sicut in inventione furtorum, et deprehensione latronum et his similibus. Non igitur substantiæ intellectivæ quarum auxilio hæ artes utuntur sunt bene dispositæ secundum virtutem.

Amplius, in operationibus prædictarum artium illusio quædam videtur et irrationabilitas. Requirunt enim hujusmodi artes hominem re venerea non attrectatum, cum tamen plerumque adhibeantur ad illicitos concubitus conciliandos. In operationibus autem intellectus bene dispositi nihil irrationabile et sibi diversum apparet. Non igitur hujusmodi artes utuntur patrocinio intellectus bene dispositi secundum virtutem.

Præterea, non est bene dispositus, secundum intellectum, qui per aliqua scelera commissa provocatur ad auxilium alicui ferendum. Hoc autem fit in istis artibus ; nam aliqui in executione harum leguntur innocentes pueros occidisse. Non igitur sunt boni intellectus quorum auxilio ista fiunt.

Item, bonum proprium intellectus est veritas. Cum igitur boni sit bonum adducere, cujuslibet intellectus bene dispositi esse videtur alios perducere ad veritatem. In operibus autem magorum pleraque fiunt quibus ludificentur homines et decipiantur. Intellectus igitur cujus auxilio utuntur non est bene dispositus secundum morem.

Adhuc, intellectus bene dispositus veritate allicitur, in qua delectatur, non autem mendaciis. Magi autem in suis invocationibus utuntur quibusdam mendaciis, quibus alliciant eos quorum auxilio utuntur; comminantur enim quædam impossibilia, sicut quod, nisi ille qui invocatur opem ferat, invocans cœlum comminuet aut sidera deponet, ut narrat Porphyrius in epist. ad Anebontem. Illæ igitur intellectuales substantiæ quibus adjuvantibus operationes magorum perficiuntur non videntur bene dispositæ secundum intellectum.

Amplius, non videtur esse habentis intellectum bene dispositum ut, si sit superior, imperanti sibi subdatur sicut inferior; aut, si sit inferior, ut sibi ab eo quasi superiori supplicari patiatur. Magi autem invocant eos quorum auxilio utuntur, suppliciter, quasi superiores; cum autem advenerint, imperant eis quasi inferioribus. Nullo igitur modo videtur quod sint bene dispositi secundum intellectum.

Per hoc autem excluditur gentilium error, qui hujusmodi operationes diis tribuebant.

CAPUT CVII.

QUOD SUBSTANTIA INTELLECTUALIS CUJUS AUXILIO MAGICÆ ARTES UTUNTUR NON EST MALA SECUNDUM SUAM NATURAM.

Non est autem possibile quod sit naturalis malitia in substantiis intelligentibus quarum auxilio magicæ artes operantur. In illud enim in quod aliquid tendit secundum suam naturam non tendit per accidens, sed per se, sicut grave deorsum. Sed, si hujusmodi intellectuales substantiæ essent secundum suam naturam malæ, naturaliter in malum tenderent. Non igitur per accidens, sed per se tenderent ad malum; hoc autem est impossibile ; ostensum est enim supra (cap. 15), quod omnia per se tendunt ab bonum, et nihil tendit ad malum nisi per accidens. Non igitur

hujusmodi intellectuales substantiæ sunt secundum suam naturam malæ.

Adhuc, quicquid est in rebus oportet quod causa vel causatum sit; alioquin ad alia ordinem non haberent. Aut igitur hujusmodi substantiæ sunt causæ tantum, aut etiam causata. Si tantum causæ, malum non potest esse causa alicujus nisi per accidens ut supra (cap. 14) ostensum est; omne autem quod est per accidens oportet reduci ad id quod per se est: oportet igitur quod in eis sit aliquid prius quam eorum malitia, per quod sint causæ. Prius autem in unoquoque est ejus natura et essentia. Non igitur secundum suam naturam sunt malæ hujusmodi substantiæ. Idem etiam sequitur si sint causata. Nam nullum agens agit nisi intendens ad bonum. Malum ergo non potest esse effectus alicujus causæ nisi per accidens. Quod autem causatur per accidens tantum non potest esse secundum naturam, cum omnis natura determinatum modum habeat quo procedit in esse. Non est igitur possibile quod hujusmodi substantiæ sint malæ secundum suam naturam.

Amplius, unumquodque entium habet proprium esse secundum modum suæ naturæ. Esse autem, in quantum hujusmodi, est bonum; cujus signum est quod omnia esse appetunt. Si igitur hujusmodi substantiæ secundum suam naturam essent malæ, nullum esse haberent.

Item, ostensum est supra (lib. II, cap. 15) quod nihil potest esse quin a primo ente esse habeat, et quod primum ens est summum bonum. Cum autem omne agens, in quantum hujusmodi, agat sibi simile, oportet quod ea quæ a primo ente sunt bona sint. Prædictæ igitur substantiæ, secundum quod sunt, et naturam aliquam habent, non possunt esse malæ.

Adhuc, impossibile est aliquid esse quod sit universaliter privatum participatione boni. Cum enim idem sit appetibile et bonum, si aliquid esset omnino expers boni, nihil haberet in se appetibile. Unicuique autem est appetibile suum esse. Oportet igitur quod, si aliquid secundum suam naturam dicatur malum, quod hoc non sit quasi simpliciter malum, sed quia est malum huic, vel quantum ad hoc: sicut venenum non est simpliciter malum, sed huic cui est nocivum; unde quod est alii venenum est alteri cibus. Hoc autem contingit ex eo quod bonum particulare quod est proprium hujus est contrarium bono particulari quod est proprium alterius; sicut calor, qui est bonum ignis, est contrarium frigori quod est bonum aquæ, et destruit ipsum. Illud igitur quod secundum suam naturam ordinatur in bonum non particulare, sed simpliciter, impossibile est quod, secundum hunc modum, possit naturaliter dici malum. Tale autem est omnis intellectus; nam ejus bonum est in propria operatione, quæ est universalium et eorum quæ sunt simpliciter. Non est igitur possibile quod aliquis intellectus sit secundum suam naturam malus, non solum simpliciter, sed nec secundum quid.

Item, in unoquoque habente intellectum, naturali ordine intellectus movet appetitum; proprium enim objectum voluntatis est bonum intellectum; bonum autem voluntatis est in eo quod sequitur intellectum; sicut in nobis bonum est quod est secundum rationem; quod autem est præter hoc malum est. Naturali igitur ordine substantia intellectualis vult bonum. Impossibile est igitur quod illæ substantiæ intellectuales quarum auxilio magicæ artes utuntur, sint naturaliter malæ.

Præterea, cum voluntas tendat in bonum intellectum naturaliter sicut in proprium objectum et finem, impossibile est quod aliqua intellectualis substantia malam secundum naturam habeat voluntatem, nisi intellectus ejus naturaliter erret circa judicium boni. Nullus autem intellectus talis potest esse: falsa enim judicia in operationibus intellectus sunt sicut monstra in rebus naturalibus, quæ non sunt secundum naturam, sed præter naturam: nam bonum intellectus et ejus finis naturalis est cognitio veritatis. Impossibile est igitur quod aliquis intellectus sit qui naturaliter in judicio veri decipiatur. Neque igitur possibile est quod sit aliqua substantia intellectualis habens naturaliter malam voluntatem.

Adhuc, nulla potentia cognoscitiva deficit a cognitione sui objecti nisi propter aliquem defectum aut corruptionem suam ; cum secundum propriam rationem ad cognitionem talis objecti ordinetur ; sicut visus non deficit a cognitione coloris, nisi aliqua corruptione circa ipsum existente. Omnis autem defectus et corruptio est præter naturam, quia natura intendit esse ad perfectionem rei. Impossibile est igitur quod sit aliqua virtus cognoscitiva quæ naturaliter deficiat a recto judicio sui objecti. Proprium autem objectum intellectus est verum. Impossibile est igitur quod sit aliquis intellectus naturaliter circa cognitionem veri oberrans. Neque igitur voluntas aliqua naturaliter potest a bono deficere.

Hoc etiam auctoritate sacræ Scripturæ confirmatur; dicitur enim, I Timoth., IV, 4 : *Omnis creatura bona* ; unde Gen., I, 31 : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona,*

Per hoc autem excluditur error Manichæorum ponentium hujusmodi substantias intellectuales, quas dæmones consueto nomine dicimus vel diabolos, esse naturaliter malas. Excluditur etiam opinio quam Porphyrius narrat in epist. ad Anebontem dicens « quosdam opinari esse quoddam spirituum genus, cui exaudire magos sit proprium, natura fallax, omniforme simulans deos et homines et animas defunctorum : et hoc est quod efficiat hæc omnia quæ videntur esse vel bona vel prava, cæterumque circa ea quæ vere sunt bona nihil opitulari ; imo vero ista nec nosse, sed et mala consiliare et insimulare, atque impedire et invidere virtutis sedulos sectatores, et plenum esse temeritatis et fastus ; gaudere odoribus, adulationibus capi ».

Hæc quidem Porphyrii verba malitiam dæmonorum, quorum auxilio artes magicæ utuntur, satis aperte declarant. In hoc autem solo reprehensibilia sunt quod hanc malitiam naturaliter eis dicit inesse.

CAPUT CVIII.

RATIONES QUIBUS PROBARI VIDETUR QUOD IN DÆMONIBUS NON POSSIT ESSE PECCATUM

Si autem in dæmonibus non est naturalis malitia, ostensum autem est (cap. 106) eos esse malos, necessario relinquitur quod sint voluntate mali. Oportet igitur inquirere quomodo hoc possibile sit ; videtur enim omnino hoc impossibile esse. Ostensum est enim in secundo (cap, 70 et 90) nullam substantiam intellectualem esse corpori naturaliter unitam nisi animam humanam, vel, secundum quosdam, animas corporum cœlestium, de quibus inconveniens est æstimare quod sint malæ, cum motus cœlestium corporum sit ordinatissimus et totius ordinis naturalis quodam modo principium. Omnis autem alia cognoscitiva potentia præter intellectum utitur organis corporalibus animatis. Non est ergo possibile quod in hujusmodi substantiis sit aliqua virtus cognoscitiva nisi intellectus. Quicquid igitur cognoscunt intelligunt. In eo autem quod quis intelligit, non errat. Ex defectu enim intelligendi provenit omnis error. Non potest igitur esse aliquis error in cognitione substantiarum talium. Nullum autem voluntatis peccatum potest esse absque errore ; quia voluntas semper tendit in bonum apprehensum : unde, nisi in apprehensione boni erretur, non potest esse in voluntate peccatum. Videtur igitur quod in hujusmodi substantiis non possit esse voluntatis peccatum.

Adhuc, in nobis, peccatum voluntatis accidit circa ea de quibus in universali scientiam veram habemus, per hoc quod in particulari impeditur judicium rationis ex aliqua passione rationem ligante. Hæ autem passiones in dæmonibus esse non possunt, quia hæ passiones sunt partis sensitivæ, quæ nullam habet operationem sine organo corporali. Si igitur

hujusmodi substantiæ separatæ habent rectam scientiam in universali, impossibile est quod per defectum cognitionis in particulari voluntas in malum tendat.

Amplius, nulla virtus cognoscitiva circa proprium objectum decipitur, sed solum circa extraneum ; visus enim non decipitur in judicio colorum ; sed dum homo per visum judicat de sapore, vel de specie rei, in hoc deceptio accidit. Proprium autem objectum intellectus est quidditas rei. In cognitione igitur intellectus deceptio accidere non potest, si puras rerum quidditates appredendat ; sed omnis deceptio intellectus accidere videtur ex hoc quod apprehendat formas rerum permixtas phantasmatibus, ut in nobis accidit. Talis autem modus cognoscendi non est in substantiis intellectualibus corpori non unitis, quia phantasmata non possunt esse absque corpore. Non est igitur possibile quod in substantiis separatis accidat error in cognitione : ergo neque peccatum voluntatis.

Item, in nobis falsitas accidit ex operatione intellectus componentis et dividentis, ex hoc quod non absolute rei quidditatem apprehendit, sed rei apprehensæ aliquid componit. In operatione autem intellectus, qua apprehendit quod quid est, non accidit falsum nisi per accidens, secundum quod in hac etiam operatione permiscetur aliquid de operatione intellectus componentis et dividentis. Quod quidem contingit in quantum intellectus noster, non statim, sed cum quodam informationis ordine ad cognoscendam quidditatem alicujus rei pertingit ; sicut cum primum apprehendimus animal, et, dividentes per opposita differentias, altera relicta, unam generi apponimus, quousque perveniamus ad definitionem speciei : in quo quidem processu potest falsitas accidere, si accipiatur ut differentia generis, quod non est generis differentia. Sic autem procedere ad cognoscendum de aliquo quid est, est intellectus ratiocinando discurrentis de uno ad aliud : quod non competit substantiis intellectualibus separatis, ut supra (lib. II, cap. 101) ostensum est. Non videtur igitur quod possit aliquis error accidere in cognitione hujusmodi substantiarum : unde nec in voluntate earum peccatum accidere potest.

Præterea, cum nullius rei appetitus tendat nisi in proprium bonum, impossibile videtur id cujus est singulariter unum solum bonum, quod in appetitu erret ; et propter hoc, etsi peccatum accidat in rebus naturalibus propter defectum contingentem in executione appetitus, nunquam peccatum accidit in appetitu naturali : semper enim lapis tendit deorsum, sive perveniat, sive impediatur. In nobis autem peccatum accidit in appetendo, quia, cum sit natura nostra composita ex spirituali et corporali, sunt in nobis plura bona. Aliud enim est bonum nostrum secundum intellectum, et aliud secundum sensum, vel etiam secundum corpus. Horum autem diversorum quæ sunt hominis bona ordo quidam est, secundum quod id quod est minus principale ad principalius referendum est : unde peccatum voluntatis in nobis accidit, cum tali ordine non servato appetimus id quod est nobis bonum secundum quid, contra id quod est bonum simpliciter. Talis autem compositio et diversitas bonorum non est in substantiis separatis ; quinimo omne eorum bonum est secundum intellectum. Non est igitur in eis possibile quod sit peccatum voluntatis, ut videtur.

Adhuc, in nobis peccatum voluntatis accidit ex superabundantia vel ex defectu, in quorum medio virtus consistit. Unde in his in quibus non est accipere superabundantiam et defectum, sed solum medium, non contingit voluntatem peccare ; nullus enim peccare potest in appetendo justitiam, nam ipsa justitia medium quoddam est. Substantiæ autem intellectuales separatæ non possunt appetere nisi bona intellectualia. Ridiculum enim est dicere, quod bona corporalia appetant qui secundum suam naturam incorporei sunt, aut bona sensibilia, quibus non est sensus. In bonis autem intellectualibus non est accipere superabundantiam, nam secundum se media sunt superabundantiæ et defectus, sicut verum

medium est inter duos errores, quorum unus est secundum plus, alter secundum minus : unde sensibilia et corporalia bona in medio sunt prout secundum rationem sunt. Non videtur igitur quod substantiæ intellectuales separatæ secundum voluntatem peccare possint.

Amplius, magis a defectibus remota videtur substantia incorporea quam corporalis. In substantiis autem corporeis quæ sunt a contrarietate remotæ, nullus defectus accidere potest, scilicet in corporibus cœlestibus ; multo igitur minus in substantiis separatis, et a contrarietate remotis, et a materia, et a motu, ex quibus videtur defectus aliquis posse contingere, aliquod peccatum contingere potest.

CAPUT CIX.

QUOD IN DÆMONIBUS POSSIT ESSE PECCATUM ET QUALITER.

Quod autem in dæmonibus sit peccatum voluntatis manifestum est ex auctoritate sacræ Scripturæ. Dicitur enim, I Joan., III, 8, quod *diabolus ab initio peccat;* et Joan., VIII, 44, de diabolo dicitur quod *est mendax*, *et pater mendacii,* et quod *homicida erat ab initio.* Et Sap., II, 24, dicitur quod *invidia diaboli mors intravit in orbem terrarum.*

Si quis autem sequi vellet Platonicorum positiones, facilis esset via ad solvendum prædicta. Dicunt enim dæmones esse animalia aerea, et sic, cum habeant sibi corpora unita potest in eis etiam esse pars sensitiva ; unde et passiones quæ nobis sunt causa peccati eis attribuunt, scilicet iram, et odium, et alia hujusmodi : propter quod dicit Apuleius (teste S. Aug., De Civ. Dei, l. VIII, c. 19) quod sunt animo passiva.

Propter hoc etiam quod uniti corporibus esse perhibentur secundum positiones Platonis, forte posset in eis aliud genus cognitionis poni quam intellectus ; nam secundum Platonem (De leg., lib. X) etiam anima sensitiva incorruptibilis est : unde oportet quod habeat operationem cui non communicet corpus ; et sic nihil prohibet operationem sensitivæ animæ inveniri in substantia aliqua intellectuali, quamvis corpori non unita ; et per consequens passiones ; et sic manet in eis eadem radix peccandi quæ est in nobis.

Sed utrumque præmissorum est impossibile. Quod enim non sint aliquæ aliæ substantiæ intellectuales unitæ corporibus præter animas humanas, ostensum est supra (lib. II, cap. 91). Quod autem operationes sensitivæ animæ non possint esse sine corpore, hinc apparet quod, corrupto aliquo organo sentiendi, corrumpitur operatio una sensus, sicut, corrupto oculo, visio deficit : propter quod, corrupto organo tactus, sine quo non potest esse animal, oportet quod animal moriatur.

Ad evidentiam autem præmissæ dubitationis considerandum est quod, sicut est ordo in causis agentibus, ita etiam in causis finalibus, ut scilicet secundarius finis a principali dependeat, sicut secundarium agens a principali dependet. Accidit autem peccatum in causis agentibus quando secundarium agens exit ab ordine principalis agentis ; sicut, cum tibia deficit propter suam curvitatem ab executione motus quem virtus appetitiva imperabat, sequitur claudicatio. Sic igitur et in causis finalibus, cum finis secundarius non continetur sub ordine principalis finis, est peccatum voluntatis, cujus objectum est bonum ut finis. Quælibet autem voluntas naturaliter vult illud quod est proprium volentis bonum, scilicet ipsum esse perfectum, et non potest contrarium hujus velle. In illo igitur volente nullum potest peccatum voluntatis accidere cujus bonum est ultimus finis ; quod non continetur sub alterius finis ordine, sed sub ejus ordine omnes alii fines continentur. Hujusmodi autem volens est Deus, cujus esse est summa bonitas, quæ est ultimus finis. In Deo igitur

peccatum voluntatis esse non potest. In quocumque autem alio volente, cujus proprium bonum necesse est sub ordine alterius boni contineri, potest peccatum accidere voluntatis, si in sua natura consideretur. Licet enim naturalis inclinatio voluntatis insit unicuique volenti ad volendum et amandum suiipsius perfectionem, ita quod contrarium hujus velle non possit, non tamen sic est ei inditum naturaliter ut ita ordinet suam perfectionem in alium finem quod ab eo deficere non possit, cum finis superior non sit suæ naturæ proprius, sed superioris naturæ. Relinquitur igitur suo arbitrio quod propriam perfectionem in superiorem ordinet finem. In hoc enim differunt voluntatem habentia ab his quæ voluntate carent, quod habentia voluntatem ordinant se et sua in finem, unde et liberi arbitrii esse dicuntur ; quæ autem voluntati carent non ordinant se in finem, sed ordinantur a superiori agente, quasi ab alio acta in finem, non autem seipsis. Potuit igitur in voluntate substantiæ separatæ esse peccatum ex hoc quod proprium bonum et perfectionem in ultimum finem non ordinavit, sed inhæsit proprio bono ut fini ; et, quia ex fine necesse est ut regulæ actionis sumantur, necesse est ut ex seipsa (in qua finem constituit) alia regulariter disponeret et ut ejus voluntas ab alio superiori non regularetur ; hoc autem soli Deo debetur. Et secundum hoc intelligendum est quod appetiit Dei æqualitatem ; non quidem ut bonum suum esset divino bono æquale ; hoc enim in intellectu ejus cadere non poterat, et, hoc appetendo, appeteret se non esse, quum distinctio specierum secundum diversos gradus rerum proveniat, ut ex supradictis (l. II, c. 39 et 40) apparet. Velle autem alios regulare et voluntatem suam a superiori non regulari est velle præesse, et quodammodo non subjici, quod est peccatum superbiæ ; unde convenienter dicitur quod primum peccatum dæmonis fuit superbia. Sed, quia ex uno errore circa principium varius et multiplex error consequitur, ideo ex prima inordinatione voluntatis quæ fuit in dæmone, consecutum est multiplex peccatum in voluntate ipsius, et odii ipsius ad Deum, ut resistentem suæ superbiæ et punientem justissime suam culpam, et invidiæ ad hominem, et multa alia hujusmodi.

Considerandum est etiam quod, cum proprium alicujus bonum habet ordinem ad plura superiora, liberum est volenti ut ab ordine alicujus superiorum recedat et alterius ordinem non derelinquat, sive sit superior sive sit inferior ; sicut miles, qui ordinatur sub rege et sub duce exercitus, potest voluntatem suam ordinare in bonum ducis et non regis, aut e converso ; sed, si dux ab ordine regis recedat, bona erit voluntas militis recedentis a voluntate ducis et dirigentis voluntatem suam in regem, mala autem voluntas militis sequentis voluntatem ducis contra voluntatem regis ; ordo enim inferioris principii dependet ab ordine superioris. Substantiæ autem separatæ non solum ordinantur sub Deo, sed una etiam earum ordinatur sub alia, a prima usque ad ultimam, ut ostensum est (l. II, c. 95) ; et, quia in quolibet volente sub Deo potest esse peccatum voluntatis, si in sua natura consideretur, possibile fuit quod aliqua de superioribus aut etiam suprema inter omnes peccaret secundum voluntatem. Et hoc quidem satis probabile est ; non enim in suo bono quievisset sicut in fine, nisi suum bonum valde perfectum esset. Potuit igitur fieri quod de inferioribus aliquæ per propriam voluntatem bonum suum ordinarent in ipsam, recedentes a divino ordine, quæ similiter peccaverunt ; aliæ vero, servantes in motu suæ voluntatis divinum ordinem, ab ordine peccantis, quamvis superioris secundum naturæ ordinem, recte recederent. Quomodo vero in bonitate vel malitia immobiliter utrorumque voluntas perseverat, ostendetur (l. IV, c. 29 et 93) ; hoc enim pertinet ad pœnas vel præmia bonorum vel malorum.

Hoc autem differt inter hominem et substantiam separatam quod, in uno homine sunt plures appetitivæ virtutes, quarum una sub altera ordinatur ; quod quidem in substantiis separatis non contingit ; una ta-

men earum est sub altera. Peccatum autem in voluntate contingit, qualitercumque appetitus inferior deflectatur. Sicut igitur peccatum in substantiis separatis esset per hoc quod aliqua earum inferior deflecteretur ab ordine alicujus superioris sub ordine divino manentis, ita, in homine uno contingit peccatum dupliciter : uno modo, per hoc quod voluntas humana bonum proprium non ordinat in Deum, quod quidem peccatum est commune sibi et substantiæ separatæ ; alio modo, per hoc quod bonum inferioris appetitus non regulatur secundum superiorem, puta quando delectabilia carnis, in quæ concupiscibilis tendit, volumus non secundum ordinem rationis ; hujusmodi autem peccatum non contingit in substantiis separatis esse.

CAPUT CX.

SOLUTIO PRÆMISSARUM RATIONUM.

Sic ergo hæc quæ objecta sunt non difficile est solvere. Non enim cogimur dicere quod error fuit in intellectu substantiæ separatæ, judicando aliquid bonum quod bonum non sit ; sed considerando bonum superius, ad quod proprium bonum referundum erat ; cujus quidem considerationis ratio esse potuit voluntas in proprium bonum intrinsece conversa ; est enim liberum voluntati in hoc vel in illud magis vel minus converti.

Patet etiam quod non appetiit aliquod bonum nisi unum quod est sibi proprium ; sed in hoc fuit peccatum quod prætermisit superius bonum, in quod debuit ordinari ; sicut enim in nobis peccatum est ex hoc quod bona inferiora, scilicet corporis, appetimus absque ordine rationis, ita etiam diabolo peccatum fuit in hoc quod proprium bonum non retulit ad divinum bonum.

Patet etiam quod medium virtutis prætermisit, in quantum se superiori ordini non subdidit ; et sic sibi plus dedit quam debuit, Deo autem minus quam ei deberetur, cui omnia debent esse subjecta ut primæ regulæ ordinanti. Manifestum enim est quod in peccato illo non est prætermissum medium per superabundantiam passionis, sed solum per inæqualitatem justitiæ, quæ est circa operationes. In substantiis enim separatis operationes esse possunt, passiones vero nequaquam.

Nec etiam oportet quod, si in superioribus corporibus nullus potest esse defectus, propter hoc in substantiis separatis peccatum esse non possit. Corpora enim et omnia quæ ratione carent, aguntur tantum, et non agunt seipsa ; non enim sui actus dominium habent : unde non possunt exire a regula primi ipsa agentis et moventis, nisi per hoc quod rectitudinem primæ regulæ sufficienter suscipere non possunt ; quod quidem contingit ex indispositione materiæ ; et propter hoc superiora corpora, in quibus indispositio materiæ locum non habet, nunquam a rectitudine primæ regulæ deficere possunt. Substantiæ vero rationales sive intellectuales non tantum aguntur, sed etiam agunt se ad proprios actus ; quod quidem tanto magis invenitur in eis, quanto perfectior est ipsarum natura : quorum enim natura perfectior est et perfectior virtus in agendo : unde naturæ perfectio non impedit quin peccatum in eis accidere possit modo prædicto, ex hoc scilicet quod seipsis inhærent ordinem superioris agentis non attendentes.

CAPUT CXI.

QUOD SPECIALI RATIONE CREATURÆ RATIONALES DIVINÆ PROVIDENTIÆ SUBDUNTUR.

Ex his quidem quæ supra determinata sunt, manifestum est quod divina providentia ad omnia se extendit. Oportet tamen aliquam rationem providentiæ specialem observari circa intellectuales et rationales naturas præ aliis creaturis; præcellunt enim alias creaturas et in perfectione naturæ et in dignitate finis. In perfectione quidem naturæ, quia sola creatura rationalis habet dominium sui actus, libere se agens ad operandum; cæteræ vero creaturæ ad opera propria magis aguntur quam agant, ut ex supradictis (cap. 110) patet. In dignitate autem finis, quia sola creatura intellectualis ad ipsum finem ultimum universi sua operatione pertingit, scilicet cognoscendo et amando Deum; aliæ vero creaturæ ad finem ultimum pertingere non possunt nisi per aliqualem similitudinis ipsius participationem. Omnis autem ratio operationis variatur secundum diversitatem finis, et eorum quæ operationi subjiciuntur; sicut ratio operandi per artem diversa est secundum diversitatem finis et materiæ. Aliter enim operatur medicus ad ægritudinem pellendam, et ad sanitatem conservandam, atque aliter in corporibus diversimode complexionatis: et similiter oportet in regimine civitatis diversam rationem ordinis observari secundum diversas conditiones eorum qui subjiciuntur regimini, et secundum diversa ad quæ ordinantur: oportet enim aliter disponi milites ut sint præparati ad pugnam, et artifices ut bene se habeant circa sua opera. Sic igitur et alia est ordinis ratio secundum quam creaturæ rationales providentiæ divinæ subduntur, et alia secundum quam ordinantur cæteræ creaturæ.

CAPUT CXII.

QUOD CREATURÆ RATIONALES GUBERNANTUR PROPTER SEIPSAS ALIÆ VERO IN ORDINE AD EAS.

Primum igitur ipsa cognitio intellectualis naturæ, secundum quam est domina sui actus, providentiæ curam requirit, qua sibi propter se provideatur; aliorum vero conditio, quæ non habet dominium sui actus, hoc indicat quod eis non propter ipsa cura impendatur, sed velut ad alia ordinatis. Quod enim ab altero tantum agitur rationem instrumenti habet; quod vero per se agit habet rationem principalis agentis. Instrumentum autem non quæritur propter seipsum sed ut eo principale agens utatur: unde oportet quod omnis operationis diligentia quæ circa instrumenta adhibetur, ad principale agens referatur sicut ad finem. Quod autem circa principale agens vel ab ipso vel ab alio adhibetur, in quantum est principale agens, propter ipsum est. Disponuntur ergo a Deo intellectuales creaturæ quasi propter se procuratæ, creaturæ vero aliæ quasi ad rationales creaturas ordinatæ.

Adhuc, quod dominium sui actus habet liberum est in agendo. Liber enim est qui sui causa est; quod autem quadam necessitate ab alio agitur ad operandum servituti subjectum est. Omnis igitur alia creatura naturaliter servituti subjecta est; sola vero intellectualis natura libera est. In quolibet autem regimine liberis providetur propter seipsos, servis autem ut sint in usum liberorum. Sic igitur per divinam providentiam

intellectualibus creaturis providetur propter se, cæteris autem creaturis propter ipsas.

Amplius, quandocumque sunt aliqua ordinata ad finem aliquem, si qua inter illa ad finem pertingere non possunt per seipsa, oportet ea ordinari ad illa quæ finem consequuntur, quæ propter se ordinantur in finem ; sicut finis exercitus est victoria, quam milites consequuntur per proprium actum pugnando, qui soli propter se in exercitu quæruntur; omnes autem alii ad alia officia deputati, puta ad custodiendos equos, ad parandum arma, propter milites in exercitu quæruntur. Constat autem ex præmissis finem ultimum universi Deum esse, quem sola intellectualis natura consequitur in seipso, eum scilicet cognoscendo et ,amando, ut ex dictis (cap. 22) patet. Sola igitur intellectualis natura est propter se quæsita in universo, alia autem omnia propter ipsam.

Item, in quolibet toto partes principales propter se exiguntur ad constitionem totius, aliæ vero ad conservationem, vel ad aliquam meliorationem earum. Inter omnes autem partes universi nobiliores sunt intellectuales creaturæ, quia magis ad similitudinem divinam accedunt. Naturæ ergo intellectuales sunt per se ad divinam providentiam procuratæ, alia vero omnia propter ipsas.

Præterea, manifestum est partes omnes ordinari ad perfectionem totius. Non enim est totum propter partes, sed partes propter totum sunt. Naturæ autem intellectuales majorem habent affinitatem ad totum quam aliæ naturæ ; nam unaquæque intellectualis substantia est quodammodo omnia, in quantum totius entis comprehensiva est suo intellectu ; quælibet autem alia substantia particularem solam entis participationem habet. Convenienter igitur alia propter substantias intellectuales providentur a Deo.

Adhuc, sicut agitur unumquodque cursu naturæ, ita natum est agi. Sic autem videmus res cursu naturæ currere quod substantia intellectualis omnibus aliis utitur propter se ; vel ad intellectus perfectionem, quia in eis veritatem speculatur, vel ad suæ virtutis executionem et scientiæ explicationem, ad modum quo artifex explicat artis suæ conceptionem in materia corporali ; vel etiam ad corporis sustentationem, quod est unitum animæ intellectuali, sicut in hominibus patet. Manifestum est ergo quod propter substantias intellectuales omnia alia divinitus providentur.

Amplius, quod aliquis propter se quærit ; semper illud quærit quod enim propter se est semper est : quod vero aliquis propter aliud quærit non oportet quod semper illud quærat, sed secundum quod competit ei propter quod quæritur. Esse autem rerum ex divina voluntate profluxit, ut ex superioribus (lib. I, cap. 23) est manifestum. Quæ igitur semper sunt in entibus sunt propter se a Deo volita ; quæ autem non semper, non propter se, sed propter aliud. Substantiæ autem intellectuales incorruptibiles maxime accedunt ad hoc quod sint semper, quia sunt incorruptibiles ; non sunt autem mutabiles nisi secundum electionem. Ergo substantiæ intellectuales gubernantur propter se, aliæ vero propter ipsas.

Non est autem ei quod præmissis rationibus est ostensum contrarium quod omnes partes universi ad perfectionem totius ordinentur. Sic enim ad perfectionem totius omnes partes ordinantur in quantum una deservit alteri ; sicut in corpore humano apparet quod pulmo in hoc est de perfectione corporis quod deservit cordi. Unde non est contrarium pulmonem esse propter cor et propter totum animal ; et similiter non est contrarium alias naturas esse propter intellectuales et propter perfectionem universi : si enim deessent ea quæ requirit substantiæ intellectualis perfectio, non esset universum completum.

Similiter etiam prædictis non obviat quod individua sunt propter proprias species. Per hoc enim quod ad suas species ordinantur, ordinem habent ulterius ad intellectualem naturam. Non enim aliquid corruptibilium ordinatur ad hominem propter unum individuum hominis tantum, sed propter totam humanam speciem. Toti autem humanæ speciei non

potest aliquod corruptibilium deservire nisi secundum suam speciem totam. Ordo igitur quo corruptibilia ordinantur ad hominem requirit quod individua ordinentur ad speciem.

Per hoc autem quod dicimus substantias intellectuales propter se a divina providentia ordinari, non intelligimus quod ipsæ ulterius non referantur in Deum et ad perfectionem universi. Sic igitur propter se procurari dicuntur, et alia propter ipsas, quia bona quæ propter divinam providentiam sortiuntur, non eis sunt data propter alterius utilitatem; quæ vero aliis dantur, in earum usum ex divina ordinatione cedunt.

Hinc est quod dicitur, Deut., IV, 19 : *Ne videas solem, et lunam, et cætera astra, et errore deceptus adores ea quæ creavit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus quæ sub cœlo sunt.* Et in Ps. VIII, 8, dicitur : *Omnia subjecisti sub pedibus ejus, oves, et boves universas, insuper pecora campi.* Et Sapientiæ, XII, 18, dicitur : *Tu autem dominator virtutis cum tranquillitate judicas, et cum magna reverentia disponis nos.*

Per hoc autem excluditur error ponentium homini esse peccatum si animalia bruta occidat. Ex divina enim providentia naturali ordine in usum hominis ordinantur, unde absque injuria eis utitur homo vel occidendo, vel quolibet alio modo; propter quod et Dominus dixit ad Noe, Gen., IX, 3 : *Sicut olera virentia dedi vobis omnem carnem.*

Si qua vero in sacra Scriptura inveniantur prohibentia aliquid crudelitatis in animalia bruta committi, sicut de ave cum pullis non occidendo; hoc fit vel ad removendum hominis animum a crudelitate in homines exercenda, ne aliquis, exercendo crudelia circa bruta, ex hoc procedat ad homines; vel quia in temporale damnum hominis provenit animalibus illata læsio, sive inferentis, sive alterius; vel propter aliquam significationem, sicut Apostolus (*I Cor.*, IX, 9 et seq.) exponit illud de non ligando ore bovis triturantis.

CAPUT CXIII.

QUOD RATIONALIS CREATURA DIRIGITUR A DEO AD SUOS ACTUS, NON SOLUM SECUNDUM ORDINEM AD SPECIEM, SED SECUNDUM QUOD CONGRUIT INDIVIDUO.

Ex hoc autem apparet quod sola rationalis creatura dirigitur a Deo ad suos actus, non solum secundum congruentiam speciei, sed etiam secundum congruentiam individui.

Omnis enim res propter suam operationem esse videtur; operatio enim est ultima perfectio rei. Sic igitur unumquodque a Deo ad suum actum ordinatur, secundum quod divinæ providentiæ substat. Creatura autem rationalis divinæ providentiæ substat sicut secundum se gubernata et provisa, non solum propter speciem, ut aliæ corruptibiles creaturæ, quia individuum quod gubernatur solum propter speciem, non gubernatur propter seipsum, creatura autem rationalis propter seipsam gubernatur, ut ex dictis manifestum est. Sic igitur solæ rationales creaturæ directionem a Deo ad suos actus accipiunt, non solum propter speciem, sed etiam secundum individuum.

Adhuc, quæcumque directionem habent in suis actibus solum secundum quod pertinet ad speciem, non est in istis agere vel non agere; quæ enim consequuntur speciem sunt communia et naturalia omnibus individuis sub specie contentis; naturalia autem non sunt in nobis. Si igitur homo haberet directionem in suis actibus solum secundum congruentiam speciei, non esset in ipso agere vel non agere, sed oporteret quod sequeretur inclinationem naturalem toti speciei communem, ut contingit in omnibus irrationalibus creaturis. Manifestum est igitur quod rationales creaturæ actus directionem habent, non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum.

Amplius, sicut supra (c. 76) ostensum est, divina providentia ad omnia singularia se extendit, etiam minima. Quibuscumque igitur sunt aliquæ actiones præter inclinationem speciei, oportet quod per divinam providentiam regulentur in suis actibus præter directionem quæ pertinet ad speciem. Sed in rationali creatura apparent multæ actiones ad quas non sufficit inclinatio speciei, cujus signum est quod non similes sunt in omnibus, sed variæ in diversis. Oportet igitur quod rationalis creatura dirigatur a Deo ad suos actus, non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum.

Item, Deus unicuique naturæ providet secundum ipsius capacitatem; tales enim singulas creaturas condidit, quales aptas esse cognovit ut per suam gubernationem pervenirent ad finem. Sola autem creatura rationalis est capax directionis qua dirigitur ad suos actus, non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum; habet enim intellectum et rationem, unde percipere possit quomodo diversimode sit aliquid bonum vel malum, secundum quod congruit diversis individuis, temporibus et locis. Sola igitur creatura rationalis dirigitur a Deo ad suos actus, non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum.

Præterea, creatura rationalis sic divinæ providentiæ subjacet, quod non solum ab ea gubernatur, sed etiam rationem providentiæ utcumque cognoscere potest; unde sibi competit etiam aliis providentiam et gubernationem exhibere; quod non contingit in cæteris creaturis, quæ solum providentiam participant in quantum providentiæ subduntur. Per hoc autem quod aliquis facultatem providendi habet, potest etiam suos actus dirigere et gubernare. Participat igitur rationalis creatura divinam providentiam, non solum secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare; gubernat enim se suis actibus propriis, et etiam alia. Omnis autem inferior providentia divinæ providentiæ subditur quasi supremæ. Gubernatio igitur actuum rationalis creaturæ, in quantum sunt actus personales, ad divinam providentiam pertinet.

Item, actus personales rationalis creaturæ sunt proprie actus qui sunt ab anima rationali. Anima autem rationalis non solum secundum speciem est perpetuitatis capax, sicut aliæ creaturæ, sed etiam secundum individuum. Actus ergo rationalis creaturæ a divina providentia diriguntur, non solum ea ratione qua ad speciem pertinent, sed etiam in quantum sunt personales actus.

Hinc est quod, licet divinæ providentiæ omnia subdantur, tamen in Scripturis sacris specialiter ei hominum cura attribuitur, secundum illud: *Quid est homo, quod memor es ejus, aut filius hominis, quoniam visitas eum?* (*Psalm.* VIII, 5); et: *Numquid de bobus cura est Deo?* (*I Cor.*, IX, 9.) Quæ quidem ideo dicuntur, quia de humanis actibus Deus curam habet, non solum prout ad speciem pertinent, sed etiam secundum quod sunt actus personales.

CAPUT CXIV.

QUOD DIVINITUS HOMINIBUS LEGES DANTUR.

Ex hoc autem apparet quod necessarium fuit homini divinitus legem dari.

Sicut enim actus irrationalium creaturarum diriguntur a Deo, ea ratione qua ad speciem pertinent, ita actus hominum diriguntur a Deo, secundum quod ad individuum pertinent, ut ostensum est (c. 113). Sed actus creaturarum irrationalium prout ad speciem pertinent, diriguntur a Deo quadam naturali inclinatione, quæ naturam speciei consequitur. Ergo supra hoc dandum est aliquid hominibus quo in suis personalibus actibus dirigantur; et hoc dicimus legem.

Adhuc, rationalis creatura, ut dictum est, sic divinæ providentiæ subditur, quod etiam similitudinem quamdam divinæ providentiæ participat, in quantum se in suis actibus et alia gubernare potest. Id autem quo aliquorum actus gubernantur dicitur lex. Conveniens igitur fuit a Deo hominibus legem dari.

Item, quum lex nihil aliud sit quam quædam ratio et regula operandi, illis solum convenit dari legem qui sui operis rationem cognoscunt. Hoc autem convenit solum rationali creaturæ. Soli igitur rationali creaturæ fuit conveniens dari legem.

Præterea, illis danda est lex in quibus est agere et non agere. Hoc autem convenit soli rationali creaturæ. Sola igitur rationalis creatura est susceptiva legis.

Amplius, quum lex nihil aliud sit quam ratio operis, cujuslibet autem operis ratio a fine sumatur, ab eo unusquisque legis capax suscipit legem a quo ad finem perducitur, sicut inferior artifex ab architectone, et miles a duce exercitus. Sed creatura rationalis finem suum ultimum in Deo et a Deo consequitur, ut ex superioribus patet. Fuit igitur conveniens a Deo legem hominibus dari.

Hinc est quod dicitur : *Dabo legem meam in visceribus eorum* (*Jer.*, XXXI, 33) ; et : *Scribam ei multiplices leges meas.* (*Ose.*, VIII, 12.)

CAPUT CXV.

QUOD LEX DIVINA PRINCIPALITER ORDINAT HOMINEM IN DEUM.

Ex hoc autem sumi potest ad quid lex divinitus data principaliter tendat.

Manifestum est enim quod unusquisque legislator ad suum finem principaliter per leges homines dirigere intendit, sicut dux exercitus ad victoriam, et rector civitatis ad pacem. Finis autem quem Deus intendit est ipsemet Deus. Lex igitur divina hominem principaliter in Deum ordinare intendit.

Adhuc, lex, sicut dictum est, est quædam ratio divinæ providentiæ gubernantis, rationali creaturæ proposita. Sed gubernatio providentis Dei singula ad proprios fines ducit. Per legem igitur divivitus datam homo ad suum finem præcipue ordinatur. Finis autem humanæ creaturæ est adhærere Deo ; in hoc enim felicitas ejus consistit, ut supra (c. 37) ostensum est. Ad hoc igitur principaliter lex divina hominem dirigit, ut Deo adhæreat.

Amplius, intentio cujuslibet legislatoris est eos quibus legem dat facere bonos ; unde præcepta legis debent esse de actibus virtutum. Illi igitur actus a lege divina præcipue intenduntur qui sunt optimi. Sed, inter omnes humanos actus, illi sunt optimi quibus homo adhæret Deo, utpote fini propinquiores. Ergo ad hos actus præcipue lex divina ordinat homines.

Item, illud præcipuum debet esse in lege ex quo lex efficaciam habet. Sed lex divinitus data ex hoc apud homines efficaciam habet quod homo subditur Deo ; non enim aliquis alicujus regis lege arctatur qui ei subditus non est. Hoc igitur præcipuum in divina lege esse debet, ut mens humana Deo adhæreat.

Hinc est quod dicitur : *Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum, et ambules in viis ejus, et diligas eum, ac servias Domino Deo tuo in toto corde tuo, et in tota anima tua ?* (*Deut.*, X, 12.)

CAPUT CXVI.

QUOD FINIS LEGIS DIVINÆ EST DILECTIO DEI.

Quia vero intentio divinæ legis ad hoc principaliter est ut homo Deo adhæreat, homo autem potissime adhæret Deo per amorem, necesse est quod intentio divinæ legis principaliter ordinetur ad amandum. Quod autem per amorem homo maxime Deo adhæreat, manifestum est. Duo enim sunt in homine quibus Deo potest adhærere, intellectus scilicet et voluntas; nam secundum inferiores animæ partes Deo adhærere non potest, sed inferioribus rebus. Adhæsio autem quæ est per intellectum, completionem recipit per eam quæ est voluntatis, quia per voluntatem homo quodammodo quiescit in eo quod intellectus apprehendit. Voluntas autem adhæret alicui rei vel propter amorem vel propter timorem, sed differenter; nam ei quidem cui inhæret propter timorem inhæret propter aliud, ut scilicet evitet malum, quod, si non adhæreat ei, imminet; ei vero cui adhæret propter amorem adhæret propter seipsum. Quod autem est propter se principalius est eo quod est propter aliud. Adhæsio igitur amoris ad Deum est potissimus modus ei adhærendi. Hoc igitur est potissime intentum in divina lege.

Item, finis cujuslibet legis, et præcipue divinæ, est homines facere bonos. Homo autem dicitur bonus ex eo quod habet voluntatem bonam, per quam reducit in actum quidquid boni in ipso est; voluntas autem bona est ex eo quod vult bonum, et præcipue maximum bonum, quod est finis; quanto igitur hujusmodi bonum magis voluntas vult, tanto magis homo est bonus. Sed magis vult homo id quod vult propter amorem, quam id quod vult propter timorem tantum; nam quod vult propter timorem tantum, dicitur mixtum involuntario, sicut aliquis vult in mari projectionem mercium propter timorem. Ergo amor summi boni, scilicet Dei, maxime facit bonos, et est maxime intentum in divina lege.

Præterea, bonitas hominis est per virtutem; virtus enim est quæ bonum facit habentem; unde et lex intendit homines facere virtuosos, et præcepta legis sunt de actibus virtutum. Sed de conditione virtutis est ut virtuosus et firmiter et delectabiliter operetur. Hoc autem facit maxime amor; nam ex amore aliquid firmiter et delectabiliter facimus. Amor igitur boni est ultimum intentum in lege divina.

Adhuc, legislatores imperio legis editæ movent eos quibus lex datur. In omnibus autem quæ movetur ab aliquo primo movente, tanto aliquid perfectius moventur, quanto magis participat de motione primi moventis et de similitudine ipsius. Deus autem, qui est legis divinæ dator, omnia facit propter suum amorem. Qui igitur hoc modo tendit in ipsum, scilicet amando, perfectissime movetur in ipsum. Omne autem agens intendit perfectionem in eo quod agit. Hic igitur est finis totius legislatoris, ut homo Deum amet.

Hinc est quod dicitur : *Finis præcepti est charitas* (*I Tim.*, I, 5) ; et dicitur quod *maximum et primum mandatum*, in lege, est : *Diliges Dominum Deum tuum.* (*Matth.*, XXII, 37, 38.) Inde est quod lex nova, tanquam perfectior, dicitur lex amoris ; lex autem vetus, tanquam imperfectior, dicitur lex timoris.

CAPUT CXVII.

QUOD DIVINA LEGE ORDINAMUR AD DILECTIONEM PROXIMI.

Ex hoc autem sequitur quod divina lex dilectionem proximi intendat. Oportet enim unionem esse affectus inter eos quibus est unus finis

communis. Communicant autem homines in uno ultimo fine beatitudinis, ad quem divinitus ordinantur. Oportet igitur quod uniantur homines ad invicem mutua dilectione.

Adhuc, quicumque diligit aliquem, consequens est ut etiam diligat dilectos ab eo et eos qui conjuncti sunt ei. Homines autem dilecti sunt a Deo, quibus suiipsius fruitionem quasi ultimum finem prædisposuit. Oportet igitur ut, sicut aliquis fit dilector Dei, ita etiam fiat dilector proximi.

Amplius, quum homo sit naturaliter animal sociale, indiget ab aliis hominibus adjuvari ad consequendum proprium finem; quod convenientissime fit dilectione mutua inter homines existente. Ex lege igitur Dei, quæ homines in ultimum finem dirigit, præcipitur in nobis mutua dilectio.

Item, ad hoc quod homo divinis vacet, indiget tranquillitate et pace. Ea vero quæ pacem perturbare possunt, præcipue per dilectionem mutuam tolluntur. Quum igitur lex divina ad hoc ordinet homines, ut divinis vacent, necessarium est quod ex lege divina in hominibus mutua dilectio procedat.

Præterea, lex divina profertur homini in auxilium legis naturalis. Est autem omnibus hominibus naturale ut se invicem diligant; cujus signum est quod, quodam naturali instinctu, homo cuilibet homini etiam ignoto subvenit in necessitate, puta revocando ab errore viæ, erigendo a casu et aliis hujusmodi, ac si omnis homo omni homini esset familiaris et amicus. Igitur ex divina lege mutua dilectio hominibus præcipitur.

Hinc est quod dicitur : *Hoc est præceptum meum ut diligatis invicem* (*Joann.* XV, 12); *Hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum* (*I Joann.*, IV, 21); et dicitur quod secundum mandatum est : *Diliges proximum tuum sicut teipsum.* (*Matth.*, XXII, 39.)

CAPUT CXVIII.

QUOD PER DIVINAM LEGEM HOMINES AD RECTAM FIDEM OBLIGANTUR.

Ex hoc autem apparet quod per divinam legem homines ad rectam fidem obligantur.

Sicut enim amationis corporalis principium est visio, quæ est per oculum corporalem, ita etiam dilectionis spiritualis initium esse oportet visionem intelligibilem diligibilis spiritualis. Visio autem illius intelligibilis spiritualis, quod est Deus, in præsenti haberi non potest a nobis nisi per fidem, eo quod naturalem rationem excedit; et præcipue secundum quod in ejus fruitione nostra beatitudo consistit. Igitur ex lege divina in fidem rectam inducimur.

Item, lex divina ad hoc ordinat hominem, ut sit totaliter subditus Deo. Sed, sicut homo subditur Deo amando, quantum ad voluntatem, ita subditur Deo credendo, quantum ad intellectum; non autem credendo aliquid falsum, quia a Deo, qui est veritas, nullum falsum homini proponi potest; unde qui credit aliquod falsum non credit Deo. Ex lege igitur divina ordinantur homines ad fidem rectam.

Adhuc, quicumque errat circa aliquod quod est de essentia rei, non cognoscit illam rem, sicut si aliquis apprehenderet animal irrationale, æstimans hoc esse hominem, non cognosceret hominem; secus autem esset, si erraret circa aliquod accidentium ejus. Sed, in compositis, qui errat circa aliquod principiorum essentialium, etsi non cognoscat rem simpliciter, tamen cognoscit eam secundum quid, sicut qui existimat hominem esse animal irrationale cognoscit eum secundum genus suum; in simplicibus autem, hoc non potest accidere, sed quilibet error totaliter excludit cognitionem rei. Deus autem est maxime simplex. Ergo quicum-

quo errat circa Deum non cognoscit Deum, sicut qui credit Deum esse corpus nullo modo cognoscit Deum, sed apprehendit aliquid aliud loco Dei. Secundum autem quod aliquid cognoscitur, secundum hoc amatur et desideratur. Qui ergo errat circa Deum, nec amare potest Deum, nec desiderare ipsum ut finem. Quum igitur lex divina ad hoc tendat, ut homines ament et desiderent Deum, oportet quod lege divina homines obligentur ad rectam fidem habendam de Deo.

Amplius, falsa opinio ita se habet in intelligibilibus sicut vitium virtuti oppositum in moralibus; nam bonum intellectus est verum. Sed ad legem divinam pertinet vitia prohibere. Ergo ad eam etiam pertinet falsas opiniones de Deo et de his quæ sunt Dei excludere.

Hinc est quod dicitur: *Sine fide impossibile est placere Deo.* (*Hebr.*, XI, 6); et, antequam alia præcepta legis ponantur, præstituitur recta fides de Deo, quum dicitur: *Audi, Israel: Dominus Deus noster Dominus unus est.* (*Deut.*, VI, 4.)

Per hoc autem excluditur error quorumdam dicentium quod nihil refert ad salutem hominis cum quacumque fide serviat Deo.

CAPUT CXIX.

QUOD PER QUÆDAM SENSIBILIA MENS NOSTRA DIRIGITUR IN DEUM.

Quia vero connaturale est homini ut per sensus cognitionem accipiat, et difficillimum est sensibilia transcendere, provisum est divinitus homini ut etiam in sensibilibus rebus divinorum ei commemoratio fieret, ut per hoc hominis intentio magis renovaretur ad divina, cujus mens non est valida ad divina in seipsis contemplanda: et propter hoc instituta sunt sensibilia sacrificia quæ homo Deo offert, non propter hoc quod Deus eis indigeat, sed ut repræsentetur homini quod seipsum et omnia sua debet referre in ipsum sicut in finem, et sicut in creatorem, et gubernatorem et Dominum universorum.

Adhibentur etiam homini quædam sanctificationes per quasdam res sensibiles, quibus homo lavatur, aut ungitur, aut pascitur, vel potatur cum sensibilium verborum prolatione, ut homini repræsentetur per sensibilia intelligibilium donorum processum in ipso ab extrinseco fieri a Deo, cujus nomen sensibilibus vocibus exprimitur.

Exercentur etiam ab hominibus quædam sensibilia opera, non quibus Deum excitent, sed quibus seipsos provocent in divina, sicut prostrationes, genuflexiones, vocales clamores et cantus; quæ non fiunt quasi Deus his indigeat, qui omnia novit, et cujus voluntas est immutabilis, et affectum mentis et etiam motum corporis propter se non acceptat; sed ea propter nos facimus, ut per hæc sensibilia opera intentio nostra dirigatur in Deum, et affectio accendatur. Simul etiam per hoc Deum profitemur animæ et corporis nostri auctorem, cui spiritualia et corporalia obsequia exhibemus.

Propter hoc non est mirari si hæretici, qui corporis nostri Deum esse auctorem negant, hæc corporalia obsequia Deo exhibita reprehendant. In quo etiam apparet quod se homines esse non meminerunt, dum sensibilium sibi repræsentationem necessariam non vident ad interiorem cognitionem et affectionem. Nam experimento apparet quod per corporales actus anima exercitatur ad aliquam cogitationem vel affectionem. Unde manifestum est convenienter etiam corporalibus quibusdam nos uti ad mentis nostræ elevationem in Deum.

In his autem corporalibus Deo exhibendis cultus Dei consistere dicitur. Illa enim colere dicimur quibus per nostra opera studium adhibemus. Circa Deum autem adhibemus studium nostro actu, non quidem ut proficiamus ei, sicut cum alias res nostris operibus colere dicimur, sed quia

per hujusmodi actus proficimus in Deum. Et quia per interiores actus directe in Deum tendimus, ideo interioribus actibus proprie Deum colimus ; sed tamen et exteriores actus ad cultum Dei pertinent, in quantum per hujusmodi actus mens nostra elevatur in Deum, ut dictum est.

Hinc etiam Dei cultus religio nominatur, quia hujusmodi actibus quodammodo se homo ligat, ut ab eo non evagetur, et quia etiam quodam naturali instinctu se obligatum sentit Deo, ut suo modo reverentiam ei impendat a quo est sui esse et omnis boni principium.

Hinc etiam est quod religio nomen accepit pietatis ; nam pietas est per quam honorem debitum parentibus impendimus : unde convenienter quod Deo parenti omnium honor exhibeatur pietatis esse videtur ; propter quod his quæ ad divinum cultum pertinent adversantur impii dicuntur.

Quia vero Deus non solum est nostri esse causa et principium, sed totum nostrum esse in potestate ipsius est, et totum quod in nobis est ipsi debemus, ac per hoc quod vere dominus noster est, id quod in honorem Dei exhibemus, servitium dicitur. Est autem Deus dominus non per accidens, sicut hominis homo, sed per naturam ; et ideo aliter debetur servitium Deo, et aliter homini, cui per accidens subdimur et qui habet aliquod particulare in rebus dominium, et id a Deo derivatum : unde servitium quod Deo debetur specialiter apud græcos latria vocatur.

CAPUT CXX.

QUOD LATRIÆ CULTUS SOLI DEO EST EXHIBENDUS.

Fuerunt autem aliqui qui latriæ cultum non solum primo rerum principio exhibendum existimaverunt, sed omnibus etiam creaturis quæ supra homines sunt. Unde quidam, licet opinarentur Deum esse unum primum et universale rerum principium, latriam tamen exhibendam æstimaverunt primo quidem, post Deum, substantiis intellectualibus cœlestibus, quas deos etiam vocabant, sive essent substantiæ omnino a corporibus separatæ, sive essent animæ orbium aut stellarum ; secundo etiam quibusdam substantiis intellectualibus, quas unitas credebant corporibus aereis, scilicet quos dæmones esse dicebant ; et tamen quia supra homines eos esse credebant, sicut corpus aereum est supra terrestre, hujusmodi etiam substantias colendas divino cultu ab hominibus ponebant, et in comparatione ad homines deos illos esse dicebant, quasi medios inter homines et deos. Et quia animas bonorum, per hoc quod a corpore separantur, in statum altiorem quam sit status præsentis vitæ, transire credebant, etiam animabus mortuorum, quas heroas aut manes vocabant, divinum cultum exhibendum esse opinabantur.

Quidam vero, Deum esse animam mundi æstimantes, crediderunt quod soli mundo et singulis ejus partibus esset cultus divinitatis exhibendus ; non tamen propter corpus, sed propter animam, quam Deum esse dicebant ; sicut et homini sapienti honor exhibetur, non propter corpus, sed propter animam.

Quidam vero etiam ea quæ infra hominem sunt secundum naturam, homini tamen colenda esse dicebant divino cultu, in quantum in eis participatur aliquid virtutis superioris naturæ. Unde, cum quasdam imagines per homines factas sortiri crederent aliquam virtutem supernaturalem, vel ex influentia cœlestium corporum, vel ex præsentia aliquorum spirituum, dicebant hujusmodi imaginibus divinum cultum esse exhibendum, quas etiam imagines deos vocabant, propter quod et idololatræ sunt dicti, quia latriæ cultum idolis et imaginibus impendebant.

Est autem irrationabile ponentibus unum tantum primum principium

separatum cultum divinum alteri exhibere. Cultum enim Deo exhibemus, ut dictum est (cap. 119), non quia ipse hoc indigeat, sed ut in nobis firmetur etiam per sensibilia opinio vera de Deo. Opinio autem de hoc quod Deus sit unus super omnia exaltatus per sensibilia firmari non potest in nobis, nisi per hoc quod ei aliquid separatim exhibemus, quod dicimus cultum divinum. Patet ergo quod vera opinio de uno principio debilitatur, si cultus divinus pluribus exhibeatur.

Præterea, sicut dictum est supra (cap. 119), hujusmodi cultus exterior homini necessarius est ad hoc quod anima hominis excitetur in spiritualem reverentiam Dei. Ad hoc autem quod animus hominis ad aliquid moveatur multum operatur consuetudo; nam ad consueta facilius movemur. Habet autem hoc humana consuetudo quod honor qui exhibetur ei qui summum locum in republica tenet, puta regi, vel imperatori, nulli alii exhibetur. Est igitur animus hominis exercitandus ad hoc quod æstimet esse unum summum rerum principium, per hoc quod ei aliquid exhibeat quod nulli alteri exhibeatur : et hoc dicimus latriæ cultum.

Item, si cultus latriæ alicui debetur, quia est superior, et non quia summus, cum hominum unus alio sit superior, et etiam angelorum, sequeretur quod unus homo exhibere latriam alteri deberet, et angelo angelus ; et cum ille inter homines qui superior est quantum ad unum, sit inferior quantum ad alterum, sequeretur quod mutuo sibi homines latriam exhiberent, quod est inconveniens.

Adhuc, secundum hominum consuetudinem pro speciali beneficio specialis retributio debetur. Est autem quoddam speciale beneficium quod homo a Deo summo percipit, scilicet creationis suæ. Ostensum est enim in secundo libro (cap. 21) quod solus Deus creator est. Debet ergo homo aliquid Deo speciale reddere in recognitionem beneficii specialis; et hoc est latriæ cultus.

Amplius, latria servitium dicitur. Servitium autem domino debetur. Dominus autem est proprie et vere qui aliis præcepta operandi dispensat, et a nullo regulam operandi sumit : qui enim exequitur quod a superiori fuerit dispositum magis est minister quam dominus; Deus autem, qui est summum rerum principium per suam providentiam omnia ad debitas actiones disponit, ut supra (cap. 64) ostensum est : unde, in sacra Scriptura, et angeli et superiora corpora ministrare dicuntur et Deo, cujus ordinationem exequuntur, et nobis, in quorum utilitatem actiones eorum proveniunt. Non est igitur cultus latriæ, qui summo debetur Domino, exhibendus nisi summo rerum principio.

Item, inter alia quæ ad latriam pertinent, singulare videtur esse sacrificium : nam genuflexiones, prostrationes et alia hujusmodi honoris indicia etiam hominibus exhiberi possunt, licet alia intentione quam Deo : sacrificium autem nullus offerendum censuit alicui, nisi quia eum deum æstimavit, aut æstimare se finxit. Exterius autem sacrificium repræsentativum est interioris veri sacrificii, secundum quod mens humana seipsam Deo offert; offert autem se mens nostra Deo, quasi suæ creationis principio, quasi suæ operationis auctori, quasi suæ beatudinis fini : quæ quidem conveniunt soli summo rerum principio. Ostensum est enim supra (lib. II, cap. 77) quod animæ rationalis causa creatrix solus Deus summus est : ipse enim solus voluntatem hominis potest inclinare ad quodcumque voluerit, ut supra ostensum est (cap. 62 et 89). Patet etiam ex superioribus quod in ejus solius fruitione ultima hominis consistit felicitas. Soli igitur summo Deo homo sacrificium et latriæ cultum offere debet, non autem substantiis quibuscumque spiritualibus.

Licet autem positio quæ ponit Deum summum non esse aliud quam animam mundi magis a veritate recedat, ut supra ostensum est, illa vero quæ ponit Deum esse separatum, et ab ipso existere omnes alias intellectuales substantias, sive separatas, sive corpori conjunctas, sit vera, hæc tamen positio rationabilius movetur ad exhibendum latriæ

cultum rebus diversis. Exhibendo enim diversis rebus latriæ cultum, videntur uni summo Deo latriam exhibere, ad quem secundum eorum positionem diversæ partes mundi comparantur, sicut ad animam hominis diversa corporis membra.

Sed etiam ei ratio obviat. Dicunt enim mundo non esse exhibendum latriæ cultum ratione corporis, sed ratione animæ, quam Deum esse dicunt. Licet autem corpus mundi divisibile sit in partes diversas, anima tamen indivisibilis est. Non est igitur divinitatis cultus diversis rebus exhibendus, sed uni tantum.

Adhuc, si mundus ponitur animam habere quæ totum animet, et omnes partes ipsius, non potest hoc intelligi de anima nutritiva, vel sensitiva, quia harum partium animæ operationes non competunt omnibus partibus universi. Dato etiam quod haberet mundus animam sensitivam vel nutritivam, non propter hujusmodi animas deberetur ei latriæ cultus, sicut nec brutis animalibus, nec plantis. Relinquitur ergo quod hoc quod dicunt Deum, cui debetur latria, esse animam mundi intelligatur de anima intellectuali; quæ quidem anima non est perfectio determinatarum partium corporis, sed aliquo modo respicit totum : quod etiam in nostra anima, quæ est ignobilior, patet. Non enim intellectus habet aliquod organum corporale, ut probatur in tertio *De anima* (text. comm. 6). Non igitur exhibendus esset cultus divinitatis diversis partibus mundi, sed toti mundo, propter animam ejus secundum eorum radicem.

Amplius, si secundum eorum positionem una tantum sit anima quæ totum mundum animat et partes omnes ipsius, mundus autem non dicitur Deus nisi propter animam, erit ergo unus tantum Deus, et sic cultus divinitatis non debetur nisi uni.

Si vero sit una anima totius, et diversæ partes iterum habeant diversas animas, oportet eos dicere, quod animæ partium sub anima totius ordinentur. Eadem enim est proportio perfectionum et perfectibilium. Existentibus autem pluribus substantiis intellectualibus ordinatis, illi tantum debetur latriæ cultus quæ summum locum in eis tenet, ut supra ostensum est contra aliam positionem. Non erit igitur exhibendus latriæ cultus partibus mundi, sed solum toti.

Præterea, manifestum est quasdam partes mundi non habere animam propriam. Eis igitur non erit exhibendus cultus; et tamen ipsi colebant animas et mundi elementa, scilicet terram, aquam, ignem, et alia hujusmodi inanimata corpora.

Item, manifestum est quod superius non debet inferiori latriæ cultum. Homo autem superior est ordine naturæ ad minus omnibus inferioribus corporibus, quanto perfectiorem habet formam. Non igitur ab homine esset latriæ cultus exhibendus inferioribus corporibus, si propter proprias eorum animas eis cultus deberetur.

Eadem autem inconvenientia sequi necesse est, si quis dicat, quod singulæ partes mundi habent proprias animas, non autem totum habet aliquam animam communem. Oportebit enim quod suprema pars mundi habeat animam nobiliorem, cui soli secundum præmissa debetur latriæ cultus.

His autem positionibus irrationabilior est illa quæ dicit imaginibus esse latriæ cultum exhibendum. Si enim hujusmodi imagines habent virtutem, aut aliquam dignitatem ex corporibus cœlestibus, non propter hos eis debetur latriæ cultus, cum nec ipsis corporibus cœlestibus debeatur, nisi forte propter eorum animas, ut quidam posuerunt. Hæc autem imagines ponuntur virtutem aliquam consequi ex corporibus cœlestibus secundum eorum corporalem virtutem.

Præterea, manifestum est quod non consequuntur ex corporibus cœlestibus tam nobilem perfectionem sicut est anima rationalis. Sunt ergo infra gradum dignitatis cujuslibet hominis. Non igitur ab homine debetur eis aliquis cultus.

Amplius, causa potior est effectu. Horum autem imaginum factores sunt homines. Non igitur homo debet eis aliquem cultum.

Si autem dicatur quod hujusmodi imagines habent aliquam virtutem, aut dignitatem ex hoc quod eis adhærent aliquæ spirituales substantiæ, hoc etiam non sufficit, cum nulli spirituali substantiæ debeatur latriæ cultus nisi soli summæ.

Præterea, nobiliori modo anima rationalis adhæret homini quam aliqua spiritualis substantia adhæreat prædictis imaginibus. Adhuc igitur homo remanet in majori dignitate quam prædictæ imagines.

Adhuc, cum hujusmodi imagines interdum ad aliquos noxios effectus fiant, manifestum est quod, si per aliquas spirituales substantias effectum sortiantur, quod illæ spirituales substantiæ sint vitiosæ; quod etiam manifestius probatur per hoc quod responsionibus decipiunt, et aliqua contraria virtuti exigunt a suis cultoribus; et sic sunt bonis hominibus inferiores. Non ergo eis debetur latriæ cultus.

Manifestum est ergo ex dictis quod latriæ cultus soli uni summo Deo debetur. Hinc est quod dicitur : *Qui immolat diis occidetur, præterquam Domino soli* (*Exod.*, XXII, 20) ; et : *Dominum Deum tuum timebis, et illi soli servies* (*Deut.*, VI, 13) ; et dicitur de gentilibus : *Dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt ; et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et volucrum et quadrupedum et serpentum* (*Rom.*, I, 22, 23) ; et infra : *Qui commutaverunt veritatem Dei in mendacium, et coluerunt et servierunt creaturæ potius quam Creatori, qui est benedictus in sæcula. Amen.* (*Ibid.*, 25.)

Quia ergo indebitum est quod latriæ cultus alteri exhibeatur quam primo rerum principio, ad indebita autem incitare non est nisi rationalis creaturæ male dispositæ, manifestum est quod ad prædictas indebitas culturas instinctu dæmonum homines provocati fuerunt, qui se etiam loco Dei hominibus colendos exhibuerunt, divinum appetentes honorem. Hinc est quod dicitur : *Omnes dii gentium dæmonia* (*Psal.*, XCV, 5) ; et : *Quæ immolant gentes dæmoniis immolant, et non Deo.* (*I Cor.*, X, 20.)

Quia igitur est principalis legis divinæ intentio ut homo Deo subdatur et ei singularem reverentiam exhibeat, non solum corde, sed etiam ore et opere corporali, ideo primitus in Exodo, ubi lex divina proponitur, interdicitur cultus plurium deorum, ubi dicitur : *Non habetis deos alienos coram me. Non facies tibi sculptile neque omnem similitudinem.* (*Exod.*, XX, 3, 4.) Secundo indicitur homini ne irreverenter divinum nomen ore pronuntiet, ad confirmationem scilicet alicujus falsi ; et hoc est quod dicitur : *Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum.* (*Exod.*, XX, 7.) Tertio indicitur requies secundum aliquod tempus ab exterioribus exercitiis, ut mens divinæ contemplationi vacet ; et ideo dicitur : *Memento ut diem sabbati sanctifices.* (*Exod.*, XX, 8.)

CAPUT CXXI.

QUOD DIVINA LEX ORDINAT HOMINEM SECUNDUM RATIONEM CIRCA CORPORALIA ET SENSIBILIA.

Sicut autem per corporalia et sensibilia mens hominis elevari potest in Deum, si quis eis in reverentiam Dei debito modo utatur, ita etiam eorum indebitus usus vel mentem a Deo totaliter abstrahit, dum in inferioribus rebus constituitur voluntatis finis, vel mentis intentionem a Deo retardat, dum ultra quam necesse sit ad hujusmodi res afficimur. Est autem divina lex ad hoc principaliter data, ut homo adhæreat Deo. Pertinet igitur ad legem divinam ordinare hominem circa corporalium et sensibilium affectionem et usum.

Adhuc, sicut mens hominis ordinatur sub Deo, ita corpus sub anima ordinatur, et inferiores vires sub ratione. Pertinet autem ad divinam providentiam, cujus quidem ratio, homini a Deo proposita, divina lex est, ut singula suum ordinem teneant. Est igitur sic homo ordinandus lege divina, ut inferiores vires rationi subdantur, et corpus animæ, et exteriores res ad necessitatem homini deserviant.

Amplius, quælibet lex recte proposita inducit ad virtutem. Virtus autem in hoc consistit quod tam interiores affectiones quam corporalium rerum usus ratione regulentur. Est igitur hoc lege divina statuendum.

Præterea, ad unumquemque legislatorem pertinet lege statuere ea sine quibus lex observari non potest. Quum autem lex rationi proponatur, homo legem non sequeretur nisi alia omnia quæ pertinent ad hominem rationi subderentur. Pertinet igitur ad legem divinam præcipere ut omnia quæ sun hominis rationi subdantur.

Hinc est quod dicitur : *Rationabile obsequium vestrum* (*Rom.*, XII 1); et : *Hæc est voluntas Dei, sanctificatio vestra.* (*I Thess.*, IV, 3.)

Per hoc autem excluditur quorumdam error dicentium illa solum esse peccata, quibus proximus aut offenditur aut scandalizatur.

CAPUT CXXII.

QUA RATIONE FORNICATIO SIMPLEX SECUNDUM LEGEM DIVINAM SIT PECCATUM ET QUOD MATRIMONIUM SIT NATURALE.

Ex hoc autem apparet vanam esse assertionem quorumdam dicentium fornicationem simplicem non esse peccatum ; dicunt enim : Si sit aliqua mulier a viro soluta, quæ sub nullius potestate, ut patris, vel alicujus alterius existat, si quis ad eam accedat ea volente, non facit illi injuriam, quia sibi placet et sui corporis habet potestatem ; alteri non facit injuriam, quia sub nullius potestate ponitur esse. Non videtur igitur esse peccatum.

Non videtur autem esse responsio sufficiens, si quis dicat quod facit injuriam Deo. Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus, ut dictum est (cap. 121). Hoc autem non apparet esse contra hominis bonum, unde ex hoc non videtur Deo aliqua injuria fieri.

Similiter etiam non videtur sufficiens responsio quod per hoc fiat injuria proximo qui scandalizatur. Contingit enim de aliquo quod secundum se non est peccatum aliquem scandalizari, etsi sit peccatum per accidens. Nunc autem non agimus an fornicatio simplex sit peccatum per accidens, sed per se.

Oportet igitur ex superioribus solutionem inquirere : dictum est (cap. 6 et 40) quod Deus uniuscujusque curam habet secundum id quod est ei bonum. Est autem bonum uniuscujusque quod finem suum consequatur malum autem ejus est quod a debito fine divertat. Sicut autem in toto, ita et in partibus hoc considerari oportet, ut scilicet unaquæque pars hominis et quilibet actus ejus finem debitum sortiatur. Semen autem, etsi sit superfluum quantum ad individui conservationem, est ei necessarium quantum ad propagationem speciei : alia vero superflua ut egestio, urina, sudor et similia, ad nihil necessaria sunt, unde ad bonnm hominis pertinet solum quod emittantur. Non autem hoc solum quæritur in semine, sed ut emittatur ad generationis utilitatem, ad quam coitus ordinatur. Frustra autem esset hominis generatio, nisi et debita nutritio sequeretur, quia generatum non permaneret, debita nutritione subtracta. Sic igitur ordinata esse seminis debet emissio, ut sequi possit et generatio conveniens et geniti educatio.

Ex quo patet quod contra bonum hominis est omnis emissio seminis tali modo quod generatio sequi non possit; et, si ex proposito hoc agatur, oportet esse peccatum. Dico autem modum ex quo generatio sequi non potest secundum se, sicut omnis emissio seminis sine naturali commixtione maris et feminæ : propter quod hujusmodi peccata contra naturam dicuntur. Si autem per accidens generatio ex emissione seminis sequi non possit, non propter hoc est contra naturam, nec peccatum, sicut si contingat mulierem sterilem esse.

Similiter etiam oportet contra bonum hominis esse, si semen taliter emittatur quod generatio sequi possit, sed conveniens educatio impediatur. Est enim considerandum quod in animalibus in quibus sola femina sufficit ad prolis educationem, mas et femina post coitum nullo tempore commanent, sicut patet in canibus. Quæcumque vero animalia sunt in quibus femina non sufficit ad educationem prolis, mas et femina simul post coitum commanent, quousque necessarium est ad prolis educationem et instructionem, sicut patet in quibusdam avibus, quarum pulli non statim postquam nati sunt possunt sibi cibum quærere : cum enim avis non nutriat lacte pullos, quod in promptu est velut a natura præparatum, sicut in quadrupedibus accidit, sed oporteat quod cibum alienum pullis quærat, et propter hoc in cibando eos foveat, non sufficeret ad hoc sola femella. Unde ex divina providentia est naturaliter inditum mari in talibus animalibus ut commaneat femellæ ad educationem fœtus ; manifestum est autem quod in specie humana femina minime sufficeret sola ad prolis educationem, cum necessitas humanæ vitæ multa requirat, quæ per unum solum parari non possunt. Est igitur conveniens secundum naturam humanam ut homo post coitum mulieri commaneat, et non statim abscedat, indifferenter ad quamcumque accedens, sicut apud fornicatores accidit.

Non autem huic rationi obstat quod aliqua mulier suis divitiis potens est ut sola nutriat fœtum, quia rectitudo naturalis in humanis actibus non est secundum ea quæ per accidens contingunt in uno individuo, sed secundum ea quæ totam speciem consequuntur.

Rursus considerandum est, quod in specie hmana, proles non indiget sola nutritione quantum ad corpus ut in animalibus, sed etiam instructione quantum ad animam : nam alia animalia naturaliter habent suas prudentias, quibus sibi providere possint; homo autem ratione vivit, quem per longi temporis experimentum ad prudentiam pervenire oportet : unde necesse est ut fillii a parentibus quasi jam expertis instruantur, nec hujus instructionis sunt capaces mox geniti, sed post longum tempus, et præcipue cum ad annos discretionis pervenerint. Ad hanc etiam instructionem longum tempus requiritur ; et tunc etiam propter impetus passionum quibus corrumpitur æstimatio prudentiæ indiget non solum instructione, sed etiam repressione. Ad hoc autem mulier sola non sufficit, sed magis in hoc requiritur opus maris, in quo est et ratio perfectior ad instruendum et virtus potentior ad castigandum. Oportet igitur in specie humana non parvum tempus insistere promotioni prolis, sicut in avibus, sed per magnum spatium vitæ. Unde, cum necessarium sit marem feminæ commanere in omnibus animalibus quousque opus patris necessarium est proli, naturale est homini quod non modicum tempus, sed diuturnam societatem habeat vir ad determinatam mulierem. Hanc autem societatem matrimonium vocamus. Est igitur matrimonium homini naturale, et fornicarius coitus, qui est præter matrimonium, est contra hominis bonum : et propter hoc oportet ipsum esse peccatum.

Nec tamen oportet reputari leve peccatum esse, si quis seminis emissionem procuret præter debitum generationis et educationis finem, propter hoc quod aut leve, aut nullum peccatum est si quis aliqua sui corporis parte utatur ad alium usum quam ad eum ad quem sit ordinata secundum naturam, ut si quis, verbi gratia, manibus ambulet aut pedi-

bus aliquid operetur manibus operandum ; quia per hujusmodi inordinatos usus bonum hominis non multum impeditur; inordinata vero seminis emissio repugnat bono naturæ, quod est conservatio speciei : unde post peccatum homicidii, quo natura humana jam in actu existens destruitur, hujusmodi genus peccati videtur secundum locum tenere, quo impeditur generatio humanæ naturæ.

Hæc autem quæ præmissa sunt divina auctoritate firmantur. Quod enim emissio seminis ex qua proles sequi non potest sit illicita patet : dicitur enim, Lev., XVIII, 22, 23 : *Cum masculo non commiscearis coitu femineo, et cum omni pecore non coibis*; et Corinth., VI, 10 : *Neque molles, neque masculorum concubitores regnum Dei possidebunt.*

Quod etiam fornicatio et omnis coitus præter propriam uxorem sit illicitus patet : dicitur enim, Deut., XXIII, 17 : *Non erit meretrix de filiabus Israel, nec scortator de filiis Israel,* et Job, IV, 17 : *Attende tibi ab omni fornicatione, et præter uxorem tuam non patiaris crimen scire*, et I Corinth., IV, 18 : *Fugite fornicationem.*

Per hoc autem excluditur error dicentium in emissione seminis non esse majus peccatum quam in aliarum superfluitatum emissione, et dicentium fornicationem non esse peccatum.

CAPUT CXXIII.

QUOD MATRIMONIUM DEBEAT ESSE INDIVISIBILE.

Si quis autem recte consideret, prædicta ratio non solum ad hoc perducere videtur, ut societas maris et feminæ in humana natura, quam matrimonium appellamus, sit diuturna, sed etiam sit per totam vitam. Possessiones enim ad conservationem naturalis vitæ ordinantur; et quia naturalis vita, quæ conservari non potest in patre perpetuo, quasi quadam successione secundum speciei similitudinem, conservatur in filio secundum naturam, est conveniens ut in his quæ sunt patris succedat et filius. Naturale est igitur ut sollicitudo patris ad filium maneat usque ad finem vitæ suæ; si igitur sollicitudo patris de filio causat etiam in avibus convenientiam maris et feminæ, ordo naturalis requirit quod usque ad finem vitæ in humana specie pater et mater simul commaneant.

Videtur etiam æquitati repugnare si prædicta societas dissolvatur; femina enim indiget mare non solum propter generationem, sicut in aliis animalibus, sed etiam propter gubernationem, quia mas est et ratione perfectior, et virtute fortior : mulier vero ad viri societatem assumitur propter necessitatem generationis. Cessante igitur fecunditate mulieris et decore, impeditur ne ab alio assumatur. Si quis igitur mulierem assumens tempore juventutis, quo et decor et fecunditas ei adsunt, eam dimittere posset postquam ætate provecta fuerit, damnum inferret mulieri contra naturalem æquitatem.

Item, manifeste apparet inconveniens esse si mulier virum dimittere possit, cum mulier naturaliter viro subjecta sit tanquam gubernatori. Non est autem in potestate ejus qui alteri subjicitur, ut ab ejus regimine discedat. Contra naturalem igitur ordinem esset, si mulier virum deserere posset. Si ergo vir deserere posset mulierem, non esset æqua societas viri ad mulierem, sed servitus quædam ex parte mulieris.

Præterea, hominibus naturalis quædam sollicitudo inest de certitudine prolis; quod propter hoc necessarium est, quia filius diuturna patris gubernatione indiget. Quæcumque igitur certitudinem prolis impediunt, sunt contra naturalem instinctum humanæ speciei. Si autem vir posset etiam mulierem dimittere, vel mulier virum, et alteri copulare, impediretur certitudo prolis, dum mulier a primo cognita, postmodum a secundo

cognosceretur. Est igitur contra naturalem instinctum speciei humanæ quod mulier a viro separetur. Sic igitur non solum diuturnam, sed individuam, oportet esse in humana specie maris et feminæ conjunctionem.

Amplius, amicitia quanto major est, tanto debet esse firmior et diuturnior. Inter virum autem et mulierem maxima amicitia esse videtur; adunantur enim non solum in actu carnalis copulæ, quæ etiam inter bestias quamdam suavem societatem facit, sed etiam ad totius domesticæ conversationis consortium; unde in signum hujus, homo propter uxorem etiam patrem et matrem dimittit, ut dicitur Gen., II, 24. Conveniens igitur est quod matrimonium sit omnino indissolubile.

Ulterius autem considerandum quod inter naturales actus sola generatio ad bonum naturæ ordinatur: nam comestio et aliarum superfluitatum emissio ad individuum pertinent, generatio vero ad conservationem speciei. Unde, cum lex instituatur ad bonum commune, ea quæ pertinent ad generationem prolis oportet legibus ordinari et divinis et humanis. Leges autem positæ oportet quod ex naturali instinctu procedant, si humanæ sunt, sicut etiam in scientiis demonstrativis omnis humana inventio ex principiis naturaliter cognitis initium sumit: si autem divinæ sunt, non solum instinctum naturæ explicant, sed etiam defectum naturalis instinctus supplent, sicut ea quæ divinitus revelantur, superant naturalis rationis capacitatem. Cum igitur instinctus naturalis sit in specie humana ad hoc quod conjunctio maris et feminæ sit individua, et quod sit una unius; oportuit hoc lege humana ordinatum esse. Lex autem divina supernaturalem quamdam rationem apponit ex significatione inseparabilis conjunctionis Christi et Ecclesiæ, quæ est una unius. Sic igitur inordinationes circa actum generationis non solum instinctui naturali repugnant, sed etiam leges divinas et humanas transgrediuntur: unde circa hoc magis ex inordinatione peccatur quam circa superfluitatem cibi, aut alterius hujusmodi.

Quia vero necesse est ad id quod est optimum in homine alia omnia ordinari, conjunctio maris et feminæ non solum sic ordinata est legibus secundum quod ad prolem generandam pertinet, ut est in aliis animalibus, sed etiam secundum quod convenit ad bonos mores, quos ratio recta disponit vel quantum ad hominem secundum se, vel secundum quod homo est pars domesticæ familiæ aut civilis societatis. Ad quos quidem bonos mores pertinet individua conjunctio maris et feminæ: sic enim erit fidelior amor unius ad alterum, dum cognoscunt se indivisibiliter conjunctos. Erit etiam utriusque sollicitior cura in rebus domesticis, dum se perpetuo commansuros in earumdem rerum possessione existimant; subtrahuntur etiam ex hoc discordiarum origines, quas oporteret accidere, si vir uxorem dimitteret, inter eum et propinquos uxoris; et fit firmior inter affines dilectio: tolluntur etiam adulteriorum occasiones, quæ darentur, si vir uxorem dimittere posset, aut e converso. Per hoc enim daretur via facilior sollicitandi matrimonia aliena.

Hinc est quod dicitur, Matth., V et XIX, 9, et I Corinth., VII, 10: *Ego autem dico vobis uxorem ad libitum a viro non discedere.*

Per hoc autem excluditur consuetudo dimittentium uxores, quod tamen in veteri lege permissum fuit Judæis propter eorum duritiam, quia scilicet proni erant ad occisionem uxorum. Permissum ergo fuit minus malum ad excludendum majus malum. (I *Sent.*, dist. XXXIII, quæst XI, art. 1.)

CAPUT CXXIV.

QUOD MATRIMONIUM DEBEAT ESSE UNIUS AD UNAM.

Considerandum autem videtur quod innatum est mentibus omnium animalium quæ coitu utuntur quod consortium in compari non patiuntur;

unde propter coitum pugnæ in animalibus existunt. Et quidem quantum ad omnia animalia est una conveniens ratio, quia quodlibet animal desiderat libere frui voluptate coitus, sicut etiam voluptate cibi : quæ quidem libertas impeditur per hoc quod ad unam plures accedunt, aut e converso ; sicut in libertate fruendi cibo impeditur aliquod animal, si cibum quem ipsum sumere cupit aliud animal usurpet ; et ideo similiter propter cibum et propter coitum animalia pugnant. In hominibus autem est ratio specialis, quia, ut dictum est, homo naturaliter desiderat certus esse de prole ; quæ quidem certitudo omnino tolleretur si plures essent unius. Ex naturali igitur instinctu procedit quod sit una unius.

Sed in hoc differentia consideranda est. Quantum enim ad hoc quod una femina a pluribus maribus non cognoscatur utraque prædictarum rationum concurrit ; sed quantum ad hoc quod unus mas plures feminas non cognoscat, non facit ratio secunda. Non enim certitudo prolis impeditur si unus mas plures feminas cognoscat; facit autem contra hoc ratio prima. Nam, sicut libertas utendi femina a mare tollitur, si femina habeat alium, ita etiam eadem libertas a femina tollitur si mas habeat plures ; et ideo, quia certitudo prolis est principale bonum quod ex matrimonio quæritur, nulla lex aut consuetudo humana permittit quod una esset plurium uxor. Fuit etiam hoc inconveniens reputatum apud antiquos Romanos, de quibus refert Maximus Valerius quod credebant nec propter sterilitatem conjugalem fidem debere dissolvi.

Item, in omni animalis specie in quo patri inest aliqua sollicitudo de prole, unus mas non habet nisi unam feminam, sicut patet in omnibus avibus quæ simul nutriunt pullos. Non enim sufficeret unus mas auxilium præstare in educatione prolis pluribus feminis. In animalibus autem in quibus maribus nulla est sollicitudo de prole, indifferenter mas habet plures feminas, et femina plures mares, sicut in canibus, gallinis et hujusmodi. Cum autem masculo, inter omnia animalia, major sit cura de prole in specie humana, manifestum est quod naturale est homini quod unus mas unam feminam habeat, et e converso.

Adhuc, amicitia in quadam æqualitate consistit. Si igitur mulieri non licet habere plures viros, quia hoc contra certitudinem prolis, liceret autem viro habere plures uxores, non esset liberalis amicitia uxoris ad virum, sed quasi servilis. Et hoc etiam experimento comprobatur : quia apud viros habentes plures uxores, uxores quasi ancillæ habentur.

Præterea, amicitia intensa non habetur ad multos, ut patet per Philosophum in octavo Ethic. (cap. 5). Si igitur uxor habet unum virum tantum, vir autem habet plures uxores, non erit æqualis amicitia ex utraque parte. Non igitur erit amicitia liberalis, sed quodammodo servilis.

Amplius, sicut dictum est, matrimonium in hominibus oportet ordinari secundum quod competit ad bonos mores. Est autem contra bonos mores quod unus habeat plures uxores ; quia ex hoc consequitur discordia in domestica familia, ut experimento patet. Non est igitur conveniens quod unus homo habeat plures uxores.

Hinc est quod dicitur, Gen., II, 24 : *Erunt duo in carne una.*

Per hoc autem excluditur consuetudo habentium plures uxores, et opinio Platonis, qui posuit uxores debere esse communes, quam in nova lege secutus est Nicolaus unus ex septem diaconibus.

CAPUT CXXV.

QUOD MATRIMONIUM NON DEBET FIERI INTER PROPINQUOS.

Propter hujusmodi etiam causas rationabiles ordinatum est legibus quod certæ personæ a matrimonio excludantur quæ sunt secundum ori-

ginem conjunctæ. Nam, cum in matrimonio sit diversarum personarum conjunctio, illæ personæ quæ se debent reputare quasi unum propter eamdem originem convenienter a matrimonio excluduntur, ut, dum se per hoc unum esse recognoscunt, ferventius se diligant.

Item, cum ea quæ inter virum et uxorem aguntur quamdam naturalem verecundiam habeant, ab his mutuo agendis illas personas prohiberi oportuit quibus propter conjunctionem sanguinis reverentia debetur. Quæ quidem ratio videtur in veteri lege indicta, per hoc quod dicitur, Levit., XVIII, 9 : *Turpitudinem sororis tuæ... non revelabis;* et similiter de aliis.

Præterea, ad corruptionem bonorum morum pertinet quod homines sint nimis dediti ad voluptatem coitus : quia, cum hæc voluptas maxime mentem absorbeat, impediretur ratio ab his quæ recte agenda essent. Sequeretur autem nimius voluptatis usus, si liceret homini per coitum conjungi illis personis quibus commorandi habet necessitatem, sicut sororibus et aliis propinquis, quia talibus occasio coitus subtrahi non posset. Conveniens igitur fuit bonis moribus ut talis conjunctio legibus inhiberetur.

Adhuc, delectatio coitus maxime corrumpit æstimationem prudentiæ. Multiplicatio igitur talis delectationis repugnat bonis moribus. Talis autem delectatio augetur per amorem personarum quæ conjunguntur. Esset igitur contrarium bonis moribus propinquis conjungi, quia in eis conjungeretur amor qui est ex communione originis et connutritione amori concupiscentiæ; et, multiplicato amore, necesse est animam magis delectationibus subdi.

Amplius, in societate humana hoc est maxime necessarium ut sit amicitia inter multos. Multiplicatur autem amicitia inter homines, dum personæ extraneæ per matrimonia colligantur. Conveniens igitur fuit legibus ordinari quod matrimonia contraherentur cum extraneis personis, et non cum propinquis.

Adhuc, inconveniens est ut illis personis aliquis socialiter jungatur quibus naturaliter debet esse subditus. Naturale autem est quod aliquis parentibus sit subjectus. Ergo inconveniens esset quod cum parentibus aliquis matrimonium contraheret, cum in matrimonio sit quædam conjunctio socialis.

Hinc est quod dicitur, Levit., XVIII, 6 : *Omnis homo ad proximam sanguinis sui non accedat.* Per hoc autem excluditur consuetudo eorum qui propinquis suis se carnaliter commiscent.

Sciendum est autem quod, sicut naturalis inclinatio est ad ea quæ sunt ut in pluribus, ita etiam lex posita est secundum id quod in pluribus accidit. Non est autem prædictis rationibus contrarium, si in aliquo aliter possit accidere : non enim propter bonum unius debet prætermitti bonum multorum, cum bonum multitudinis semper sit divinius quam bonum unius. Ne tamen defectus qui in aliquo posset accidere omnino absque medela remaneat, residet apud legislatores et eis similes auctoritas dispensandi in eo quod communiter est statutum, secundum quod est necessarium in aliquo casu particulari. Et, si quidem lex sit humana, per homines similem potestatem habentes dispensari potest. Si autem lex sit divinitus posita, auctoritate divina dispensatio fieri potest; sicut in veteri lege ex dispensatione indultum videtur uxores plures habere et concubinas, et uxoris repudium.

CAPUT CXXVI.

QUOD NON OMNIS CARNALIS COMMIXTIO SIT PECCATUM.

Sicut autem contra rationem est ut aliquis carnali conjunctione utatur contra id quod convenit proli generandæ et educandæ, ita etiam secun-

dum rationem est quod aliquis carnali conjunctione utatur secundum quod congruit ad generationem et educationem prolis. Lege autem divina hæc solum prohibita sunt quæ rationi adversantur, ut ex supradictis patet. Inconveniens est igitur dicere quod omnis carnalis conjunctio sit peccatum.

Adhuc, cum membra corporis sint quædam animæ instrumenta, cujuslibet membri finis est usus ejus, sicut et cujuslibet alterius instrumenti. Quorumdam autem membrorum corporis usus est carnalis commixtio. Carnalis igitur commixtio est finis quorumdam membrorum corporis. Id autem quod est finis aliquarum naturalium rerum non potest esse secundum se malum, quia ea quæ naturaliter sunt ex divina providentia ordinantur ad finem, ut ex supradictis patet. Impossibile est igitur quod carnalis commixtio sit secundum se mala.

Amplius, naturales inclinationes insunt rebus a Deo, qui cuncta movet. Impossibile est igitur quod naturalis inclinatio alicujus speciei sit ad id quod est secundum se malum. Sed omnibus animalibus perfectis inest naturalis inclinatio ad conjunctionem carnalem. Impossibile est igitur quod carnalis commixtio sit secundum se mala.

Item, illud sine quo non potest esse aliquid quod est bonum et optimum, non est secundum se malum. Sed perpetuitas speciei non conservatur in animalibus nisi per generationem, quæ est ex commixtione carnali. Impossibile est igitur quod commixtio carnalis sit secundum se mala.

Hinc est quod dicitur : *Mulier non peccat, si nubat.* (I *Cor*, VII, 36.)

Per hoc autem excluditur error quorumdam dicentium omnem carnalem conjunctionem esse illicitam; unde totaliter matrimonium et nuptias damnant ; quorum quidam hoc ideo dicunt, quia credunt temporalia, non a bono, sed a malo principio esse.

CAPUT CXXVII.

QUOD NULLIUS CIBI USUS EST PECCATUM SECUNDUM SE.

Sicut autem venereorum usus absque peccato est, si secundum rationem fiat, ita etiam et usus ciborum. Fit autem unumquodque secundum rationem quando ordinatur secundum quod congruit debito fini. Finis autem debitus sumptionis ciborum est conservatio corporis per nutrimentum. Quicumque igitur cibus hoc facere potest absque peccato potest sumi. Nullius igitur cibi sumptio secundum se est peccatum.

Adhuc, nullius rei usus secundum se malus est, nisi res ipsa secundum se mala sit. Nullus autem cibus secundum naturam malus est, quia omnis res secundum suam naturam bona est, ut supra ostensum est; potest autem aliquis cibus esse alicui malus, in quantum contrariatur salubritati ipsius secundum corpus. Nullius igitur cibi sumptio, secundum quod est talis res, est peccatum secundum se ; sed potest esse peccatum, si præter rationem aliquis ipso utatur secundum suam salutem.

Amplius, uti rebus ad hoc ad quod sunt non est secundum se malum. Sunt autem plantæ propter animalia, animalium vero quædam propter alia, et omnia propter hominem, sicut ex superioribus patet. Uti igitur vel plantis vel animalium carnibus, vel ad esum vel ad quicquid aliud sunt homini utilia, non est secundum se peccatum.

Item, defectus peccati ab anima derivatur ad corpus, et non e converso ; peccatum enim dicimus secundum quod deordinatur voluntas. Cibi autem immediate ad corpus pertinent, non ad animam. Non igitur ciborum sumptio secundum se potest esse peccatum, nisi quatenus repugnat rectitudini voluntatis. Quod quidem contingit : uno modo, propter repugnantiam ad proprium finem ciborum, sicut quum aliquis, propter delec-

tationem quæ est in cibis, utitur cibis contrariantibus corporis salutis, vel secundum speciem ciborum vel secundum quantitatem; alio modo, secundum quod repugnat conditioni ejus qui utitur cibis vel eorum cum quibus conversatur, puta quum quis accuratius cibis utitur quam sua facultas sustineat, et aliter quam eorum mores habeant cum quibus convivit; tertio modo, secundum quod cibi sunt aliqua lege prohibiti, propter aliquam causam specialem (puta, in veteri lege, quidam cibi prohibebantur propter significationem; in Ægypto prohibebatur antiquitus comestio carnis bovinæ, ne agricultura impediretur), vel etiam secundum quod aliquæ regulæ prohibent aliquibus cibis uti, ad concupiscentiam refrenandam.

Hinc est quod Dominus dicit : *Non quod intrat in os coinquinat hominem* (*Matth.*, XV, 11); et dicitur : *Omne quod in macello venit manducate, nihil interrogantes propter conscientiam* (*I Cor.*, X, 25); et dicitur : *Omnis creatura Dei bona est, et nihil rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur.* (*I Tim.*, IV, 4.)

Per hoc autem excluditur quorumdam error qui usum quorumdam ciborum secundum se dicunt esse illicitum; de quibus Apostolus dicit ibidem : *In novissimis temporibus, discedent quidam a fide, attendentes spiritibus erroris et doctrinis dæmoniorum prohibentium nubere, abstinere a cibis quos Deus creavit ad percipiendum cum gratiarum actione.* (*I Tim.*, IV, 1-3.)

Quia vero usus ciborum et venereorum non est secundum se illicitus, sed solum secundum quod exit ab ordine rationis illicitus esse potest, ea vero quæ exterius possidentur necessaria sunt ad sumptionem ciborum, ad educationem prolis et sustentationem familiæ et ad alias corporis necessitates, consequens est quod nec secundum se etiam divitiarum possessio est illicita, si ordo rationis servetur, ita scilicet quod juste homo possideat quæ habet et quod in eis finem voluntatis suæ non constituat et quod eis debito modo utatur ad suam et aliorum utilitatem.

Hinc est quod Apostolus divites non condemnat, sed eis certam regulam divitiis utendi tradit, dicens : *Divitibus hujus sæculi præcipe non sublime sapere, neque sperare in incerto divitiarum, sed in Deo vivo (qui præstat nobis omnia abunde ad fruendum) bene agere, divites fieri in bonis operibus, facile tribuere, communicare* (*I Tim.*, VI, 17, 18); et : *Beatus dives qui inventus est sine macula; et qui post aurum non abiit, nec speravit in pecunia et thesauris.* (*Eccli.*, XXXI, 8.)

Per hoc etiam excluditur quorumdam error, qui, ut Augustinus dicit (*De hæres.*), Apostolicos se arrogantissime vocaverunt, eo quod in suam communionem non acciperent utentes conjugibus et res proprias possidentes, quales habet catholica Ecclesia et monachos et clericos plurimos; sed ideo isti hæretici sunt, quoniam, se ab Ecclesia separantes, nullam spem putant eos habere qui utuntur his rebus quibus ipsi carent.

CAPUT CXXVIII.

QUOMODO SECUNDUM LEGEM DEI HOMO AD PROXIMUM ORDINATUR.

Ex his ergo quæ dicta sunt manifestum est quod secundum legem divinam homo inducitur ut ordinem rationis servet in omnibus quæ in ejus usum venire possunt. Inter omnia autem quæ in usum hominis veniunt, præcipua sunt etiam alii homines. Homo autem naturaliter animal sociale est; indiget enim multis quæ per unum solum parari non possunt. Oportet igitur quod ex lege divina instituatur homo ut secundum ordinem rationis se habeat ad alios homines.

Adhuc, finis divinæ legis est ut homo Deo adhæreat. Juvatur autem unus homo in hoc ex alio, tam quantum ad cognitionem quam etiam

quantum ad effectionem; juvant enim se homines mutuo in cognitione veritatis, et unus alium provocat ad bonum et retrahit a malo; unde dicitur : *Ferrum ferro exacuitur, et homo exacuit faciem amici sui* (*Proverb.*, XXVII, 17); et : *Melius est duos esse simul quam unum; habent enim emolumentum societatis suæ; si unus ceciderit, ab altero fulcietur. Væ soli, quia, quum ceciderit, non habet sublevantem se. Et, si dormierint duo, fovebuntur mutuo; unus quomodo calefiet? Et si quispiam prævaluerit contra unum, duo resistunt ei* (*Eccle.*, IV, 9-12). Oportuit igitur lege divina ordinari societatem hominum ad invicem.

Amplius, lex divina est quædam ratio divinæ providentiæ ad homines gubernandos. Ad divinam autem providentiam pertinet singula quæ ei subsunt sub debito ordine continere, ut scilicet suum locum et gradum teneat unumquodque. Lex igitur divina sic homines ad invicem ordinat, ut unusquisque suum ordinem teneat; quod est homines pacem habere ad invicem; pax enim hominum nihil aliud est quam ordinata concordia, ut Augustinus dicit (De civit. Dei, l. XIX, c. 13).

Item, quandocumque aliqua ordinantur sub aliquo, oportet illa concorditer esse ordinata ad invicem; alias, se invicem impedirent in consecutione finis communis; sicut patet in exercitu, qui concorditer ordinatur ad victoriam, quæ est finis ducis. Unusquisque autem homo per legem divinam ordinatur ad Deum. Oportuit igitur per legem divinam inter homines, ne se invicem impedirent, ordinatam concordiam esse, quæ est pax. Hinc est quod dicitur : *Qui posuit fines tuos pacem* (*Psal.* CXLVII, 14); et Dominus dicit : *Hæc locutus sum vobis, ut in me pacem habeatis.* (*Joann.*, XVI, 33.)

Tunc autem ordinata concordia inter homines servatur, quando unicuique quod suum est redditur, quod est justitiæ; et ideo dicitur : *Opus justitiæ pax.* (*Isai.*, XXXII, 17.) Oportuit igitur per legem divinam justitiæ præcepta dari, ut unusquisque alteri redderet quod suum est et abstineret a nocumentis ei inferendis. — Inter homines autem maxime est aliquis parentibus debitor; et ideo, inter præcepta legis quæ nos ad proximum ordinant, ponitur : *Honora patrem tuum et matrem tuam* (*Exod.*, XX, 12); in quo intelligitur præcipi ut tam parentibus quam etiam aliis unusquisque reddat quod debet, secundum illud : *Reddite omnibus debita.* (*Rom.*, XIII, 7.) Deinde ponuntur præcepta quibus præcipitur abstinendum esse a nocumentis proximo inferendis, ut neque factis eum offendamus in persona propria, quia dictum est : *Non occides* (*Exod.*, XX, 13); neque in persona conjuncta, quia scriptum est: *Non mœchaberis* (*ibid.*, 14); neque etiam in exterioribus rebus, quia scriptum est : *Non furtum facies* (*ibid.*, 14); prohibemur etiam ne contra justitiam proximum verbo offendamus, quia scriptum est : *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium.* (*Ibid.*, 16.) Et, quia Deus etiam cordium index est, prohibemur ne corde proximum offendamus, concupiscendo scilicet uxorem aut aliquam rem ejus.

Ad hujusmodi autem justitiam observandam, quæ lege divina statuitur, dupliciter homo inclinatur : uno modo, ab interiori; alio modo, ab exteriori. Ab interiori quidem, dum homo voluntarius est ad observandum ea quæ præcipit lex divina; quod quidem fit per amorem hominis ad Deum et proximum; qui enim diligit aliquem sponte et delectabiliter ei reddit quod debet et etiam liberaliter superaddit; unde tota legis impletio ex dilectione dependet, secundum illud Apostoli : *Plenitudo legis est dilectio* (*Rom.*, XIII, 10); et Dominus dicit quod *in his duobus mandatis*, scilicet in dilectione Dei et proximi, *universa lex pendet.* (*Matth.*, XXII, 40.) Sed, quia aliqui interius non sunt sic dispositi ut ex seipsis sponte faciant quod lex jubet, ab exteriori trahendi sunt ad justitiam legis implendam; quod quidem fit dum timore pœnarum, non liberaliter, sed serviliter legem implent; unde dicitur : *Quum feceris judicia tua in terra,* scilicet puniendo malos, *justitiam discent habitatores orbis.* (*Isai.*, XXVI, 9.) Alii vero sic sunt

dispositi ut ex seipsis sponte faciant quod lex jubet. Secundi igitur sibi ipsi sunt lex, habentes charitatem, quæ eos loco legis inclinat et liberaliter operari facit. Lex igitur exterior non fuit necessarium quod propter eos poneretur, sed propter illos qui ex seipsis non inclinantur ab bonum ; unde dicitur *Lex justo non est posita, sed injustis* (*I Tim.*, I, 9); quod non est sic intelligendum quasi justi non teneantur ad legem implendam, ut quidam male intellexerunt, sed quia isti inclinantur ex seipsis ad justitiam faciendam, etiam sine lege.

CAPUT CXXIX.

QUOD IN HUMANIS ACTIBUS SUNT ALIQUA RECTA SECUNDUM NATURAM, ET NON SOLUM QUASI LEGE POSITA.

Ex præmissis autem apparet quod ea quæ divina lege præcipiuntur, rectitudinem habent, non solum quia sunt lege posita, sed etiam secundum naturam.

Ex præceptis enim legis divinæ mens hominis ordinatur sub Deo, et omnia alia quæ sunt in homine, sub ratione. Hoc autem naturalis ordo requirit quod inferiora superioribus subdantur. Sunt igitur ea quæ lege divina præcipiuntur, secundum se naturaliter recta.

Homines ex divina providentia sortiuntur naturale judicatorium rationis, ut principum propriarum operationum. Naturalia autem principia ad ea ordinantur quæ sunt naturaliter. Sunt igitur aliquæ operationes naturaliter homini convenientes, quæ sunt secundum se rectæ, et non solum quasi lege positæ.

Præterea, quorumcumque est natura determinata, oportet esse operationes determinatas quæ illi naturæ conveniant : propria enim operatio uniuscujusque, naturam ipsius sequitur. Constat autem hominum naturam esse determinatam. Oportet igitur esse aliquas operationes secundum se homini convenientes.

Adhuc, cuicumque est aliquid naturale, oportet esse naturale id sine quo illud haberi non potest ; natura enim non deficit in necessariis. Est autem homini naturale quod sit animal sociale. Quod ex hoc ostenditur quia unus homo solus non sufficit ad omnia quæ sunt humanæ vitæ necessaria. Ea igitur sine quibus societas humana conservari non potest sunt homini naturaliter convenientia. Hujusmodi autem sunt, unicuique quod suum est conservare, et ab injuriis abstinere. Sunt igitur aliqua in humanis actibus naturaliter recta.

Amplius, supra ostensum est quod homo naturaliter hoc habet quod utatur rebus inferioribus ad suæ vitæ necessitatem. Est autem aliqua mensura determinata secundum quam usus prædictarum rerum humanæ vitæ est conveniens ; quæ quidem mensura si prætermittatur, fit homini nocivum, sicut apparet in sumptione inordinata ciborum. Sunt igitur aliqui actus humani naturaliter convenientes, et aliqui naturaliter inconvenientes.

Item, secundum naturalem ordinem corpus hominis est propter animam, et inferiores vires animæ propter rationem, sicut etiam in aliis rebus materia est propter formam, et instrumenta propter principalem agentem. Ex eo autem quod est ad aliud ordinatum, debetur ei auxilium provenire, non autem aliquod impedimentum. Est igitur naturale rectum quod sic procuretur ab homine corpus et inferiores vires animæ ut ex hoc et actus rationis et bonum ipsius minime impediatur, magis autem juvetur. Si autem secus accideret, erit naturaliter peccatum. Vinolentiæ igitur et comessationes, et inordinatus venereorum usus, per quæ actus rationis impeditur et subditur passionibus, quæ liberum judicium rationis esse non sinunt, sunt naturaliter mala.

Præterea, unicuique naturaliter conveniunt ea quibus tendit in suum finem naturalem ; quæ autem e contrario se habent sunt naturaliter inconvenientia. Ostensum est autem supra (cap. 112) quod homo naturaliter ordinatur in Deum sicut in finem. Ea igitur quibus homo inducitur in cognitionem et amorem Dei sunt naturaliter recta : quæ autem e contrario, sunt naturaliter homini mala. Patet igitur quod bonum et malum in humanis actibus non solum sunt secundum legis positionem, sed secundum naturalem ordinem.

Hinc est quod in Ps. XVIII, 10, dicitur, quod *judicia Dei* sunt *vera, et justificata in semetipsis.*

Per hoc autem excluditur positio dicentium quod justa et recta sunt secundum legem posita.

CAPUT CXXIX (*bis*).

QUOD DIVINUM REGIMEN AD HOMINES EST SICUT REGIMEN PATERNUM.

Decerptum est hoc caput ex Editione MIGNE, *in qua sub numero CXXX inscribitur cum monito sequente :*

Hoc caput desideratur in omnibus edd. et codd. quos videre licuit. Primi nos edidimus seorsim Bergomi 1846, ad Bartholomæum Romillium, tunc episcopum Cremonensem, nunc archiepiscopum Mediolanensem. Habet initium in cod. fasciculo ultimo fol. 5, laterculo 4, pene in fine. Anceps sum si reponendus sit in hoc loco editionis, scilicet immediate ante caput 130 lib. III, vel post caput 125.

En ratio cod. nostri. Primo habentur in ipso tria extrema capitula sive periodi capitis, quod respondet 122 edd. vulgatarum, cum crucicula in margine obsignata, quæ solet esse signum exscriptori transpositionis faciendæ; exinde sequuntur quinque capitula quibus S. D. demonstrat matrimonium debere esse individuum ; quæ omnia exstant interlita : mox immediate consequitur caput quod nunc veluti in sua sede denuo imprimimus, cui pariter immediate accedit caput quod respondet cap. 130 edd. vulgg., juxta cujus principium capitis in margine conspicitur quædam littera E, grandiusculo charactere exarata, quod ibidem solet in cod. esse indicium positum amanuensi ut aliqua superesse interscribenda animadvertat. Et revera manet hiulcus liber, desideratis saltem capp. 126, 127, 128 edd. vulgg.

Avebit fortasse lector cognoscere quanam ratione contigerit caput omitti in primo exemplo, et exinde in omnibus aliis ? Præsto sum hoc probabili argumento. Jam innuimus caput reperiri in salebris atque desiderare quamdam peritiam ut rite collocetur : huc accedit, fortuito, eodem in loco paginæ et laterculi obversis foliis, adamussim incipere etiam caput subsequens ! fieri igitur potuit, si licet judicium meum interponere, ut librarius heic allucinaretur et saltuatim suam descriptionem resumeret.

Videtur autem paternum regimen aliquam similitudinem habere cum divino regimine. Nam etiam pater curam habet de filio, non solum quantum ad ea in quibus ordinatur ad alios, sicut rex, sed etiam quantum ad ea quæ pertinent ad ipsum secundum se, quod de Deo etiam supra (lib. III, cap. 93) ostensum est : et hoc rationaliter accidit ; nam sicut Deus, ita et pater naturalem originem homini præstat. Unde divinum regimen et paternum ad aliquem hominem extenditur, non solum secundum quod polliticus est, sed etiam secundum quod in sua natura subsistit.

In hoc tamen utrumque regimen differt, quod paternum regimen ad illa tantum se extendere potest quæ in homine apparent exterius ; divinum autem regimen etiam ad ea quæ interius sunt. Cura enim alicujus non potest esse de his quæ ipsum latent ; homines autem occulta cordium latent quæ Deo sunt manifesta, ut ex superioribus (lib. I, cap. 59) patet. Requirit igitur Deus ab homine non solum quod exterius agat, sed etiam qualiter exterius afficiatur, et quid facere velit, et quid ex his quæ facit intendat. Circa hæc autem hominis cura esse non potest, nisi quatenus per exteriores actus interior dispositio explicatur.

Unusquisque autem curam habet aliquorum secundum quod ad ipsum pertinent; nam quod de his quæ ad ipsum non pertinent curam gerat ut curiosus vituperatur. Alio vero ordine unus homo est pertinens ad alterum, alio autem ad Deum. Unus enim homo ad alterum pertinet, vel secundum naturalem originem quæ per corporis traductionem fit, vel per aliquam operum exteriorum conjunctionem; secundum interiores enim actus homo non potest alteri communicare, nisi mediantibus actibus exterioribus. Homo autem pertinet ad Deum secundum quod ab ipso originem habet, cujus quidem originis ratio et ordo attendi potest secundum similitudinem hominis ad Deum; unumquodque enim agit sibi simile. Magis autem accedit homo ad Dei similitudinem secundum animam quam secundum corpus; maxime autem secundum mentem. Unde manifestum est quod in origine hominis, secundum quod a Deo procedit, principale intentum est mens, et propter eam producuntur a Deo aliæ partes animæ; et propter animam producitur corpus: sic igitur Deo præcipue cura est de mente hominis. Consequenter autem de aliis partibus animæ, et post has de corpore: et hinc est quod per mentem homo ultimum finem attingit, qui est humana felicitas, ut supra (lib. III, cap. 37) ostensum est. Alia vero quæ sunt in homine organice deserviunt ad beatitudinem percipiendam.

Ex his igitur apparet quod hominum regimen curam habet de interioribus secundum quod ordinantur ad exteriora, et per ea explicantur; Deus autem e converso curam habet de exterioribus secundum quod ordinantur ad interiora, maxime quantum ad mentem, per quam homo est capax felicitatis: felicitas autem humana consistit in fruitione Dei, sicut supra (loco citato) ostensum est. Ad hoc igitur ordinatur tota cura quam habet Deus de homine, ut mens ejus præparetur ad divinam fruitionem, ad quam præparatur fide, spe et caritate. Per fidem enim disponitur mens hominis ut cognoscat Deum aliquid supra se esse; per spem autem confortatur ut tendat in ipsum, tanquam in suum bonum; per caritatem figitur in ipso, ut immobiliter ei adhæreat: omnia igitur quæ Deus ab homine requirit in hac vita ad ista ordinantur.

Hinc est quod dicitur, Deut., X, 12: *Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum et ambules in viis ejus?* et I Corinth., XIII, 13: *Nunc autem manent fides, spes et charitas, tria hæc.*

Quia vero humana mens secundum suam naturam inter cæteras intellectuales naturas etiam perfectior est, quanto autem aliquid est perfectius, tanto est virtuosius ad tendendum in suum finem, manifestum est quod mens humana infirmior est secundum suam naturam ad tendendum in Deum, qui est finis omnium entium, quam superiores angelorum mentes: et hæc quidem infirmitas quantum ad duo potest attendi. Primo quidem quantum ad debilitatem virtutis intellectivæ quæ est in anima humana, in comparatione ad superiores intellectuales substantias: non enim potest immediate in ipsam intelligibilem veritatem tendere, sed oportet quod eam ex sensibilibus colligat, ut ex superioribus (lib. III, cap. 41 et 119) patet. Secundo vero quantum ad impedimenta quibus retrahitur, ne totaliter possit in Deum ferri; quæ quidem impedimenta, ex parte corporis sunt, cujus sustentationi et quieti curam impendere oportet, et ex parte inferiorum virium animæ. Nam commotiones phantasmatum et perturbationes passionum perturbant quietem mentis, quæ est necessaria ad hoc quod mens libere feratur in Deum. Et hæc quidem impedimenta totaliter ab homine tolli non possunt, quamdiu in mortali corpore vivit: oportet enim quod ad ea quæ sunt necessaria mortali vitæ intendat; per quod impeditur ne actu in Deum semper tendere possit. Sic autem moderari oportet impedimenta prædicta, ut saltem intentio quæ est ad Deum mente hominis non rumpatur; et quanto plus fieri potest quod etiam actu mens feratur in Deum, tanto vita hominis perfectior erit utpote fini intimior. Et per hoc etiam quod actu fertur mens in Deum

roboratur intentio ejus ad ipsum ; quæ necesse esset annullari, nisi aliquando actu ferretur mens in eum ipsum. Ad hoc igitur omnia divinæ legis præcepta et consilia ordinantur ut homini præbeantur auxilia quibus mens ejus feratur in Deum, et ut impedimenta tollantur.

Quantum autem ad utrumque horum, indiget homo pace et concordia cum aliis hominibus. Indiget enim unus homo juvari ab alio et in his quæ ad sustentationem vitæ et incolumitatem pertinent et ad hoc quod unus alium accendat et provocet et instruat ad hoc quod feratur in Deum. Pace enim et concordia sublata per contentiones et pugnas, oportet inquietari mentem hominis, et sic ab illo motu in Deum impediri. Et ideo lex divina ea providit circa homines per quæ pax et concordia inter eos conservari possit ; conservatur autem pax et concordia per justitiam, quæ consistit in hoc quod unicuique reddantur et conserventur quæ sibi debentur. Cum enim, naturaliter non solum, unaquælibet res bonum suum velit acquirere et conservare ; sequitur ex necessitate discordia voluntatum, ubi unus hoc alterum privet ; ex quo ulterius procedunt contentiones et pugnæ. Præcipit igitur lex divina ut homini reddatur quod sibi debetur, sicut parentibus honor, et eadem ratione unicuique quod sibi competit ; præcipit etiam ut nulli in suo bono nocumentum aut impedimentum inferatur : neque verbo, dum prohibuit falsum testimonium ; neque facto circa propriam personam, dum prohibuit homicidium ; neque circa personam conjunctam, dum prohibuit adulterium ; neque circa res, dum prohibuit furtum. Et, quia Deus non solum quantum ad exteriora, sed etiam quantum ad interiora hominum curam habet, incuriam uxoris, servorum et cæterarum aliarum rerum lex divina prohibuit : quod ad legem humanam non pertinet.

Non autem sufficit pacem et concordiam inter homines per justitiæ præcepta conservari, nisi ulterius inter eos fundetur dilectio. Per justitiam sufficienter hominibus providetur, ut unus alteri non inferat impedimentum ; non autem ad hoc quod uni ab aliis inferatur auxilium in his quibus indiget. Quia forte aliquis indiget auxilio alterius in his in quibus nullus ei tenetur per justitiæ debitum ; aut, si forte aliquis ei tenetur, non reddit. Oportuit igitur, ad hoc quod se invicem homines adjuvarent, etiam præceptum mutuæ dilectionis hominibus superinduci, per quam unus alio auxilium ferat etiam in his in quibus ei non tenetur secundum justitiæ debitum.

Præterea, quod ex debito justitiæ fit, quamdam necessitatem habet : quod autem ex dilectione fit, liberaliter exhibetur. Ad hoc igitur, quod cum quadam promptitudine etiam operatio justitiæ impleatur, necessarium fuit præceptum mutuæ dilectionis.

Adhuc, lex data, sive divinitus sive humanitus, inclinationi naturali respondet et eam perficit, sicut supra dictum est. Inest autem homini naturalis inclinatio ad omnium hominum dilectionem. Hoc autem monstrat quod homo exhibebit in periculis, etiam ignotis, auxilium, et in erroribus viarum directionem. Necessarium igitur fuit lege divina præceptum dilectionis dari, quod ad omnes homines extenderetur.

Item, mentem hominis necesse est in divina dilectione fundari, ut supra dictum est. Ex divina autem dilectione, ex necessitate in homine sequitur hominum dilectio : nam qui vere diligit aliquem diligit ea quæ sunt ejus. Omnis autem homo est alteri quasi quædam imago ejus, et valde potens ipso frui. Oportet igitur ut qui diligat Deum diligat etiam proximum.

Amplius, oportet amicos in voluntate concordare. Deus autem homines diligit sicut sua opera, in quibus seipsum præbet fruendum : dilectio igitur Dei etiam hominis dilectionem requirit.

Hinc est quod dicitur, I Joan., IV, 21 : *Hoc mandatum habemus, ut qui diligit Deum diligat et fratrem suum.* et Joan., XV, 12 : *Hoc est præceptum meum, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos.*

Patet autem ex prædictis, quod dilectio sufficit ad opera justitiæ facienda. Unde omnia præcepta legis, quæ ordinantur ad justitiam ordinantur etiam ad dilectionem, propter quod dicitur, I Timoth., I, 5: *Finis præcepti caritas est.*

Facit autem aliquid amplius dilectio quam justitiæ debitum, et quantum ad hoc quod instigat ad promptius operandum, et quantum ad hoc quod inducit ab subveniendum illis quibus non tenemur ex justitiæ debito; et etiam in quibus eis non tenemur, licet sit nobis ad eos aliqua conjunctio; et ulterius in quantum ad hoc quod se extendit ad illos cum quibus nulla est nobis in vita conjunctio; imo etiam ad illos qui contrarii nobis sunt, in quantum fundatur in dilectione divina, quæ ad omnes homines est.

Et inde est quod dicitur, Rom., XIII, 10, quod *plenitudo legis est dilectio*; ad quam plenitudinem insinuandam dantur nobis a Deo præcepta et consilia de operibus misericordiæ, de dilectione inimicorum et subventione eorum, et de aliis hujusmodi quæ supra justitiam abundant.

Quia vero præcepta justitiæ quæ sunt supra posita, dilectionem proximi requirunt, quæ ex dilectione Dei dependet, sine qua, recedente fide et spe, non potest mens humana debito modo in Deum tendere; manifestum est quod præmissa de necessitate ab homine requiruntur ita quod, eis prætermissis, homo ab ordine qui est ad Deum totaliter separetur. Vita autem hominis dicitur esse secundum finem ad quem ordinatur. Nam qui finem vitæ suæ in voluptatibus constituunt dicuntur agere vitam voluptuosam; qui autem finem suum in contemplatione veritatis constituunt, dicuntur sequi vitam contemplativam: unde et qui finem suum in fruitione divina constituunt, vita eorum est Deo adhærere. Hæc autem est simpliciter vita hominis: nam ad hunc finem homo naturaliter ordinatur, ut supra (lib. III. cap. 37) ostensum est. Ex aliis autem finibus dependet vita hominis secundum quid, in quantum alii fines non sunt homini impositi ex natura sed ex electione. Cum igitur mors vitæ opponatur, mors quædam hominis est, cum ab ordine qui est ad Deum separatur. Unde et peccata quibus homo a tali ordine deficit dicuntur peccata mortalia; et illa legis documenta quibus ad promissa justitiæ caritatis, spei et fidei homines obligantur dicuntur præcepta vel prohibitiones: quia sunt de necessitate observanda.

Sicut autem ad hoc quod mens feratur in Deum necessaria est pax quæ est ad proximos cum quibus homo debet convivere et ab eis juvari, ita necessaria est ad hoc pax homini quantum ad ea quæ sunt in seipso. Unde consequenter considerandum videtur homini qualiter mentis quies seu tranquillitas impediatur et qualiter divina lege impedimenta removeantur.

Est autem considerandum quod mens impeditur quominus libere feratur in Deum dupliciter. Uno modo, per hoc quod aliæ potentiæ inferiores in suis actibus intenduntur. Cum enim una potentia in suo actu roboretur, trahit ad se intentionem hominis, quæ non potest simul ad plura dispergi: unde necesse est quod alia potentia vel totaliter impediatur in suo actu, vel quod ejus actus diminuatur. Inferiores autem vires, dico vires sensitivas, tam apprehensivas, ut quoscumque sensus exteriores et interiores, ut phantasiam et alias vires consequentes, quam etiam appetitivas, ut irascibilem et concupiscibilem. Unde, cum fuerit fortis delectatio in sensu aut multi motus in phantasia, vel in venereis inclinatio concupiscibilis, aut irascibilis in aliud, necesse est quod mens in suo actu impediatur quominus feratur in Deum; alio modo, ex parte ipsius mentis, per hoc quod circa aliqua alia occupetur. Non enim una potentia in plura objecta potest simul perfecte moveri.

Sed, quia mens utitur inferioribus viribus quasi instrumentis, cum ei obediunt et circa diversa occupari potest in ordine ad unum ad cujus apprehensionem per illa juvatur; intelligendum est eatenus mentem per

inferiores vires aut per occupationem ejus circa alias impediri quominus feratur in Deum, in quantum illa ad motum mentis in Deum non ordinantur : alioquin, per prædicta, mens hominis ab hoc quod feratur libere in Deum non impeditur sed magis juvatur.

Siquidem occupationem mentis circa alia homo non potest omnino vitare, per hoc quod oportet eum sollicitari circa ea quæ sunt necessaria vitæ corporali, sunt tamen hujus sollicitudinis in hominibus gradus varii, quorum quidem primus consistit in hoc quod homo sollicitatur circa ea quæ sunt vitæ corporalis, quantum communis modus humanæ vitæ requirit, ut scilicet provideat in necessariis sibi, uxori, filiis, et aliis personis ad eum pertinentibus secundum statum suum : et hic quidem sollicitudinis gradus licitus est et quasi homini connaturalis.

Secundus autem gradus est cum homo amplius sollicitatur circa prædicta, quam communis modus humanæ vitæ requirat secundum statum proprium ; non tamen hæc sollicitudo in tantum procedit, quod homo propter ipsam ab ordine qui est in Deum recedat, transgrediendo præcepta justitiæ et caritatis. In hoc quidem peccatum manifestum est, cum propriam mensuram homo excedat ; non tamen mortale, quia contra præcepta justitiæ et caritatis nihil molitur. Dicitur autem peccatum veniale, quasi facile remissibile, tum quia manenti in ordine ad finem, si error aliquis accidat, de facili patet via dirigendi ; sicut in scientiis speculativis, si aliquis habet veram conceptionem de principiis, de facili potest per ea corrigere si quos errores circa conclusiones patiatur. Finis autem in activis est sicut principium in speculativis : tum etiam quia in amicitia manenti de facili remittitur si quid deliquit ; tum etiam quia non est facile omnino modum tenere et in nullo excedere. Unde qui regulam rationis quæ sumitur ex fine a corde suo non abjicit, licet in his quæ regulanda sunt non omnimode rectitudinem servet, non est multum culpandus, sed venia dignus.

Tertius autem gradus est, cum sollicitudo præmissa in tantum excrescit quod anima omnimo ab ordine qui est in Deum recedit, transgrediendo præcepta justitiæ et caritatis, fidei, et spei, sine quibus mens hominis non potest ordinari in Deum : et hoc manifeste peccatum mortale est.

Quartus autem gradus est, quando e contrario sollicitudo hominis sistit infra communem modum humanæ vitæ : quod quidem, si ex remissione animi aut ex aliqua indebita intentione fiat, ad ignaviam reputatur. Utrumque enim transgrediendi medium culpabile est. Si autem ad hoc, ut rebus melioribus vacetur, scilicet ut mens feratur libere ad divina, perfectius est humana virtute : ad quam quidem perfectionem sic tradendam homini præcepta data non fuerunt, sed magis consilia ad provocandum.

CAPUT CXXX.

DE CONCILIIS QUÆ DANTUR IN LEGE DIVINA.

Occupatur autem humana sollicitudo secundum communem modum humanæ vitæ circa tria. Primo quidem circa propriam personam, quid agat aut ubi conversetur ; secundo autem circa personas sibi conjunctas, præcipue uxorem et filios ; tertio circa res exteriores procurandas quibus homo indiget ad sustentationem vitæ.

Ad amputandam igitur sollicitudinem circa res exteriores datur in lege divina consilium paupertatis, ut scilicet res hujus mundi abjiciat quibus animus ejus sollicitudine aliqua implicari posset : hinc est quod Dominus dicit, Matth., XIX, 21 : *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus, et veni, sequere me.*

Ad amputandam autem sollicitudinem uxoris et filiorum datur homini consilium de virginitate vel continentia : hinc est quod dicitur, I Corinth., VII, 25 : *De virginibus autem præceptum Domini non habeo ; consilium autem do* ; et, hujus consilii rationem assignans, subdit, ibid., 32, 33 : *Qui sine uxore est, sollicitus est quæ sunt Domini, quomodo placeat Deo : qui autem cum uxore est, sollicitus est quæ sunt mundi, quomodo placeat uxori, et divisus est.*

Ad amputandam autem sollicitudinem hominis etiam circa seipsum, datur consilium obedientiæ, per quam homo dispositionem suorum actuum superiori committit : propter quod dicitur, Hebr., ultimo, 17 : *Obedite præpositis vestris et subjacete eis : ipsi enim pervigilant quasi rationem reddituri pro animabus vestris.*

Quia summa perfectio humanæ vitæ in hoc consistit quod mens hominis Deo vacet, ad hanc autem mentis vacationem prædicta tria maxime videntur disponere, convenienter ad perfectionis statum pertinere videntur, non quasi ipsæ sint perfectiones, sed quia sunt dispositiones quædam ad perfectionem, quæ consistit in hoc quod Deo vacetur. Et hoc expresse ostendunt verba Domini paupertatem suadentis, cum dicit, Matth., XIX, 21 : *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes, et da pauperibus, et sequere me* ; quasi in sua sequela perfectionem vitæ constituens.

Possunt etiam dici perfectionis effectus et signa. Cum enim mens vehementer amore et desiderio alicujus rei afficiatur, consequens est quod alia postponat. Ex hoc igitur quod mens hominis amore et desiderio ferventer in divina fertur, in quo perfectionem constare manifestum est, consequitur quod omnia quæ ipsum possunt retardare quominus feratur in Deum abjiciat, non solum rerum curam et uxoris et prolis affectum, sed etiam suiipsius : et hoc significant verba Scripturæ ; dicitur enim, Cantic., VIII, 7 : *Si dederit homo omnem substantiam domus suæ ad mercandum dilectionem, quasi nihil computabit eam* ; et Matth., XIII, 45, 46 : *Simile est regnum cœlorum homini negotiatori quærenti bonas margaritas. Inventa autem una pretiosa margarita, abiit, et vendidit omnia quæ habuit, et comparavit eam* ; et Philip., III. 7, 8 : *Quæ mihi aliquando fuerunt lucra, arbitratus sum ut stercora, ut Christum lucrifacerem.*

Quia igitur prædicta tria dispositiones ad perfectionem sunt et perfectionis effectus et signa, convenienter qui prædicta tria Deo vovent in statu perfectionis esse dicuntur. Perfectio autem ad quam prædicta disponunt, in vacatione mentis circa Deum consistit : unde et prædictorum professores religiosi dicuntur, quasi se Deo et sua in modum cujusdam sacrificii dedicantes, et quantum ad res per paupertatem, et quantum ad corpus per continentiam, et quantum ad voluntatem per obedientiam. Religio enim in cultu divino consistit, ut supra dictum est. (I part., q. CVIII, art. 4.)

CAPUT CXXXI.

DE ERRORE IMPUGNANTIUM VOLUNTARIAM PAUPERTATEM.

Fuerunt autem aliqui paupertatis propositum improbantes, contra evangelicam doctrinam : quorum primus Vigilantius invenitur, quem tamen postmodum aliqui sunt secuti, dicentes se esse legis doctores, *non intelligentes neque quæ loquuntur, neque de quibus affirmant* (*I Tim.*, I, 7), qui ad hoc his et similibus rationibus sunt inducti. Naturalis enim appetitus requirit ut unumquodque animal sibi provideat in necessariis suæ vitæ : unde animalia quæ non quolibet tempore anni necessaria vitæ invenire possunt, quodam naturali instinctu ea quæ sunt vitæ suæ necessaria congregant illo tempore quo inveniri possunt, et ea conservant, sicut patet de apibus et formicis. Homines autem ad suæ vitæ conservationem

multis indigent, quæ non omni tempore inveniri possunt. Inest igitur naturaliter homini quod congreget et conservet ea quæ sunt sibi necessaria. Est igitur contra legem naturalem omnia congregata dispergere per paupertatem.

Adhuc, naturalem affectum habent omnia ad ea quibus esse suum conservatur, in quantum omnia esse appetunt. Sed per substantiam exteriorum bonorum vita hominis conservatur. Sicut igitur ex naturali lege unusquisque suam vitam conservare tenetur, ita et exteriorum substantiam. Sicut igitur est contra legem naturæ quod aliquis sibi manum injiciat, ita et quod aliquis necessaria vitæ sibi subtrahat per voluntariam paupertatem.

Amplius, homo naturaliter est animal sociale, ut supra dictum est. Societas autem inter homines conservari non posset nisi unus alium juvaret. Est igitur naturale hominibus quod unus alium in necessitatibus juvet. Ab hoc autem auxilio ferendo se faciunt impotentes, qui exteriorem substantiam abjiciunt, per quam plurimum aliis auxilium fertur. Est igitur contra naturalem instinctum, et contra amicitiæ et caritatis bonum, quod homo per voluntariam paupertatem omnem substantiam mundi abjiciat.

Item, si habere substantiam hujus mundi malum est, bonum est autem proximos liberare a malo, malum autem eos in malum inducere, consequens est quod dare alicui indigenti substantiam hujus mundi sit malum, auferre autem habenti sit bonum; quod inconveniens est. Est igitur bonum habere substantiam hujus mundi. Eam igitur per voluntariam paupertatem totaliter abjicere malum est.

Præterea, occasiones malorum vitandæ sunt. Est autem paupertas occasio mali, quia propter eam ad furta, adulationes, perjuria et his similia aliqui inducuntur. Non est igitur paupertas voluntarie assumenda, sed magis, ne adveniat, vitanda.

Adhuc, cum virtus consistat in medio, utroque extremo corrumpitur. Est autem virtus liberalitas quædam quæ dat danda, et retinet retinenda; vitium autem est in minus illiberalitas, quæ retinet retinenda et non retinenda; est igitur et vitium in plus quod omnia dentur; quod faciunt qui voluntariam paupertam assumunt. Est ergo hoc vitiosum et prodigalitati simile.

Hæ autem rationes etiam auctoritate Scripturæ confirmari videntur. Dicitur enim, Prov., XXX, 8, 9 : *Mendicitatem et divitias ne dederis mihi; tribue tantum victui meo necessaria; ne forte satiatus illiciar ad negandum, et dicam : Quis est Dominus? aut egestate compulsus furer, et perjurem nomen Dei mei.*

CAPUT CXXXII.

DE MODIS VIVENDI EORUM QUI VOLUNTARIAM PAUPERTATEM SEQUUNTUR.

Videtur autem hæc quæstio magis urgere, si quis specialius exequatur modos quibus necesse est vivere eos qui voluntariam paupertatem sectantur. Est enim unus modus vivendi quod possessiones singulorum vendantur, et de pretio omnes communiter vivant : quod quidem sub apostolis servatum videtur Jerusalem : dicitur enim, Act., IV, 34, 35 : *Quotquot possessores agrorum, aut domorum erant, vendentes offerebant pretia eorum quæ vendebant, et ponebant ante pedes apostolorum, et dividebatur singulis prout cuique opus erat.*

Hic autem modus non videtur efficaciter providere humanæ vitæ. Primo quidem quia non est facile quod plures habentes magnas possessiones hanc vitam assumant, et, si conferatur inter multos pretium quod ex possessionibus paucorum divitum assumptum est, non sufficiet in multum

tempus ; deinde quia possibile et facile est hujusmodi pretium, vel fraude dispensatorum, vel furto, aut rapina, deperire. Remanebunt igitur illi qui talem paupertatem sectantur absque sustentatione vitæ.

Item, multa accidentia sunt quibus homines coguntur locum mutare. Non igitur erit facile providere his quos oportet forte per diversa loca dispergi de pretio assumpto ex possessionibus in commune relicto.

Est autem alius modus vivendi, ut possessiones habeant communes, ex quibus singulis provideatur prout eis opus fuerit, sicut in monasteriis plurimis observatur.

Sed nec hic modus videtur conveniens. Possessiones enim terrenæ sollicitudinem afferunt, et propter procurationem fructuum, et propter defensionem earum contra fraudes et violentias ; et tanto majorem et a pluribus oportet haberi sollicitudinem, quanto majores possessiones esse oportet quæ sufficiant ad plurium sustentationem. Deperit igitur hoc modo finis voluntariæ paupertatis, ad minus quantum ad multos, quos oportet circa procurandas possessiones esse sollicitos.

Item, communis possessio solet esse causa discordiæ ; non enim videntur litigare qui nihil habent commune, ut Hispani et Persæ, sed qui simul aliquid habent commune ; propter quod etiam inter fratres sunt jurgia. Discordia autem maxime impedit vocationem mentis circa divina, ut supra (c. 128) dictum est. Videtur igitur modus iste vivendi impedire finem voluntariæ paupertatis.

Adhuc autem est tertius modus vivendi, ut de laboribus manuum suarum vivant qui voluntariam paupertatem sectantur ; quem quidem vivendi modum Paulus apostolus sequebatur, et aliis observandum suo exemplo et institutione dimisit. Dicitur enim, II Thess., III, 8-10 : *Non gratis panem manducavimus ab aliquo, sed in labore et fatigatione, nocte et die, operantes, ne quem vestrum gravaremus : non quasi non habuerimus potestatem, sed ut nosmetipsos formam daremus vobis ad imitandum nos. Nam et, cum essemus apud vos, hoc denunciabamus vobis, quoniam si quis non vult operari, nec manducet.*

Sed nec iste modus vivendi videtur esse conveniens. Labor enim manualis necessarius est ad sustentationem vitæ, secundum quod per ipsum aliquid acquiritur. Vanum autem videtur quod quis relinquens illud quod necessarium est, iterum acquirere laboret. Si igitur post voluntariam paupertatem necessarium est iterum acquirere unde aliquis sustentetur per laborem manualem, vanum fuit illa dimittere omnia quæ quis habebat ad sustentationem vitæ.

Adhuc, voluntaria paupertas ad hoc consulitur ut per eam aliquis disponatur ad expeditius sequendum Christum, per hoc quod a sollicitudinibus sæcularibus liberatur. Majorem autem sollicitudinem requirere videtur quod aliquis proprio labore victum acquirat, quam quod his quæ habuit utatur ad sustentationem vitæ, et præcipue si habuit possessiones moderatas, aut etiam aliqua mobilia ex quibus in promptu erat ut sumeret victus necessaria. Non igitur vivere de laboribus manuum videtur esse conveniens proposito assumentium voluntariam paupertatem.

Ad hoc autem accedit quod Dominus, sollicitudinem terrenorum a discipulis removens, sub similitudine volucrum et liliorum agri videtur eis laborem interdicere manualem ; dicit enim : *Respicite volatilia cœli, quoniam neque serunt, neque metunt, neque congregant in horrea* (*Matth.*, VI, 26) ; et iterum : *Considerate lilia agri quomodo crescunt, non laborant, neque nent.* (*Ib.*, 28.)

Videtur etiam hic modus vivendi insufficiens. Nam multi sunt perfectionem vitæ desiderantes quibus non suppetit facultas, aut ars, ut possint labore manuum vitam transigere, quia non sunt in his nutriti, nec instructi. Sic enim melioris conditionis essent ad perfectionem vitæ capessendam rustici et opifices quam qui sapientiæ studio vacaverunt, et in divitiis, et in deliciis quas propter Christum deserunt, sunt nutriti.

Contingit etiam aliquos voluntariam paupertatem assumentes infirmari aut alias impediri quominus operari possint. Sic ergo remanerent destituti necessariis vitæ.

Item, non modici temporis labor sufficit ad necessaria vitæ quærenda : quod patet in multis qui totum tempus ad hoc expendunt, vix tamen sufficientem sustentationem acquirere possunt. Si autem voluntariam paupertatem sectantes oporteret labore manuali victum acquirere, sequeretur quod circa hujusmodi laborem majus tempus suæ vitæ consumerent, et per consequens impedirentur ab aliis magis necessariis actionibus, quæ etiam magnum tempus requirunt, sicut sunt studium sapientiæ, et doctrina, et alia hujusmodi spiritualia exercitia : et sic paupertas voluntaria magis impediret perfectionem vitæ quam ad ipsam disponeret.

Si quis autem dicat quod labor manualis necessarius est ad tollendum otium, hoc non sufficit ad propositum. Melius enim esset tollere otium per occupationes in virtutibus moralibus quibus deserviunt organice divitiæ, puta in eleemosynis faciendis et aliis hujusmodi, quam per laborem manualem.

Præterea, vanum esset dare consilium de paupertate ad hoc solum quod homines pauperes facti abstinerent ab otio, vitam suam laboribus manualibus occupantes, nisi ad hoc daretur quod nobilioribus exercitiis vacarent quam illis quæ sunt secundum vitam hominum communem.

Si vero aliquis dicat quod necessarius est labor manualis ad carnis concupiscentias domandas, hoc non est ad propositum ; quærimus enim utrum sit necessarium quod victum per manualem laborem voluntariam paupertatem sectantes acquirant.

Præterea, possibile est multis aliis modis concupiscentias carnis domare, scilicet per jejunia, vigilias et alia hujusmodi. Labore etiam manuali ad hunc finem uti possent etiam divites, qui non habent necesse laborare propter victum quærendum.

Invenitur autem et alius modus vivendi, ut scilicet voluntariam paupertatem sectantes vivant de his quæ ab aliis inferuntur, qui ad hanc perfectionem voluntariæ paupertatis proficere volunt, divitias retinentes. Et hunc modum videtur Dominus cum suis discipulis observasse ; legitur enim, Luc., VIII, 3, quod mulieres quædam sequebantur Christum, et *ministrabant illi de facultatibus suis*.

Sed iste etiam modus vivendi non videtur conveniens. Non enim videtur rationabile quod aliquis dimittat sua et vivat de alieno.

Præterea, inconveniens videtur quod aliquis ab aliquo accipiat et nihil ei rependat ; in dando enim et recipiendo æqualitas justitiæ servatur. Potest autem sustineri quod illi de his quæ ab aliis inferuntur vivant, qui eis serviunt in aliquo officio : propter quod et ministri altaris, et prædicatores, qui doctrinam et alia divina populo dant, non inconvenienter videntur ab eis sustentationem vitæ accipere : *Dignus est enim operarius cibo suo*, ut Dominus dicit, Matth., X, 10; propter quod Apostolus dicit, I Corinth., IX, 14, quod *Dominus ordinavit his qui Evangelium denuntiant ut de Evangelio vivant*; sicut et qui altari deserviunt, cum altari comparticipant. Illi ergo qui in nullo officio populo ministrant, inconveniens videtur, si a populo necessaria vitæ accipiant.

Item, iste modus vivendi videtur esse aliis damnosus. Sunt enim quidam quos ex necessitate oportet aliorum beneficiis sustentari, qui propter paupertatem et infirmitatem sibi non possunt sufficere; quorum beneficia oportet quod minuantur, si illi qui voluntarie paupertatem assumunt ex his quæ ab aliis dantur debeant sustentari ; cum homines non sufficiant nec sint prompti ad subveniendum magnæ multitudini pauperum : unde et Apostolus, I Timoth., V, mandat quod, si aliquis habet viduam ad se pertinentem, eam sustentet, ut Ecclesia sufficiat his quæ vere viduæ sunt. Est igitur inconveniens ut homines paupertatem eligentes hunc modum vivendi assumant.

Adhuc, ad perfectionem virtutis maxime requiritur animi libertas : hac enim sublata, de facili homines alienis peccatis communicant, vel expresse consentiendo, aut per adulationem leniendo, vel saltem dissimulando. Huic autem libertati magnum præjudicium generatur ex prædicto modo vivendi ; non enim potest esse quin homo vereatur offendere eum cujus beneficiis vivit. Prædictus igitur modus vivendi impedit perfectionem virtutis, qui est finis voluntariæ paupertatis : et ita non videtur competere voluntarie pauperibus.

Amplius, ejus quod ex alterius voluntate dependet facultatem non habemus. Sed ex voluntate dantis dependet quod ex propriis det. Non igitur sufficienter providetur in facultate sustentationis vitæ voluntariis pauperibus per hunc modum vivendi.

Præterea, necesse est quod pauperes qui ex his quæ ab aliis dantur sustentari debeant, necessitates suas aliis exponant et necessaria petant. Hujusmodi autem necessitas reddit contemptibiles mendicantes, et etiam graves : homines enim superiores se æstimant illis qui per eos sustentari necesse habent, et cum difficultate dant plurimi. Oportet autem eos qui perfectionem vitæ assumunt in reverentia haberi et diligi, ut sic homines eos facilius imitentur et virtutis statum æmulentur ; si autem contrarium accidat, etiam virtus ipsa contemnitur. Est igitur nocivus modus ex necessitate vivendi in his qui propter perfectionem virtutis voluntariam paupertatem assumunt.

Præterea, perfectis viris non solum sunt vitanda mala, sed etiam ea quæ mali speciem habent ; nam Apostolus dicit, Rom., XII : *Ab omni specie mali abstinete vos ;* et Philosophus dicit, quod virtuosus non solum debet fugere turpia, sed etiam ea quæ turpia videntur. Mendicitas autem habet speciem mali, cum multi propter quæstum mendicent. Non est igitur hic modus vivendi perfectis viris assumendus.

Item, ad hoc datur consilium de paupertate voluntaria ut mens hominis a sollicitudine terrenorum remota liberius Deo vacet. Hic autem modus ex mendicitate vivendi, habet plurimam sollicitudinem : majoris enim sollicitudinis esse videtur quærere aliena quam propriis uti. Non ergo videtur esse conveniens hic modus vivendi paupertatem voluntariam assumentibus.

Si quis autem mendicitatem laudare velit propter humilitatem, videtur omnino irrationibiliter loqui. Laudatur enim humilitas secundum quod contemnitur terrena altitudo, quæ consistit in divitiis, honoribus, fama et hujusmodi ; non autem secundum quod contemnitur altitudo virtutis, respectu cujus oportet nos magnanimos esse. Esset igitur vituperanda humilitas, si quis propter humilitatem aliquid faceret quod altitudini virtutis derogaret. Derogat autem ei mendicitas, tum quia virtuosius est dare quam accipere, tum quia habet speciem turpis lucri, ut dictum est. Non est igitur propter humilitatem mendicitas laudanda.

Fuerunt etiam aliqui qui perfectionem vitæ sectantibus dicebant nullam sollicitudinem esse habendam neque mendicando, neque laborando, neque sibi aliquid reservando ; sed oportere eos a solo Deo sustentationem vitæ expectare ; propter hoc quod dicitur, Matth., VI, 25 : *Nollite solliciti esse animæ vestræ quid manducetis, aut quid bibatis, aut corpori vestro induamini.* Et iterum, *ibid.*, 34 : *Nolite in crastinum cogitare*

Hoc autem videtur omnino irrationabile. Stultum enim est velle finem et prætermittere ea quæ sunt ad finem. Ad finem autem comestionis ordinatur sollicitudo humana, per quam sibi victum procurat. Qui igitur absque comestione vivere non possunt, aliquam sollicitudinem de victu quærendo debent habere.

Præterea, sollicitudo terrenorum non est vitanda, nisi quia impedit contemplationem æternorum. Non potest autem homo mortalem carnem gerens vivere, quin multa agat quibus contemplatio interrumpatur, sicut dormiendo, comedendo, et alia hujusmodi faciendo. Neque igitur præter-

mittenda est sollicitudo eorum quæ sunt necessaria ad vitam propter impedimentum contemplationis.

Sequitur etiam mira absurditas. Pari enim ratione potest dicere, quod non velit ambulare, aut aperire os ad edendum, aut fugere lapidem cadentem, aut gladium irruentem ; sed expectare quod Deus operetur, quod est Deum tentare. Non est igitur sollicitudo victus totaliter abjicienda.

CAPUT CXXXIII.

QUOMODO PAUPERTAS SIT BONA.

Ut autem præmissorum veritas manifestetur, quid de paupertate sentiendum sit ex divitiis consideremus. Exteriores quidem divitiæ sunt necessariæ ad bonum virtutis, cum per eas sustentemus corpus et aliis subveniamus. Oportet autem quod ea quæ sunt ad finem ex fine bonitatem accipiant. Necesse ergo est quod exteriores divitiæ sint aliquod bonum hominis, non tamen principale sed quasi secundarium ; nam finis principaliter bonum est, alia vero secundum quod ordinantur in finem. Propter hoc quibusdam visum est quod virtutes sint maxima bona hominis, exteriores autem divitiæ quædam minima bona.

Oportet autem quod ea quæ sunt ad finem, modum accipiant secundum exigentiam finis. In tantum igitur divitiæ bona sunt in quantum proficiunt ad usum virtutis. Si vero iste modus excedatur ut per eas impediatur usus virtutis, non jam inter bona sunt computandæ, sed inter mala. Unde accidit quibusdam bonum esse habere divitas, qui eis utuntur ad virtutem ; quibusdam vero malum esse eas habere, qui per eas a virtute retrahuntur vel nimia sollicitudine vel nimia affectione ad ipsas vel etiam mentis elatione ex eis consurgente.

Sed, cum sint virtutes activæ vitæ et contemplativæ, aliter utræque divitiis exterioribus indigent. Nam virtutes contemplativæ indigent ad solam sustentationem naturæ ; virtutes autem activæ indigent ad hoc et ad subveniendum aliis cum quibus convivendum est. Unde et contemplativa vita etiam in hoc perfectior est quod paucioribus indiget. Ad quam quidem vitam pertinere videtur quod totaliter homo divinis rebus vacet : quam quidem perfectionem doctrina Christi homini suadet. Unde hanc perfectionem sectantibus minimum de exterioribus divitiis sufficit, quantum scilicet necesse est ad sustentationem naturæ : unde et Apostolus dicit, I Tim., VI, 8 : *Habentes alimenta, et quibus tegamur, his contenti sumus.*

Paupertas igitur laudabilis est, in quantum hominem liberat ab his vitiis quibus aliqui per divitias implicantur : in quantum autem sollicitudinem tollit quæ ex divitiis consurgit, est utilis quibusdam, qui scilicet sunt ita dispositi, ut circa meliora occupentur ; quibusdam vero nociva, qui, ab hac sollicitudine liberati, in pejores occupationes cadunt. Unde Gregorius dicit in sexto *Moral.* : Sæpe qui occupati bene humanis usibus viverent, gladio suæ quietis exstincti sunt. In quantum vero paupertas aufert bonum quod ex divitiis provenit, scilicet subventionem aliorum, et sustentionem propriam impedit, simpliciter malum est ; nisi in quantum subventio qua in temporalibus proximis subvenitur, per majus bonum potest recompensari, scilicet per hoc quod homo divitiis carens liberius potest divinis et spiritualibus vacare. Bonum autem sustentationis propriæ adeo necessarium est, quod nullo alio bono recompensari potest : nullius enim boni obtentu debet homo sibi sustentationem vitæ subtrahere. Paupertas igitur talis laudabilis est cum homo per eam a sollicitudinibus terrenis liberatus, liberius divinis et spiritualibus vacat ; ita tamen quod cum ea remaneat facultas homini per licitum modum sustentandi seipsum, ad quod multa requiruntur; et quanto modus

vivendi in paupertate minorem sollicitudinem exigit, tanto paupertas est laudabilior, non autem quanto paupertas fuerit major, non enim paupertas secundum se bona est, sed in quantum liberat ab aliis quibus homo impeditur quo minus spiritualibus intendat : unde secundum modum quo homo per eam liberatur ab impedimentis prædictis, est mensura bonitatis ejus. Et hoc est commune in omnibus existentibus, quæ in tantum bona sunt, in quantum proficiunt ad virtutem, non autem secundum seipsa.

CAPUT CXXXIV.

SOLUTIO RATIONUM SUPRA INDUCTARUM CONTRA PAUPERTATEM.

His autem visis, rationes præmissas quibus paupertas impugnantur, dissolvere non difficile est. Quamvis enim homini naturaliter insit appetitus congregandi ea quæ sunt necessaria ad vitam, ut prima ratio proponebat, non tamen hoc modo quod oporteat quemlibet circa hoc opus occupari : nec enim in apibus omnes eidem vacant officio, sed quædam colligunt mel, quædam ex cera domus construunt ; reges etiam circa hæc opera non occupantur. Et similiter necesse est in hominibus esse ; quia enim multa necessaria sunt ad hominis vitam, ad quæ unus homo per se sufficere non posset ; necessarium est per diversos diversa fieri, puta ut quidam sint agricultores, quidam animalium custodes, quidam ædificatores, et sic de aliis : et quia vita hominum non solum indiget corporalibus, sed magis spiritualibus, necessarium est ut quidam vacent spiritualibus rebus ad meliorationem aliorum, quos oportet a cura temporalium absolutos esse. Hæc autem distributio diversorum officiorum in diversas personas fit divina providentia, secundum quod quidam magis inclinantur ad hoc officium quam ad alia.

Sic ergo patet quod qui temporalia relinquunt, non sibi subtrahunt sustentationem vitæ, ut secunda ratio procedebat ; remanet enim omnis spes probabilis suæ vitæ sustentandæ, vel ex labore proprio, vel ex aliorum beneficiis ; sive accipiant ea in possessionibus communibus, sive in victu quotidiano. Sicut enim quod per amicos possumus per nos aliqualiter possumus, ut Philosophus dicit ; ita quod ab amicis habetur a nobis aliqualiter habetur. Oportet autem inter homines ad invicem esse amicitiam secundum quod sibi invicem subveniunt vel in spiritualibus vel terrenis officiis.

Est autem majus subvenire alteri in spiritualibus quam in temporalibus, quanto spiritualia sunt temporalibus potiora et magis necessaria ad finem beatitudinis consequendum. Unde qui subtrahit sibi facultatem subveniendi aliis in temporalibus per voluntariam paupertatem, ut acquirat spiritualia, per quæ utilius potest aliis subvenire, non facit contra bonum societatis humanæ, ut tertia ratio concludebat.

Patet autem ex prædictis quod divitiæ quoddam bonum hominis sunt, secundum quod ordinantur ad bonum rationis, non autem secundum se : unde nihil prohibet paupertatem melius esse, si per eam ad perfectius bonum aliquis ordinetur : et sic solvitur ratio quarta.

Et quia neque divitiæ, neque paupertas, neque aliud exteriorum est secundum se hominis bonum, sed solum secundum quod ordinatur ad bonum rationis ; nihil prohibet ex quolibet eorum aliquod vitium oriri, quando non veniunt in usum hominis secundum regulam rationis ; nec tamen propter hoc sunt simpliciter mala judicanda, sed malus usus eorum ; et sic neque paupertas est abjicienda propter aliqua vitia quæ accidentaliter ex ea quandoque procedunt, ut quinta ratio ostendere nitebatur.

Hinc etiam considerandum est, quod medium virtutis non accipitur secundum quantitatem exteriorum, quæ in usum veniunt, sed secundum

regulam rationis : unde quandoque contingit quod illud quod est extremum secundum quantitatem rei exterioris, secundum regulam rationis est medium. Neque enim est aliquis qui ad majora tendat quam magnanimus, vel qui in sumptibus magnificum magnitudine superet. Medium ergo terminatur non quantitate sumptus, aut alicujus hujusmodi, sed in quantum non transcendit regulam rationis, nec ab ea deficit ; quæ quidem regula non solum metitur quantitatem rei quæ in usum venit, sed conditionem personæ, et intentionem ejus, opportunitatem loci et temporis, et alia hujusmodi quæ in actibus virtutum requiruntur. Non igitur aliquis per voluntariam paupertatem contrariatur virtuti, quamvis omnia deserat. Nec hoc prodigaliter facit, cum hoc faciat debito fine, et aliis debitis conditionibus servatis. Plus enim est seipsum morti exponere, quod tamen aliquis per virtutem fortitudinis operatur, debitas circumstantias servans, quam omnia sua relinquere debito fine. Et sic solvitur ratio sexta.

Quod autem ex verbis Salomonis inducitur, non est contrarium. Manifestum est enim quod Salomon loquitur de coacta paupertate, quæ furandi solet esse occasio.

CAPUT CXXXV.

SOLUTIO EORUM QUÆ OBJICIEBANTUR CONTRA DIVERSOS MODOS VIVENDI EORUM QUI ASSUMUNT VOLUNTARIAM PAUPERTATEM.

Post hæc autem considerandum est de modis quibus oportet vivere eos qui paupertatem voluntariam sectantur. Et quidem primus modus, scilicet quod de pretio possessionum venditarum omnes communiter vivant, sufficiens est, non tamen ad longum tempus; et ideo apostoli hunc modum vivendi fidelibus in Jerusalem instituebant, quia prævidebant per Spiritum sanctum quod non diu in Jerusalem simul commorari deberent, tum propter persecutiones et injurias eis inferendas a Judæis, tum etiam propter instantem destructionem civitatis et gentis. Unde non fuit necessarium nisi ad modicum tempus fidelibus providere. Et propter hoc transeuntes ad gentes, in quibus firmanda et perduratura erat Ecclesia, hunc modum vivendi non leguntur instituisse.

Non est autem contra hunc modum vivendi fraus quæ potest per dispensatores committi : hoc enim est commune in omni modo vivendi, in quibus aliqui ad invicem convivunt; in hoc autem tanto minus, quanto difficilius contingere videtur quod perfectionem vitæ sectantes fraudem committant. Adhibetur etiam contra hoc remedium per providam fidelium dispensatorum institutionem : unde sub apostolis electi sunt Stephanus, et alii qui ad hoc officium idonei reputabantur.

Est autem et secundus modus vivendi conveniens paupertatem voluntariam assumentibus, ut scilicet de possessionibus communibus vivant. Nec per hunc modum aliquid deperit perfectionis ad quam tendunt paupertatem assumentes. Potest enim fieri per unius eorum, vel paucorum sollicitudinem ut possessiones modo debito procurentur; et sic alii absque temporalium sollicitudine remanentes, libere possunt spiritualibus vacare, quod est fructus voluntariæ paupertatis. Nec etiam illis deperit aliquid de perfectione vitæ qui hanc sollicitudinem pro aliis assumunt : quod enim amittere videntur in defectu quietis, recuperant in obsequio caritatis, in quo etiam perfectio vitæ consistit.

Nec etiam per hunc modum vivendi concordia tollitur occasione communium possessionum. Tales enim debent paupertatem voluntariam assumere qui temporalia contemnunt, et tales pro temporalibus communibus discordare non possunt; præsertim cum ex temporalibus nihil præter necessitatem vitæ debeant expectare; et cum dispensatores oporteat esse

fideles. Nec propter hoc quod aliqui hoc modo vivendi abutantur, hic modus vivendi potest improbari; cum etiam bonis male utantur mali, sicut etiam malis bene utuntur boni.

Tertius etiam modus vivendi paupertatem voluntariam assumentibus convenit, ut scilicet de labore manuum vivant. Non enim vanum est temporalia dimittere, ut iterum acquirantur per laborem manuum, sicut prima ratio in contrarium proponebat; quia divitiarum possessio et sollicitudinem requirebat in procurando, vel saltem custodiendo, et affectum hominis ad se trahebat; quod non accidit dum aliquis per laborem manuum quotidianum victum acquirere studet.

Patet autem quod ad acquirendum per laborem manuum victum quantum sufficit ad naturæ sustentationem modicum tempus sufficit, et modica sollicitudo necessaria est; sed ad divitias congregandas, vel superfluum victum quærendum per laborem manuum, sicut sæculares artifices intendunt, oportet multum tempus impendere, et magnam sollicitudinem adhibere; in quo patet solutio secundæ rationis.

Considerandum autem, quod Dominus in Evangelio non laborem prohibuit, sed sollicitudinem mentis pro necessariis vitæ. Non enim dicit: Nolite laborare, sed *nolite solliciti esse,* quod a minori probat. Si enim ex divina providentia sustentantur aves et lilia, quæ inferioris conditionis sunt, et non possunt laborare illis operibus quibus homines sibi victum acquirunt; multo magis providebit hominibus, qui sunt dignioris conditionis, et quibus dedit facultatem per proprios labores victum quærendi; ut sic non oporteat anxia sollicitudine de necessariis hujus vitæ affligi. Unde patet quod per verba Domini quæ inducebantur, huic modo vivendi non derogatur.

Nec etiam iste modus vivendi potest reprobari propter hoc quod non sufficiat, quia hoc ut in paucioribus accidit quod aliquis non possit tantum labore manuum acquirere quod sufficiat ad victum necessarium, vel propter infirmitatem, vel propter aliquid hujusmodi. Non est autem propter defectum qui in paucioribus accidit aliqua ordinatio repudianda. Hoc enim et in naturalibus et in voluntariis ordinationibus accidit, nec est aliquis modus vivendi per quem ita provideatur homini quin quandoque possit deficere. Nam et divitiæ furto aut rapina possunt auferri; sicut et qui de labore manuum vivit potest debilitari. Remanet tamen aliquod remedium circa dictum modum vivendi, ut scilicet ei cui labor ad proprium victum non sufficit, subveniatur vel per alios ejusdem societatis, qui plus possunt laborare quam eis necessarium sit, vel etiam per eos qui divitias possident, secundum legem caritatis et amicitiæ naturalis, qua unus homo alteri subvenit indigenti. Unde, cum Apostolus dixisset, I Thess., III, 10: *Qui non vult operari, nec manducet,* propter illos qui sibi non sufficiunt ad victum quærendum proprio labore, subdit admonitionem ad alios dicens: *Vos autem nolite deficere benefacientes. (II Thess.,* III, 13.)

Cum etiam ad victum necessarium pauca sufficiant, non oportet eos qui modicis sunt contenti, magnum tempus occupare in necessariis quærendis labore manuum; et ita non impediuntur multum ab aliis operibus spiritualibus, propter quæ paupertatem voluntariam assumpserunt; et præcipue cum manibus operando possint de Deo cogitare, et eum laudare, et alia hujusmodi facere, quæ singulariter sibi viventes observare oportet. Sed ne omnino in spiritualibus operibus impediantur, possunt etiam aliorum fidelium beneficiis adjuvari.

Licet autem voluntaria paupertas non assumatur propter otium tollendum aut carnem macerandam opere manuali, quia hoc et divitias possidentes facere possent, non est tamen dubium quin labor manualis ad prædicta valeat, etiam sub modica victus necessitate. Tamen otium per alias occupationes utiliores potest auferri, et carnis concupiscentia validioribus remediis edomari: unde propter hujusmodi causas non imminet

necessitas laborandi his qui alias habent vel habere possunt unde licite vivant. Sola enim necessitas victus cogit manibus operari; unde et Apostolus dicit, I Thess., III, 10 : *Qui non vult operari, nec manducet.*

Quartus etiam modus vivendi, de his quæ ab aliis inferuntur, est conveniens illis qui paupertatem voluntariam assumunt. Non enim hoc est inconveniens ut qui sua dimisit propter aliquid quod in utilitatem aliorum vergit, de his quæ ab aliis dantur sustentetur. Nisi enim hoc esset, societas humana permanere non posset. Si enim aliquis circa sua propria tantum sollicitudinem gereret, non esset qui communi utilitati deserviret. Optimum est igitur bonorum societati quod illi qui, prætermissa propriorum cura, utilitati communi deserviunt ab his quorum utilitati deserviunt sustententur. Propter hoc enim et milites de stipendiis aliorum vivunt, et rectoribus reipublicæ de communi providetur. Qui autem voluntariam paupertatem assumunt, ut Christum sequantur, ad hoc utique dimittunt ut communi utilitati deserviant, sapientia, eruditione et exemplis populum illustrantes, vel oratione et intercessione sustentantes.

Ex quo etiam patet quod non turpiter vivunt de his quæ ab aliis dantur, ex quo ipsi majora rependunt, ad sustentationem temporalia accipientes, et in spiritualibus aliis proficientes. Unde et Apostolus dicit, I Corinth., VIII, 14 : *Vestra abundantia,* scilicet in temporalibus, *illorum inopiam suppleat :* et in eadem : *Ut et illorum abundantia*, scilicet in spiritualibus, *vestræ inopiæ sit supplementum.* Qui enim alterum juvit, particeps fit operis ejus in bono et in malo.

Dum autem exemplis suis alios provocant ad virtutem, fit ut hi qui eorum exemplis proficiunt, minus ad divitias afficiantur, dum vident alios propter perfectionem vitæ divitias omnino deserere. Quanto autem aliquis minus divitias amat, et est virtuti magis intentus, tanto facilius divitias in aliorum etiam necessitate distribuit : unde qui paupertatem voluntariam assumentes, de his quæ ab aliis dantur vivunt, magis fiunt aliis pauperibus utiles, alios ad misericordiæ opera verbis et exemplis provocando, quam fiunt damnosi ad sustentationem vitæ aliorum beneficia accipientes.

Patet etiam quod homines in virtute perfecti, quales esse oportet qui voluntariam paupertatem sectantur, divitias contemnentes, libertatem animi non perdunt propter aliqua modica quæ ad sustentationem vitæ ab aliis accipiunt; cum homo libertatem animi non perdat, nisi propter ea quæ in affectu suo dominantur. Unde propter ea quæ homo contemnit, si sibi dentur, libertatem non perdit.

Licet autem sustentatio eorum qui vivunt de his quæ ab aliis dantur ex voluntate dantium dependeat, non tamen propter hoc insufficiens est ad sustentandam vitam pauperum Christi : non enim dependet ex voluntate unius, sed ex voluntate multorum. Non est autem probabile quod in multitudine fidelis populi non sint multi qui prompto animo subveniant necessitatibus eorum quos in reverentia habent propter perfectionem virtutis.

Non est autem inconveniens, si etiam necessitates suas exponant, et necessaria petant vel pro aliis vel pro se. Hoc enim apostoli fecisse leguntur, non solum ab illis quibus prædicabant necessaria accipientes, quod magis potestatis erat quam mendicitatis, propter ordinationem Domini, ut qui Evangelio deserviunt de Evangelio vivant; sed etiam pro pauperibus qui erant in Jerusalem, qui, sua dimittentes, in paupertate vivebant; nec tamen gentibus prædicabant, sed eorum spiritualis conversatio poterat illis valere a quibus sustentabantur. Unde Apostolus talibus, non ex necessitate, sed ex voluntate dantium, persuadet eleemosynis subveniendum; quod nihil est aliud quam mendicare. Hæc autem mendicitas non reddit homines contemptibiles, si moderate fiat ad necessitatem non ad superfluitatem, et sine importunitate, considerata conditione persona-

rum a quibus petitur, et loci, et temporis, quod necesse est observari ab his qui perfectionem vitæ sectantur.

Ex quo etiam patet quod talis mendicitas non habet aliquam speciem turpitudinis, quam haberet, si cum importunitate et indiscrete fieret ad voluptatem vel superfluitatem.

Manifestum est autem quod mendicitas cum quadam abjectione est : sicut enim pati ignobilius est quam agere, ita accipere quam dare, et regi obedire quam gubernare et imperare; quamvis propter aliquid adjunctum possit recompensatio fieri. Ea vero quæ abjectionis sunt sponte assumere ad humilitatem pertinet, non quidem simpliciter, sed secundum quod necessarium est. Cum enim humilitas sit virtus, nihil indiscrete operatur. Non est igitur humilitatis, sed stultitiæ, si quis quodcumque abjectum assumpserit; sed si id quod necessarium est fieri propter virtutem aliquis propter abjectionem non recusat; puta si caritas exigit quod proximis aliquid abjectum officium impendatur, hoc propter humilitatem aliquis non recuset. Si igitur necessarium est ad perfectionem pauperis vitæ sectandam quod aliquis mendicet, hanc abjectionem ferre humilitatis est. Quandoque etiam abjecta assumere virtutis est, etsi nostrum hoc officium non requirat, ut alios nostro exemplo provocemus, quibus incumbit ut id facilius ferant : nam et dux interdum militis officio fungitur, ut alios provocet. Quandoque etiam abjectis utimur per virtutem ut medicina quadam ; puta, si alicujus animus ad immoderatam excellentiam sit pronus, utiliter debita moderatione servata abjectis utitur vel sponte vel ab aliis impositis, ad elationem animi comprimendam, dum per hæc quæ gerit sibi ipsi quodammodo parificat etiam infimos homines qui circa vilia officia occupantur.

Est autem omnino irrationabilis error illorum qui putant omnem sibi sollicitudinem a Domino interdictam de victu quærendo. Omnis enim actus sollicitudinem requirit. Si igitur homo nullam sollicitudinem de corporalibus habere debet, sequitur quod nihil temporale agere debeat : quod neque possibile neque rationabile est observari. Deus enim unicuique rei ordinavit actiones secundum proprietatem suæ naturæ. Homo autem ex spirituali et corporali natura conditus est, necessarium est igitur secundum divinam ordinationem, ut et corporales actiones exerceat, et spiritualibus intendat : et tanto perfectior est, quanto plus spiritualibus intenditur. Non est tamen hic modus perfectionis humanæ quod nihil corporale agatur ; quia, cum corporales actiones ordinentur ad ea quæ sunt necessaria ad conservationem vitæ, si quis eas prætermittit, vitam suam negligit, quam quilibet conservare tenetur. Expectare autem a Deo subsidium in his in quibus aliquis se potest per propriam actionem juvare, prætermissa propria actione, est insipientis et Deum tentantis. Hoc enim ad divinam bonitatem pertinet, ut rebus provideat, non immediate omnia faciendo, sed alia movendo ad proprias actiones, ut supra ostensum est. Non ergo expectandum a Deo ut, omni actione propria qua sibi aliquis subvenire potest prætermissa, Deus ei subveniat : hoc enim divinæ ordinationi repugnat et bonitati ipsius.

Sed quia, licet in nobis sit agere, non tamen in nobis est ut actiones nostræ debitum finem sortiantur, propter impedimenta quæ possunt contingere ; hoc dispositioni divinæ subjacet, quod cuique ex actione sua proveniat. Præcipit ergo Dominus nos non debere esse sollicitos de eo quod ad nos non pertinet, scilicet de eventibus nostrarum actionum ; non autem prohibuit nos esse sollicitos de eo quod ad nos pertinet, scilicet de nostro opere. Non igitur contra præceptum Domini agit qui de iis quæ ab ipso agenda sunt sollicitudinem habet, sed ille qui sollicitudinem de his quæ possunt emergere, et jam si ipse proprias actiones exequatur, ita quod debitas actiones prætermittat ad obviandum hujusmodi eventibus, contra quos debemus in Dei providentia sperare, per quam etiam aves et herbæ sustentantur. Talem enim sollicitudinem habere

videtur pertinere ad errorem gentilium, qui divinam providentiam negant. Propter quod Dominus concludit quod non simus *solliciti in crastinum* (*Matth.*, VI, 31); per quod non prohibuit quin conservemus ea quæ sunt nobis in crastinum necessaria suo tempore, sed ne de futuris eventibus sollicitemur cum quadam desperatione divini auxilii; vel ne male occupet hodie sollicitudinem quæ erit habenda in crastino, quia quilibet dies suam sollicitudinem habet: unde subditur: *Sufficit diei malitia sua.* (*Matth.*, VI, 34.)

Sic igitur patet quod diversis modis convenientibus vivere possunt qui voluntariam paupertatem sectantur: inter quos tanto aliquis laudabilior est quanto magis a sollicitudine temporalium et occupatione circa ea hominis animum reddit immunem.

CAPUT CXXXVI.

DE ERRORE EORUM QUI PERPETUAM CONTINENTIAM IMPUGNANT.

Sicut autem contra paupertatis perfectionem, ita et contra continentiæ bonum quidam perversi sensus homines sunt locuti, quorum quidam bonum continentiæ his et similibus rationibus excludere nituntur. Viri enim et mulieris conjunctio ad bonum speciei ordinatur. Divinius autem est bonum speciei quam bonum individui. Magis ergo peccat qui omnino abstinet ab actu quo conservatur species, quam peccaret si abstineret ab actu quo conservatur individuum, sicut sunt comestio, et potus, et alia hujusmodi.

Adhuc, ex divina ordinatione dantur homini membra ad generationem apta, et etiam vis concupiscibilis et incitans, et alia hujusmodi ad hoc ordinata. Videtur igitur contra divinam ordinationem agere qui omnino ab actu generationis abstinet.

Item, si bonum est quod unus contineat, melius est quod multi, optimum autem quod omnes. Sed ex hoc sequitur quod genus humanum deficiat. Non igitur bonum est quod aliquis homo omnino contineat.

Amplius, castitas sicut et aliæ virtutes, in mediocritate consistunt. Sicut igitur contra virtutem agit qui omnino concupiscentias insequitur, et intemperatus est, ita contra virtutem agit qui omnino concupiscentiis abstinet et insensibilis est.

Præterea, non est possibile quin in homine concupiscentiæ venereorum aliquæ oriantur, cum naturales sint. Resistere autem omnino concupiscentiis et quasi continuam pugnam habere majorem inquietudinem animo tribuit quam si aliquis moderate concupiscentiis uteretur. Cum igitur inquietudo animi maxime perfectioni virtutis repugnat, videtur perfectioni virtutis adversari quod aliquis perpetuam continentiam servet.

Hæc igitur contra perpetuam continentiam objici videntur, quibus etiam adjungi potest præceptum Domini quod primis parentibus legitur esse datum, Gen., I, 28, et IX, 7: *Crescite et multiplicamini, et replete terram*; quod non est remotum, sed magis videtur esse a Domino in Evangelio confirmatum, Matth., XIX, 6, ubi dicitur: *Quod Deus conjunxit, homo non separet,* de conjunctione matrimonii loquens. Contra hoc autem præceptum expresse faciunt qui perpetuam continentiam servant. Videtur igitur esse illicitum perpetuam continentiam servare.

Hoc autem non difficile est solvere secundum ea quæ præmissa sunt. Considerandum est enim, quod alia ratio est habenda in his quæ ad necessitatem uniuscujusque hominis pertinent, atque alia in his quæ pertinent ad multitudinis necessitatem. In his enim quæ ad uniuscujusque hominis necessitatem pertinent, oportet quod cuilibet provideatur: hu-

jusmodi autem sunt cibus, et potus, et alia quæ ad sustentationem individui pertinent : unde necessarium est quod quilibet cibo et potu utatur. In his autem quæ necessaria sunt multitudini, non oportet quod cuilibet de multitudine attribuatur, neque etiam est possibile. Patet enim multa esse necessaria multitudini hominum, ut cibus, potus, vestimentum, domus et alia hujusmodi, quæ impossibile est quod per unum procurentur, et ideo oportet diversorum esse diversa officia, sicut etiam in corpore diversa membra ad diversos actus ordinantur. Quia ergo generatio non est de necessitate individui, sed de necessitate speciei, non est necessarium quod omnes homines actibus generationis vacent : sed quidam ab his actibus abstinentes aliis officiis mancipentur, puta militiæ, vel contemplationi.

Ex quo patet solutio ad secundum. Ex divina enim providentia dantur homini ea quæ sunt toti speciei necessaria, nec tamen oportet quod quilibet homo quolibet illorum utatur. Data est enim homini industria ædificandi, et virtus ad pugnandum, nec tamen oportet quod omnes sint ædificatores, aut milites. Similiter, licet sit homini divinitus provisa virtus generativa et ea quæ ad actum ejus ordinantur, non tamen oportet quod quilibet actui generationis intendat.

Unde etiam patet solutio ad tertium. Ab his enim quæ multitudini sunt necessaria, quamvis quantum ad singulos melius sit quod abstineat melioribus deditus, non tamen est bonum quod omnes abstineant, sicut et in ordine universi apparet : quamvis enim substantia spiritualis sit melior quam corporalis, non tamen esset melius universum in quo essent solæ substantiæ spirituales, sed imperfectius : et quamvis sit melior oculus pede in corpore animalis, non tamen esset perfectum animal, nisi haberet et oculum et pedem. Ita etiam nec multitudo humani generis haberet statum perfectum, nisi essent aliqui intendentes generationis actibus, et aliqui ab his abstinentes, et contemplationi vacantes.

Quod autem quarto objicitur, quod necesse est virtutem in medio esse, solvitur per id quod supra jam de paupertate dictum est. Medium enim virtutis non accipitur semper secundum quantitatem rei quæ ordinatur ratione, sed secundum regulam rationis, quæ debitum finem attingit, et circumstantias convenientes metitur. Et sic ab omnibus venereorum delectationibus abstinere præter rationem vitium insensibilitatis dicitur; si autem secundum rationem fiat, virtus est quæ etiam communem hominis modum excedit : facit enim homines esse in quadam divinæ similitudinis participatione. Unde virginitas angelis dicitur esse cognata.

Ad quintum dicendum quod sollicitudo et occupatio quam habent hi qui conjugio utuntur de uxoribus, filiis, et necessariis vitæ acquirendis est continua ; inquietatio autem quam homo patitur ex pugna concupiscentiarum est ad aliquam horam, quæ etiam minoratur per hoc quod ei aliquis non consentit : nam quanto aliquis magis delectationibus utitur, tanto magis crescit in eo delectabilis appetitus. Debilitatur etiam concupiscentia per abstinentias et alia exercitia corporalia, quæ conveniunt his qui concupiscentiæ propensionem habent. Usus etiam corporalium delectabilium magis abducit mentem a sua altitudine, et impedit a contemplatione spiritualium quam inquietudo quæ provenit ex resistendo concupiscentiis horum delectabilium ; quia per usum delectabilium, et maxime venereorum, mens maxime carnalibus inhæret, cum delectatio faciat quiescere appetitum in re delectabili ; et ideo his qui ad contemplationem divinorum et cujuscumque veritatis intendunt, maxime nocivum est venereis deditos esse et maxime utile ab eis abstinere.

Nihil autem prohibet, quamvis universaliter dicatur uni homini melius esse continentiam servare quam matrimonio uti, quin alicui illud melius sit. Unde Dominus facta de continentia mentione dicit : *Non omnes capiunt verbum hoc, sed qui potest capere capiat. (Matth.*, XIX, 11, 12.)

Ad id etiam quod de præcepto primis parentibus dato ultimo positum

est patet responsio per ea quæ dicta sunt. Præceptum enim illiud respicit inclinationem naturalem quæ inest hominibus ad conservandam speciem per actum generationis; quod tamen non est necessarium per omnes exequi, sed per aliquos, ut dictum est.

Sicut autem non expedit cuilibet omni tempore actui generationis vacare, ita etiam nec expedit ab eo omni tempore abstinere, quando necessaria est multiplicatio generis, vel propter hominum paucitatem, sicut in principio, quando hominum genus cœpit multiplicari; sive propter paucitatem fidelis populi, quando oportebat ipsum per carnalem generationem multiplicari, ut fuit in veteri testamento. Et ideo consilium de continentia perpetuo observanda reservatum est temporibus novi testamenti, quando fidelis populus per spiritualem generationem multiplicatur.

CAPUT CXXXVII.

CONTRA EOS QUI MATRIMONIUM VIRGINITATI ÆQUABANT.

Fuerunt autem et alii qui, licet continentiam perpetuam non improbarent, tamen ei statum matrimonii adæquabant; quæ est hæresis Joviniani; sed hujus erroris falsitas satis ex prædictis apparet, cum per continentiam homo reddatur habilior ad mentis elevationem in spiritualia et divina, et quodammodo supra statum hominis ponatur in quadam similitudine angelorum.

Nec obstat quod aliqui perfectissimæ virtutis viri matrimonio usi sunt, ut Abraham, Isaac, et Jacob, quia quanto virtus mentis est fortior, tanto minus potest per quæcumque a sua altitudine dejici. Nec tamen, quia ipsi matrimonio usi sunt, minus contemplationem veritatis et divinorum amaverunt; sed, secundum quod conditio temporis requirebat, matrimonio utebantur ad multiplicationem populi fidelis. Nec tamen perfectio alicujus personæ est sufficiens argumentum ad perfectionem status, cum aliquis perfectiori mente possit uti minori bono quam alius majori bono imperfectiori mente. Non igitur quia Abraham vel Moyses perfectior fuit multis qui continentiam servant, propter hoc status matrimonii est perfectior quam status continentiæ vel ei æqualis.

CAPUT CXXXVIII.

CONTRA EOS QUI VOTA IMPUGNANT.

Quibusdam autem visum est stultum esse obligare se voto ad obediendum alicui aut ad quodcumque servandum. Unumquodque enim bonum quanto liberius agitur, tanto virtuosius esse videtur. Quanto autem majori necessitate quis ad aliquid observandum astringitur, tanto minus libere id agere videtur. Videtur igitur derogari laudabilitati virtuosorum actuum per hoc quod ex necessitate obedientiæ vel voti fiunt.

Videntur autem hujusmodi homines necessitatis rationem ignorare. Est enim duplex necessitas: quædam coactionis, et hæc laudem virtuosorum actuum minuit, quia voluntario contrariatur, coactum enim est quod est voluntati contrarium; est autem quædam necessitas ex interiori inclinatione proveniens, et hæc laudem virtuosi actus non minuit, sed auget; facit enim voluntatem magis intense tendere in actum virtutis. Patet enim quod habitus virtutis quanto fuerit perfectior, tanto vehementius facit voluntatem tendere in bonum virtutis, et minus ab eo deficere; quod, si ad finem perfectionis devenerit, quamdam necessitatem infert ad

bene agendum, sicut est in beatis, qui peccare non possunt, ut infra patebit (lib. IV, cap. 92); nec tamen propter hoc aut libertati voluntatis aliquid deperit, aut actus bonitati. Est autem et alia necessitas ex fine, sicut cum dicitur alicui necesse esse habere navem ut transeat mare. Patet autem quod nec hæc necessitas libertatem voluntatis diminuit. Nec actuum bonitatem; quin potius quod quis agit quasi necessarium ad finem, ex hoc ipso laudabile est, et tanto laudabilius, quanto finis fuerit melior; patet autem quod necessitas observandi quæ quis vovit, aut obediendi ei cui se supposuit non est necessitas coactionis; nec etiam ex interiori inclinatione proveniens, sed ex ordine ad finem : est enim necessarium voventi hoc vel illud agere, si debet votum impleri, aut obedientia servari. Cum igitur hi fines laudabiles sint, utpote quibus homo Deo se subjicit, necessitas prædicta nihil diminuit de laude virtutis.

Est autem ulterius considerandum, quod, dum implentur aliqua quæ quis vovit vel quæ sibi præcipiuntur ab eo cui se subdidit propter Deum, majori laude et remuneratione sunt digna. Contingit enim unum actum duorum vitiorum esse, dum actus unius vitii ad finem alterius vitii ordinatur; ut, cum quis furatur ut fornicetur, actus quidem secundum speciem suam est avaritiæ, secundum intentionem vero luxuriæ. Eodem autem modo et in virtutibus contingit quod actus unius virtutis ad aliam virtutem ordinatur; sicut, cum quis sua donat ut cum altero amicitiam habeat charitatis, actus quidem ex sua specie est liberalitatis, ex fine autem charitatis. Hujusmodi autem actus majorem laudem habet ex majore virtute, scilicet ex charitate, quam ex liberalitate; unde, etsi remittatur in eo quod liberalitatis est, ex eo quod ad charitatem ordinatur laudabilior et majori mercede dignus erit quam si liberalius ageret non in ordine ad charitatem. Ponamus ergo aliquem opus aliquod virtutis agentem, puta jejunantem, vel continentem se a venereis; et quidem, si absque voto hoc faciat, erit actus vel castitatis, vel abstinentiæ; si autem ex voto, refertur ulterius ad aliam virtutem, cujus est Deo aliquid vovere, scilicet ad religionem, quæ potior est castitate vel abstinentia, utpote faciens nos recte habere ad Deum. Erit ergo actus abstinentiæ vel continentiæ laudabilior in eo quod ex voto facit, etiamsi non ita delectetur in abstinentia vel continentia, ex eo quod delectatur in potiori virtute quæ est religio.

Item, id quod potissimum est in virtute est debitus finis : et ideo ex fine principaliter ratio boni manat. Si ergo finis fuerit eminentior, etiamsi in actu aliquis se remissius habet, erit ejus actus virtuosior; sicut si aliquis proponat propter bonum virtutis longam viam agere, alius autem brevem, laudabilior erit qui majus aliquid propter virtutem intendit, licet in progressu viæ lentus procedat. Si autem aliquis facit aliquid propter Deum, illum actum Deo offert; sed, si ex voto hoc facit, non solum actum, sed etiam potentiam offert Deo : et sic patet quod propositum suum est ad aliquid majus Deo exhibendum. Erit ergo actus ejus virtuosior ratione majoris boni intenti, etsi in executione alius videatur ferventior.

Præterea, voluntas præcedens actum manet virtute in tota consecutione actus, et ipsum laudabilem reddit, etiam quando de proposito voluntatis, propter quod actum incipit, in executione operis non cogitabat ; non enim oportet ut qui propter Deum aliquod iter arripuit in qualibet parte itineris de Deo cogitet actu. Patet autem quod ille qui vovit se aliquid facturum intensius illud voluit quam qui simpliciter facere disponit; quia non solum facere voluit, sed voluit se firmare ut non deficeret a faciendo. Ex hac igitur voluntatis intensione redditur executio voti cum intensione quadam laudabilis, etiam quando voluntas vel non actu fertur in opus, vel fertur remisse. Sic ergo laudabilior fit quod ex voto fit quam quod fit sine voto, cæteris tamen paribus.

CAPUT CXXXIX.

QUOD NEQUE MERITA NEQUE PECCATA SUNT PARIA.

Ex his autem manifestum est quod neque omnia bona opera nequ omnia peccata sunt paria

Consilium enim non datur nisi de meliori bono. Dantur autem consilia, in lege divina, de paupertate, continentia et aliis hujusmodi, ut supra (c. 130) dictum est. Hæc igitur meliora sunt quam matrimonio uti et temporalia possidere, secundum quæ tamen contingit virtuose agere, ordine rationis servato, ut supra (c. 134) ostensum est. Non igitur omnes actus virtutum sunt pares.

Adhuc, actus speciem recipiunt ex objectis. Quanto igitur objectum est melius, tanto et actus erit virtuosior secundum speciem suam. Finis autem melior est his quæ sunt ad finem ; quorum tanto aliquid melius est, quanto est fini propinquius. Inter actus igitur humanos ille est optimus qui in ultimum finem, scilicet Deum, immediate fertur ; post quem tanto actus melior est secundum suam speciem, quanto objectum est Deo propinquius.

Amplius, bonum in actibus humanis est secundum quod ratione regulantur. Contingit autem aliquos aliis ad rationem magis accedere, quando actus qui sunt ipsius rationis magis habent de bono rationis quam actus inferiorum virium, quibus ratio imperat. Sunt igitur inter actus humanos aliqui aliis meliores.

Item, præcepta legis optime ex dilectione implentur, ut supra (c. 128) dictum est. Contingit autem aliquem alio ex majori dilectione quod faciendum est facere. Erit igitur virtuosorum actuum unus alio melior.

Præterea, si ex virtute actus hominis boni redduntur, contingit autem intentionem etiam eamdem majorem esse in uno quam in alio, oportet ergo quod humanorum actuum sit unus alio melior.

Item, si ex virtutibus actus humani boni redduntur, oportet meliorem esse actum qui est melioris virtutis. Contingit autem virtutem unam altera meliorem esse, puta magnificentiam liberalitate, et magnanimitatem moderantia. Erit igitur humanorum actuum unus alio melior.

Hinc est quod dicitur : *Qui matrimonio jungit virginem suam bene facit ; et qui non jungit melius facit. (I Cor.,* VII, 38.)

Et eisdem etiam rationibus apparet quod non omnia peccata sunt paria, quum per unum peccatum magis discedatur a fine quam per aliud, et magis pervertatur ordo rationis et majus nocumentum proximo inferatur. Hinc est quod dicitur : *Sceleratioria fecisti illis in omnibus viis tuis. (Ezech.,* XVI, 47.)

Per hoc autem excluditur quorumdam error dicentium omnia merita et peccata esse paria.

Quod tamen omnes virtuosi actus sint æquales, ex hoc videbatur aliquam rationem habere, quia omnis actus virtuosus est ex fine boni ; unde, si omnium bonorum actuum est idem finis boni, oportet omnes æqualiter bonos esse.

Licet autem sit unus finis ultimus boni, actus tamen qui ex illo bonitatem habent, diversum bonitatis gradum accipiunt ; est enim in his bonis quæ ad ultimum finem ordinantur differentia graduum, secundum quod quædam sunt aliis meliora et fini ultimo propinquiora. Unde, in voluntate et actibus ejus, gradus bonitatis erit secundum diversitatem bonorum ad quæ terminatur voluntas et ejus actus, licet ultimus finis sit idem.

Similiter etiam, quod omnia peccata sunt paria, videtur ex hoc habere

rationem quia peccatum in actibus humanis accidit ex hoc solo quod aliquis prætcrit regulam rationis; ita autem præterit regulam rationis qui in modico a ratione recedit sicut qui in magno; videtur igitur peccatum æquale, sive in modico sive in magno peccetur. Huic autem rationi videtur suffragari quod in humanis judiciis agitur. Nam, si alicui statuatur limes quem non transgrediatur, nihil refert apud judicem sive multum sive modicum sit transgressus, sicut non refert, ex quo pugil limites campi exivit, utrum parum an longius progrediatur; ex quo igitur regulam rationis pertransiit, non refert utrum in modico vel in magno ipsam transiverit.

Sed, si quis diligenter inspiciat, in omnibus quorum perfectio et bonum in quadam commensuratione consistit, quanto magis a debita commensuratione receditur, tanto majus erit malum; sicut sanitas consistit in debita commensuratione humorum, et pulchritudo in debita proportione membrorum, veritas autem in commensuratione intellectus vel sermonis ad rem. Patet autem quod quanto est major inæqualitas in humoribus, tanto est major infirmitas; et quanto est major inordinatio in membris, tanto est major turpitudo; et quanto magis a veritate receditur, tanto est major falsitas; non enim est tam magna falsitas æstimantis tria esse quinque sicut ejus qui æstimat tria esse centum. Bonum autem virtutis in quadam commensuratione consistit; est enim medium, secundum debitam limitationem circumstantiarum, inter contraria vitia constitutum. Quanto igitur magis ab hac harmonia receditur, tanto est major malitia.

Non est autem simile virtutem transgredi et terminos a judice positos transire. Nam virtus est secundum se bonum, unde virtutem transgredi est secundum se malum; et ideo oportet quod magis a virtute recedere sit majus malum. Transgredi autem terminum a judice positum non est secundum se malum, sed per accidens, in quantum scilicet est prohibitum. In his autem quæ sunt per accidens non est necessarium quod, si simpliciter sequitur ad simpliciter, et magis sequatur ad magis, sed solum in his quæ sunt per se; non enim sequitur, si album est musicum, quod magis album sit magis musicum; sequitur autem, si album est disgregativum visus, quod magis album sit magis disgregativum visus.

Est autem hoc inter peccatorum differentias attendendum quod quoddam est mortale et quoddam veniale. Mortale autem est quod animam spirituali vita privat; cujus quidem vitæ ratio ex duobus sumi potest, secundum similitudinem vitæ naturalis. Vivit enim corpus naturaliter per hoc quod animæ unitur, quæ est ei principium vitæ; corpus autem vivificatum per animam ex seipso movetur, sed corpus mortuum vel immobile manet vel ab exteriori tantum movetur. Sic igitur et voluntas hominis, quum per rectam intentionem ultimo fini conjungitur, quod est ejus objectum et quodammodo forma, viva est; et, quum per dilectionem Deo et proximo inhæret, ex interiori principio movetur ad agendum. Recta autem intentione ultimi finis et dilectione remota, fit anima velut mortua et non movetur ex seipsa ad agendum recta; sed vel omnino ab eis agendis desistit vel ad ea agendum solum ab exteriori inducitur, scilicet metu pœnarum. Quæcumque igitur peccata intentioni ultimi finis et dilectioni opponuntur mortalia sunt; si vero, his salvis, aliquis in aliquo recto ordine rationis deficiat, non erit mortale peccatum, sed veniale. (I-II, q. LXXIII, art. 2.)

CAPUT CXL.

QUOD ACTUS HOMINIS PUNIUNTUR ET PRÆMIANTUR A DEO.

Ex præmissis autem manifestum est quod actus hominis puniuntur vel præmiantur a Deo.

Ejus enim est punire vel præmiare cujus est legem imponere; legis enim latores per præmia et pœnas observantiam legis inducunt. Sed ad divinam providentiam pertinet ut legem hominibus ponat, ut ex supra dictis (c. 114) patet. Ergo ad Deum pertinet homines punire vel præmiare.

Præterea, ubicumque est aliquis debitus ordo ad finem, oportet quod ordo ille ad finem ducat, recessus autem ab ordine finem excludat; ea enim quæ sunt ex fine necessitatem sortiuntur ex fine, ut scilicet ea necesse sit esse, si finis debeat sequi, et, eis absque impedimento existentibus, finis consequatur. Deus autem imposuit actibus hominum ordinem aliquem in respectu ad finem boni, ut ex prædictis patet. Oportet igitur quod, si ordo ille recte positus est, incedentes per illum ordinem finem boni consequantur, quod est præmiari; recedentes autem ab illo ordine per peccatum a fine boni excludi, quod est puniri.

Adhuc, sicut res naturales ordini divinæ providentiæ subduntur, ita et actus humani, ut ex prædictis (c. 90) patet. Utrobique autem convenit debitum ordinem servari vel etiam prætermitti; hoc tamen interest quod observatio vel transgressio debiti ordinis est in potestate humanæ voluntatis constituta, non autem in potestate naturalium rerum est quod a debito ordine deficiant vel ipsum sequantur. Oportet autem effectus causis per convenientiam respondere. Sicut igitur res naturales, cum in eis debitus ordo naturalium principiorum et actionum servatur, sequitur ex necessitate naturæ conservatio et bonum in ipsis, corruptio autem et malum, quum a debito et naturali ordine receditur, ita etiam in rebus humanis oportet quod, cum homo voluntarie servat ordinem legis divinitus impositæ, consequatur bonum, non velut ex necessitate, sed ex dispensatione gubernantis, quod est præmiari, et e converso malum, cum ordo legis fuerit prætermissus, et hoc est puniri.

Amplius, ad perfectam Dei bonitatem pertinet quod nihil inordinatum in rebus relinquat; unde, in rebus naturalibus videmus contingere quod omne malum sub ordine alicujus boni concluditur; sicut corruptio aëris est ignis generatio, et occisio ovis est pastus lupi. Quum igitur actus humani divinæ providentiæ subdantur, sicut et res naturales, oportet malum quod accidit in humanis actibus sub ordine alicujus boni concludi. Hoc autem convenientissime fit per hoc quod peccata puniuntur; sic enim sub ordine justitiæ, quæ ad æqualitatem reducit, comprehenduntur ea quæ debitam quantitatem excedunt. Excedit autem homo debitum suæ quantitatis gradum, dum voluntatem suam divinæ voluntati præfert, satisfaciendo ei contra ordinem Dei; quæ quidem inæqualitas tollitur, dum contra voluntatem suam homo aliquid pati cogitur secundum ordinationem. Oportet igitur quod peccata humana puniantur divinitus, et eadem ratione bona facta remunerationem accipiant.

Item, divina providentia non solum disponit rerum ordinem, sed etiam movet omnia ad ordinis ab ea dispositi executionem, ut supra ostensum est. Voluntas autem a suo objecto movetur, quod est bonum vel malum. Ad divinam igitur providentiam pertinet quod hominibus bona proponat in præmium, ut voluntas ad recte volendum moveatur, et mala proponat in pœnam, ad hoc quod inclinationem vitet.

Præterea, divina providentia hoc modo res ordinavit quod una alteri prosit. Convenientissime autem homo proficit ad finem boni, tam ex bono alterius hominis quam ex malo, dum excitatur ad bene agendum per hoc quod videt bene operantes præmiari, et dum revocatur a male agendo per hoc quod videt male agentes puniri. Ad divinam igitur providentiam pertinet quod mali puniantur et boni præmientur.

Hinc est quod dicitur : *Ego sum Dominus Deus tuus..., visitans iniquitatem patrum in filios..., et faciens misericordiam in millia his qui diligunt me et custodiunt præcepta mea* (*Exod.*, XX, 5, 6); et : *Reddes unicuique juxta opera sua (Psal.* LXI, 13); et : *Reddet unicuique secundum opera ejus, iis quidem*

qui, secundum patientiam boni operis, gloriam, et honorem, et incorruptionem quærunt, vitam æternam; iis autem qui... non acquiescunt veritati, credunt autem iniquitati, ira et indignatio. (*Rom.*, II, 6-8.)

Per hoc autem excluditur error quorumdam dicentium quod Deus non punit; dicebant enim Marcion et Valentinus alium esse Deum bonum, et alium esse Deum justum, qui punit.

CAPUT CXLI.

DE DIFFERENTIA ET ORDINE PŒNARUM.

Quia vero, sicut ex prædictis patet, præmium est quod voluntati proponitur quasi finis quo excitatur ad bene agendum, e contrario pœna voluntati proponitur ut a malo retrahatur, quasi aliquid fugiendum et malum, sicut de ratione præmii est quod sit bonum et voluntati consonum, ita de ratione pœnæ est quod sit malum et contrarium voluntati.

Malum autem est privatio boni; unde oportet quod secundum differentiam et ordinem bonorum sit etiam ordo et differentia pœnarum. Est autem summum bonum hominis felicitas, quæ est ultimus finis ejus; quanto ergo aliquid est huic fini propinquius, tanto præeminet magis hominis bonum. Huic autem propinquissimum est virtus, et si quid aliud est quod ad bonam operationem hominum proficiat, qua pervenitur ad beatitudinem; consequitur autem et debita dispositio rationis et virium ei subjectarum; post hoc autem, et corporis incolumitas, quæ necessaria est ad expeditam operationem; demum autem, ea quæ exterius sunt, quibus quasi adminiculantibus utimur ad virtutem. Erit igitur maxima pœna hominem a beatitudine excludi; post hanc autem, virtute privari et perfectione quacumque naturalium virtutum animæ ad bene agendum; dehinc naturalium potentiarum animæ deordinatio; post hoc autem, corporis nocumentum; demum autem exteriorum bonorum sublatio.

Sed, quia de ratione pœnæ est, non solum quod sit privativa boni, sed etiam quod sit contraria voluntati, non autem cujuslibet hominis voluntas existimat bona secundum quod sunt, contingit interdum quod id quod est majoris boni privativum est minus contrarium voluntati, et, propter hoc, minus pœnale esse videtur; et inde est quod plures homines, qui bona sensibilia et corporalia magis æstimant et cognoscunt quam intelligibilia et spiritualia, plus timent corporales pœnas quam spirituales; secundum quorum æstimationem contrarius ordo videtur pœnarum ordini supradicto. Apud hos enim maxima pœna æstimantur læsiones corporis et damna rerum exteriorum; deordinatio autem animæ, et damnum virtutis, et amissio fruitionis divinæ, in qua consistit ultima hominis felicitas, aut modicum aut nihil reputatur ab eis. Hinc autem procedit quod hominum peccata a Deo puniri non æstimant, quia vident plerumque peccatores incolumitate corporis vigere et exteriori fortuna potiri, quibus interdum homines virtuosi privantur; quod recte considerantibus mirum videri non debet. Quum enim omnia exteriora ad interiora ordinentur, corpus autem ad animam, in tantum exteriora et corporalia bona sunt homini bona in quantum ad bonum rationis proficiunt; secundum vero quod bonum rationis impediunt, homini vertuntur in malum. Novit autem rerum dispositor Deus mensuram virtutis humanæ; unde interdum homini virtuoso corporalia et exteriora bona ministrat in adjutorium virtutis, et in hoc ei beneficium præstat; interdum vero ei prædicta subtrahit, eo quod considerat homini illi esse ad impedimentum virtutis et fruitionis divinæ. Ex hoc autem exteriora bona vertuntur homini in malum, ut dictum est; unde et eorum amissio, eadem ratione, homini vertitur in bonum. Si igitur omnis pœna malum est, non

autem malum hominem exterioribus et corporalibus bonis privari, secundum quod expedit ad profectum virtutis, non erit hoc homini virtuoso pœna si privetur exterioribus bonis in adjumentum virtutis; e contrario autem erit malis in pœnam si eis exteriora bona conceduntur, quibus provocantur ad malum. Unde dicitur quod *creaturæ Dei in odium factæ sunt, et in tentationem animabus hominum, et in muscipulam pedibus insipientium.* (*Sap.*, XIV, 11.)

Quia vero de ratione pœnæ est non solum quod sit malum, sed etiam quod sit contrarium voluntati, amissio corporalium et exteriorum bonorum, etiam quando est homini in profectum virtutis et non in malum, dicitur pœna, abusive, ex eo quod est contra voluntatem. Ex inordinatione autem hominis contingit quod homo non æstimet res secundum quod sunt, sed corporalia spiritualibus præferat. Inordinatio autem talis aut est culpa aut ex aliqua culpa præcedente procedens. Unde consequenter patet quod pœna non sit in homine, etiam secundum quod est contra voluntatem, nisi culpa præcedente.

Hoc etiam ex alio patet, quia ea quæ sunt secundum se bona non verterentur homini in malum per abusum, nisi aliqua inordinatione in homine existente.

Item, quod oporteat ea quæ voluntas acceptat, eo quod sunt naturaliter bona, homini subtrahi ad profectum virtutis, provenit ex aliqua hominis deordinatione, quæ vel est culpa vel sequitur culpam. Manifestum est enim quod per peccatum præcedens fit quædam inordinatio in affectu humano, ut facilius postmodum ad peccatum inclinetur. Non ergo est absque culpa etiam quod oportet hominem adjuvari ad bonum virtutis per id quod est ei quodammodo pœnale, id est in quantum est absolute contra voluntatem ipsius, licet quandoque sit volitum secundum quod ratio respicit finem.

Sed de hac inordinatione, in natura humana exsistente ex peccato originali, posterius dicetur; nunc autem id tantum manifestum sit quod Deus punit homines pro peccatis et quod non punit absque culpa.

CAPUT CXLII.

QUOD NEC OMNES PŒNÆ NEC OMNIA PRÆMIA SUNT ÆQUALIA.

Quum autem divina justitia id exigat quod, ad æqualitatem in rebus servandam, pro culpis pœnæ reddantur et pro bonis actibus præmia, oportet, si est gradus in virtuosis actibus et in peccatis, ut ostensum est (c. 139), quod sit etiam gradus præmiorum et pœnarum. Aliter enim non servaretur æqualitas, si non plus peccanti major pœna aut melius agenti majus præmium redderetur. Ejusdem enim rationis esse videtur quod differenter retribuatur secundum differentiam boni et mali, et secundum differentiam boni et melioris vel mali et pejoris.

Præterea, talis est æqualitas distributivæ justitiæ ut inæqualia inæqualibus reddantur. Non ergo esset justa recompensatio per pœnas et præmia, si omnia præmia et omnes pœnæ essent æquales.

Adhuc, præmia et pœnæ a legislatore proponuntur ut homines a malis ad bona trahantur, ut ex supradictis patet. Oportet autem homines non solum trahi ad bona et retrahi a malis, sed etiam bonos allici ad meliora et malos retrahi a pejoribus; quod non fieret, si præmia et pœnæ essent æqualia. Oportet igitur et pœnas et præmia inæqualia esse.

Amplius, sicut per dispositiones naturales aliquis disponitur ad formam, ita per opera bona et mala aliquis disponitur ad pœnas et præmia. Sed hoc habet ordo quem divina providentia statuit in rebus quod magis disposita perfectiorem formam consequuntur. Ergo, secundum diversita-

tem bonorum operum vel malorum, oportet quod sit diversitas pœnarum et præmiorum.

Item, contingit excessum esse in operibus bonis et malis dupliciter : uno modo, secundum numerum, prout unus alio habet opera plura, bona vel mala; alio modo, secundum qualitatem operum, prout unus alio vel melius vel pejus opus habet. Oportet autem quod excessui qui est secundum numerum operum respondeat excessus præmiorum vel pœnarum; alias, non fieret recompensatio in divino judicio pro omnibus quæ quis agit, si aliqua mala remanerent impunita et aliqua bona irremunerata. Pari ergo ratione, excessui qui est secundum inæqualitatem operum inæqualitas præmiorum et pœnarum respondet.

Hinc est quod dicitur : *Pro mensura peccati erit et plagarum modus* (*Deut.*, XXV, 2); *In mensura contra mensuram, cum abjecta fuerit, judicabis eam.* (*Isai.*, XXVII, 8.)

Per hoc autem excluditur error quorumdam dicentium in futuro omnia præmia et pœnas esse æqualia.

CAPUT CXLIII.

DE PŒNA QUÆ DEBETUR PECCATO MORTALI ET VENIALI, PER RESPECTUM AD ULTIMUM FINEM.

Est autem ex prædictis manifestum quod dupliciter contingit peccare : uno modo sic quod totaliter intentio mentis avertatur ab ordine ad Deum, qui est ultimus finis bonorum, et hoc est peccatum mortale; alio modo sic quod, manente ordine humanæ mentis ad ultimum finem, impedimentum aliquod afferatur quo retardatur ne libere tendat in finem, et hoc dicitur peccatum veniale. Si ergo secundum differentiam peccatorum oportet esse differentiam pœnarum, consequens est quod ille qui mortaliter peccat sit puniendus sic quod excidat ab hominis fine; qui autem peccat venialiter non ita quod excidat, sed ita quod retardetur aut difficultatem patiatur in adipiscendo finem; sic enim justitiæ servatur æqualitas ut, quomodo homo peccando voluntarie a fine se divertit, ita pœnaliter contra suam voluntatem in finis adeptione impediatur.

Adhuc, sicut est voluntas in hominibus, ita est inclinatio naturalis in rebus naturalibus. Si autem ab aliqua re naturali tollatur inclinatio ejus ad finem, omnino finem illum consequi non potest; sicut corpus grave, quum gravitatem amiserit per corruptionem et factum fuerit leve, non perveniet ad medium; si autem fuerit in suo motu impeditum, inclinatione ad finem manente, remoto prohibente, perveniet ad finem. In eo autem qui peccat mortaliter, omnino avertitur intentio voluntatis a fine ultimo; in illo autem qui venialiter peccat, manet intentio conversa ad finem, sed aliqualiter impeditur ex hoc quod plus debito inhæret his quæ sunt ad finem. Igitur ei qui peccat mortaliter hæc pœna debetur ut omnino excludatur a consecutione finis; ei autem qui peccat venialiter, quod difficultatem aliquam patiatur antequam ad finem perveniat.

Amplius, quum aliquis consequitur aliquod bonum quod non intendebat, est a fortuna et casu. Si igitur ille cujus intentio est aversa a fine ultimo finem ultimum assequatur, erit hoc a fortuna et casu. Hoc autem inconveniens est, quia ultimus finis est bonum intellectus; fortuna autem intellectui repugnat, quia fortuita absque ordinatione intellectus proveniunt; inconveniens autem est quod intellectus suum finem consequatur non per viam intelligibilem. Non ergo consequetur finem ultimum qui peccans mortaliter habet intentionem aversam ab ultimo fine.

Item, materia non consequitur formam ab agente, nisi fuerit ad formam disposita convenienter. Finis autem et bonum est perfectio voluntatis,

sicut forma materiæ. Voluntas igitur non consequetur ultimum finem, nisi fuerit disposita convenienter. Disponitur autem ad finem voluntas per intentionem et desiderium finis. Non igitur consequetur finem cujus intentio a fine avertitur.

Præterea, in his quæ sunt ordinata ad finem, talis habitudo invenitur quod, si finis est vel erit, necesse est ea quæ sunt ad finem fore; si autem ea quæ sunt ad finem non sunt, nec finis erit; si enim finis esse potest, etiam non existentibus illis quæ sunt ad finem, frustra per hujusmodi media quæritur finis. Ostensum est autem apud omnes quod homo per opera virtutum, in quibus præcipuum est intentio finis debiti, consequitur suum ultimum finem, qui est felicitas. Si ergo aliquis contra virtutem agat, ab intentione ultimi finis aversus, conveniens est quod ultimo fine privetur.

Hinc est quod dicitur : *Discedite a me, omnes qui operamini iniquitatem.* (*Psalm.* VI, 9; et *Matth.*, VII, 23.)

CAPUT CXLIV.

QUOD PER PECCATUM MORTALE ULTIMO FINE ALIQUIS IN ÆTERNUM PRIVATUR.

Oportet autem hanc pœnam qua quis privatur ultimo fine esse interminabilem.

Privatio enim alicujus non est nisi quando natum est haberi ; non enim catulus mox natus dicitur visu privatus. Ultimum autem finem non est homo aptus natus consequi in hac vita, ut probatum est (c. 45). Privatio ergo hujusmodi finis oportet quod sit pœna post hanc vitam. Sed post hanc vitam non remanet homini facultas adipiscendi ultimum finem; anima enim indiget corpore ad consecutionem sui finis, in quantum per corpus perfectionem acquirit, et in scientia et in virtute; anima autem, postquam fuerit a corpore separata, non redit iterum ad hunc statum quod per corpus perfectionem accipiat, sicut dicebant transcorporationem ponentes, contra quos superius disputatum est. Necesse est igitur quod ille qui hac pœna punitur, ultimo fine privetur et in æternum privatus remaneat.

Adhuc, si quis privatur eo quod est in natura ejus ut habeatur, impossibile est illud reparari, nisi fiat resolutio in præjacentem materiam, ut iterum aliud de novo generetur, sicut quum animal amittit visum aut alium sensum. Impossibile est autem quod id quod jam generatum est iterum generetur, nisi primum corrumpatur; et tunc ex eadem materia poterit aliud iterum generari, non idem numero, sed specie. Res autem spiritualis, ut anima vel angelus, non potest resolvi per corruptionem in aliquam præjacentem materiam, ut iterum generetur illud idem specie Si igitur privetur eo quod est in natura ipsius ut habeat, oportet quod in perpetuum maneat talis privatio. Est autem in natura animæ et angeli ordo ad ultimum finem, qui est Deus. Si ergo ab hoc ordine decidat per aliquam pœnam, in perpetuum talis pœna manebit.

Item, naturalis æquitas hoc habere videtur quod unusquisque privetur bono contra quod agit; ex hoc enim reddit se tali bono indignum; et inde est quod, secundum civilem justitiam, qui contra rempublicam peccat societate reipublicæ privatur omnino, vel per mortem vel per exilium perpetuum; nec attenditur quanta fuerit mora temporis in peccando, sed quid sit contra quod peccavit. Eadem autem est comparatio totius vitæ præsentis ad rempublicam terrenam et totius æternitatis ad societatem beatorum, qui, ut supra (c. 62) ostensum est, ultimo fine æternaliter potiuntur. Qui ergo contra ultimum finem peccat et contra

charitatem, per quam est societas beatorum et tendentium in beatitudinem, in æternum debet puniri, quamvis aliqua brevi temporis mora peccaverit.

Præterea, apud divinum judicium voluntas pro facto computatur; quia, sicut homines vident ea quæ exterius aguntur, ita Deus inspicit hominum corda. Qui autem propter aliquod temporale bonum aversus est ab ultimo fine, qui in æternum possidetur, præposuit fruitionem temporalem illius boni temporalis æternæ fruitioni ultimi finis; unde patet quod multo magis voluisset in æternum illo bono temporali frui. Ergo, secundum divinum judicium, ita puniri debet ac si æternaliter peccasset. Nulli autem dubium est quin pro æterno peccato æterna pœna debeatur. Debetur igitur ei qui ab ultimo fine avertitur pœna æterna.

Adhuc, eadem justitiæ ratione pœna peccatis redditur et bonis actibus præmium. Præmium autem virtutis est beatitudo, quæ quidem est æterna, ut supra ostensum est. Ergo et pœna qua quis a beatitudine excluditur debet esse æterna.

Hinc est quod dicitur : *Ibunt hi in supplicium æternum, justi autem in vitam æternam.* (*Matth.*, XXV, 46.)

Per hoc autem excluditur error dicentium pœnas malorum quandoque esse terminandas. Quæ quidem positio ortum habuisse videtur a positione quorumdam philosophorum, qui dicebant omnes pœnas purgatorias esse, et ita quandoque terminandas. Videbatur autem hoc persuasibile: — tum ex humana consuetudine; pœnæ enim humanis legibus inferuntur ad emendationem vitiorum ; unde sicut medicinæ quædam sunt ; — tum etiam ratione ; si enim pœna non propter aliud inferretur a puniente, sed propter se tantum, sequeretur quod in pœnis propter se delectaretur; quod bonitati divinæ non congruit ; oportet igitur pœnas propter aliud inferri, nec videtur alius convenientior finis quam emendatio vitiorum. Videtur igitur convenienter dici omnes pœnas purgatorias esse, et per consequens quandoque terminandas, quum etiam illud quod est purgabile accidentale sit ratione creaturæ et possit removeri absque consumptione substantiæ.

Est autem concedendum quod pœnæ inferuntur a Deo, non propter se, quasi Deus in ipsis delectetur, sed propter aliud, scilicet propter ordinem imponendum creaturis, in quo bonum universi consistit. Exigit autem hoc ordo rerum ut proportionaliter omnia divinitus dispensentur; propter quod dicitur in libro Sapientiæ, XI, 21, quod Deus *omnia* facit *in pondere, numero et mensura.* Sicut autem præmia proportionaliter respondent actibus virtuosis, ita pœna peccatis; et quibusdam peccatis proportionantur pœnæ sempiternæ, ut ostensum est. Infligit igitur Deus pro quibusdam peccatis pœnas æternas, ut debitus ordo servetur in rebus, qui ejus sapientiam demonstrat.

Si quis tamen concedat omnes pœnas ad emendationem vitiorum induci et non propter aliud, non tamen propter hoc ogitur ponere omnes pœnas purgatorias et terminabiles esse. Nam et secundum leges humanas aliqui morte puniuntur non quidem ad emendationem sui, sed aliorum ; hinc est quod dicitur : *Pestilente flagellato, stultus sapientior erit.* (*Prov.*, XIX, 25.) Quidam etiam secundum humanas leges a civitate perpetuo exilio excluduntur, ut, eis subtractis, civitas purior reddatur; unde dicitur : *Ejice derisorem, et exibit cum eo jurgium, cessabuntque causæ et contumeliæ.* (*Prov.*, XXII, 10.) Nihil igitur prohibet, etiam si pœnæ nonnisi ad emendationem morum adhibeantur, quin secundum divinum judicium aliqui debeant a societate bonorum perpetuo separari et in æternum puniri, ut ex perpetuæ pœnæ timore homines peccare desistant et bonorum societas purior ex eorum separatione reddatur, sicut dicitur: *Non intrabit in eam*, id est in Jerusalem cœlestem, per quam designatur societas bonorum, *aliquod coinquinatum, aut abominationem faciens et mendacium.* (*Apoc.*, XXI, 27.)

CAPUT CXLV.

QUOD PECCATA PUNIUNTUR ETIAM PER EXPERIENTIAM ALICUJUS NOCIVI.

Non solum autem qui contra Deum peccant puniendi sunt per hoc quod a beatitudine perpetuo excludantur, sed etiam per experimentum alicujus nocivi.

Pœna enim debet proportionaliter culpæ respondere, ut supra (c. 144) ostensum est. In culpa autem non solum avertitur mens ab ultimo fine, sed etiam indebite convertitur in alia quasi in fines. Non solum ergo puniendus est qui peccat per hoc quod excludatur a fine, sed etiam per hoc quod ex aliis rebus sentiat nocumentum.

Amplius, Pœnæ inferuntur pro culpis, ut timore pœnarum homines a peccatis retrahantur, ut supra (c. 144) dictum est. Nullus autem timet amittere id quod non desiderat adipisci; qui ergo habent voluntatem aversam ab ultimo fine non timent excludi ab illo. Non ergo per solam exclusionem ab ultimo fine peccando revocarentur. Oportet igitur peccantibus aliam pœnam adhiberi, quam timeant peccantes.

Item, si quis eo quod est ad finem inordinate utitur, non solum fine privatur, sed etiam aliud nocumentum incurrit, ut patet in cibo inordinate assumpto, qui non solum sanitatem non affert, sed etiam ægritudinem inducit. Qui autem in rebus creatis finem constituit eis non utitur secundum quod debet, referendo scilicet ad ultimum finem. Non ergo solum debet puniri per hoc quod beatitudine careat, sed etiam per hoc quod aliquod nocumentum ab ipsis experiatur.

Præterea, sicut recte agentibus debentur bona, ita perverse agentibus debentur mala, Sed illi qui recte agunt in fine ab eis intento percipiunt perfectionem et gaudium. E contrario ergo debetur hæc pœna peccantibus ut ex his in quibus sibi finem constituunt afflictionem accipiant et nocumentum.

Hinc est quod divina Scriptura peccatoribus comminatur, non solum exclusionem a gloria, sed etiam afflictionem ex aliis rebus ; dicitur enim : *Discedite a me, maledicti, in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus (Matth.,* XXV, 41) ; et : *Pluet super peccatores laqueos; ignis, et sulphur, et spiritus procellarum, pars calicis eorum. (Psal.* X, 7.)

Per hoc autem excluditur opinio Algazelis, qui posuit quod peccatoribus hæc sola pœna reddetur quod affligentur pro amissione ultimi finis.

CAPUT CXLVI.

QUOD JUDICIBUS LICET PŒNAS INFERRE.

Quia vero pœnas a Deo inflictas aliqui parvipendunt, propter hoc quod, sensibilibus dediti, solum ea quæ videntur curant. Ideo per divinam providentiam ordinatum est ut in terris sint homines qui, per pœnas sensibiles et præsentes, alios ad observantiam justitiæ cogant ; quos manifestum est non peccare, dum malos puniunt.

Nullus enim peccat ex hoc quod justitiam facit. Justum autem est malos puniri, quia per pœnam culpa ordinatur, ut ex supradictis (c. 79) patet. Non igitur judices peccant malos puniendo.

Adhuc, homines qui in terris super alios constituuntur, sunt quasi divinæ providentiæ executores ; Deus enim, per suæ providentiæ ordinem, per superiora inferiora exequitur, ut ex supradictis (c. 78 et 79) patet. Nullus autem, ex hoc quod exequitur ordinem divinæ providentiæ,

peccat; habet autem hoc ordo providentiæ ut boni præmientur et mali puniantur, ut ex supradictis patet. Non igitur homines qui aliis præsunt peccant ex hoc quod bonos remunerant et puniunt malos.

Amplius, bonum non indiget malo, sed e converso. Illud igitur quod est necessarium ad conservationem boni non potest esse secundum se malum. Ad conservationem autem concordiæ inter homines necessarium est quod pœnæ malis infligantur. Punire igitur malos non est secundum se malum.

Item, bonum commune melius est quam bonum particulare unius. Subtrahendum est igitur bonum particulare, ut conservetur bonum commune. Vita autem quorumdam pestiferorum impedit commune bonum, quod est concordia societatis humanæ. Subtrahendi igitur sunt hujusmodi homines per mortem ab hominum societate.

Præterea, sicut medicus in sua operatione intendit sanitatem, quæ consistit in ordinata concordia humorum, ita rector civitatis intendit in sua operatione pacem, quæ consistit in civium ordinata concordia. Medicus autem abscindit membrum putridum bene et utiliter, si per ipsum immineat corruptio corporis. Juste igitur et absque peccato rector civitatis homines pestiferos occidit, ne pax civitatis turbetur.

Hinc est quod dicit Apostolus : *Nescitis quia modicum fermentum totam massam corrumpit? (I Cor.*, v, 6.) Et post pauca subdit : *Auferte malum ex vobis ipsis* (*ibid.*, 13) ; et dicitur de potestate terrena quod *non sine causa gladium portat. Dei enim minister est, vindex in iram ei qui malum agit* (*Rom.*, XIII, 4) ; et dicitur : *Subjecti estote omni humanæ creaturæ propter Deum, sive regi, quasi præcellenti, sive ducibus, tanquam ab eo missis ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum.* (*I Petr.*, II, 13, 14.)

Per hoc autem excluditur error quorumdam dicentium vindictas corporales non licere fieri, qui ad sui fulcimentum erroris inducant quod dicitur : *Non occides.* (*Exod.*, XX, 13.) — Inducunt etiam quod dicitur quod Dominus ministris volentibus zizaniam colligere de medio tritici respondit : *Sinite utraque crescere usque ad messem.* (*Matth.*, XIII, 30.) Per zizaniam autem filii nequam intelliguntur; per messem autem sæculi finis, ut ibidem dicitur. Non igitur mali subtrahendi sunt de medio bonorum per occisionem. — Inducunt etiam quod homo, quamdiu in mundo est, potest in melius transmutari. Non ergo est per occisionem subtrahendus a mundo, sed ad pœnitentiam reservandus.

Hæc autem frivola sunt. Nam in lege quæ dicit : *Non occides*, postmodum subditur : *Maleficos non patieris vivere* (*Exod.*, XXII, 18) ; ex quo datur intelligi occisionem hominum injustam prohibitam esse; quod etiam ex verbis Domini apparet; nam, quum dixisset : *Audistis quia dictum est antiquis : Non occides*, subjunxit : *Ego autem dico vobis : Quia omnis qui irascitur fratri suo, reus erit judicio* (*Matth.*, v, 21, 22), etc. Ex quo dat intelligere illam occisionem esse prohibitam quæ procedit ex ira, non autem illam quæ procedit ex zelo justitiæ. — Quod etiam Dominus dicit : *Sinite utraque crescere usque ad messem*, qualiter intelligendum sit apparet per illud quod sequitur : *Ne forte colligentes zizania, eradicetis simul cum eis et triticum.* (*Matth.*, XIII, 29.) Ibi ergo interdicitur malorum occisio ubi hoc sine periculo bonorum fieri non potest; quod plerumque contingit quando mali nondum discernuntur a bonis per manifesta peccata, vel quando timetur periculum ne mali multos bonos post se trahant. — Quod vero mali, quamdiu vivunt, emendari possunt, non prohibet quin juste possint occidi; quia periculum quod de eorum vita imminet est majus et certius quam bonum quod de eorum emendatione exspectatur. Habent etiam in ipso mortis articulo facultatem ut per pœnitentiam convertantur ad Deum. Quod si adeo sunt obstinati quod etiam in mortis articulo cor eorum a malitia non recedat, satis probabiliter æstimari potest quod nunquam a malitia resipiscant. (II-II, q. LXIV, art. 2 et 3.)

CAPUT CXLVII.

QUOD HOMO INDIGET DIVINO AUXILIO AD BEATITUDINEM CONSEQUENDAM.

Quia vero ex superioribus manifestum est quod divina providentia aliter disponit creaturas rationales quam res alias, secundum quod in conditione naturæ propria ab aliis differunt, restat ostendendum quod, etiam ex dignitate finis, altioris gubernationis modus a divina providentia eis adhibetur.

Manifestum est autem quod, secundum convenientiam suæ naturæ, ad altiorem participationem finis perveniunt. Quia enim intellectualis natura sunt, per suam operationem intelligibilem veritatem attingere possunt; quod aliis rebus non competit quæ intellectu carent. Et secundum quod ad intelligibilem veritatem naturali operatione perveniunt, manifestum est eis aliter provideri divinitus quam aliis rebus, in quantum homini datus est intellectus et ratio, per quæ veritatem et discernere et investigare possit. Datæ sunt etiam ei vires sensitivæ, et interiores, quibus ad investigandam veritatem adjuvetur. Datus est etiam ei loquelæ usus, per cujus officium veritatem quam aliquis mente concipit alteri manifestare possit; ut sic homines seipsos juvent in cognitione veritatis, sicut et in aliis rebus necessariis vitæ, cum sit homo animal naturaliter sociale. Sed ulterius ultimus finis hominis in quadam veritatis cognitione constitutus est, quæ naturalem facultatem ipsius excedit, ut scilicet ipsam primam veritatem videat in seipsa, sicut supra ostensum est. Hoc autem inferioribus creaturis non competit, ut scilicet ad finem pervenire possint qui eorum facultatem naturalem excedat. Oportet igitur ut etiam ex hoc fine attendatur diversus gubernationis modus circa homines et alias inferiores creaturas. Ea enim quæ sunt ad finem necesse est fini esse proportionata. Si igitur homo ordinatur in finem qui ejus facultatem naturalem excedit, necesse est ei aliquod auxilium divinitus adhiberi supernaturale per quod tendat in finem.

Adhuc, res inferioris naturæ in id quod est proprium superioris naturæ non potest perduci nisi virtute illius superioris naturæ, sicut luna, quæ ex se non lucet, fit lucida virtute et actione solis; et aqua, quæ per se non calet, fit calida virtute et actione ignis. Videre autem ipsam primam veritatem in seipsa ita transcendit facultatem humanæ naturæ quod est proprium solius Dei, ut supra (c. 52) ostensum est. Indiget igitur homo auxilio divino ad hoc quod in dictum finem perveniat.

Item, unaquæque res per operationem suam ultimum finem consequitur. Operatio autem virtutem sortitur ex principio operante; unde per actionem seminis generatur aliquid in determinata specie, cujus virtus in semine præexistit. Non potest igitur homo per operationem suam pervenire in ultimum finem suam, qui transcendit facultatem naturalium potentiarum, nisi ejus operatio ex divina virtute efficaciam capiat ad finem prædictum.

Amplius, nullum instrumentum secundum virtutem propriæ formæ potest ad ultimam perducere perfectionem, sed solum secundum virtutem principalis agentis, quamvis secundum propriam virtutem aliquam dispositionem facere possit ad ultimam perfectionem; a serra enim, secundum rationem propriæ formæ, est sectio ligni, sed forma scamni est ab arte, quæ utitur instrumento; similiter resolutio et consumptio in corpore animalis est a calore ignis, sed generatio carnis et determinatio augmenti et alia hujusmodi sunt ab anima vegetabili, quæ utitur calore igneo sicut instrumento. Sub Deo autem, qui est primus intellectus et volens, ordinantur omnes intellectus et voluntates sicut instrumenta sub principali agente. Oportet igitur quod eorum operationes efficaciam

non habeant respectu ultimæ perfectionis, quæ est adeptio finalis beatitudinis, nisi per virtutem divinam. Indiget igitur rationalis natura divino auxilio ad consequendum ultimum finem.

Præterea, homini sunt impedimenta plurima perveniendi ad finem. Impeditur enim debilitate rationis, quæ de facili trahitur in errorem per quem a recta via perveniendi in finem excluditur. Impeditur etiam ex passionibus partis sensitivæ et ex affectionibus quibus ad sensibilia et inferiora trahitur; quibus quanto magis inhæret, longius ab ultimo fine distat; hæc enim infra hominem sunt, finis autem superior eo existit. Impeditur etiam plerumque corporis infimitate ab executione virtuosorum actuum, quibus ad beatitudinem tenditur. Indiget igitur auxilio divino homo ne per hujusmodi impedimenta totaliter ab ultimo fine deficiat.

Hinc est quod dicitur : *Nemo potest venire ad me, nisi Pater qui misit me traxerit illum (Joann.,* VI, 44) ; et : *Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite, sic nec vos, nisi in me manseritis.* (*Joann.*, XV, 4.)

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dixerunt quod per solum liberum arbitrium homo poterat Dei gloriam promereri. (I-II, q. III, art. 5.)

CAPUT CXLVIII.

QUOD PER AUXILIUM DIVINÆ GRATIÆ HOMO NON COGITUR AD VIRTUTEM.

Posset autem videri alicui quod per divinum auxilium aliqua coactio homini inferatur ad bene agendum, ex hoc quod dictum est : *Nemo venit ad me, nisi Pater qui misit me traxerit eum,* et ex hoc quod dicitur : *Quicumque spiritu Dei aguntur, ii* sunt *filii Dei*; et : *Charitas Christi urget nos. (II Cor.*, V, 14); trahi enim et agi et urgeri coactionem importare videntur. Hoc autem non esse verum manifeste ostenditur.

Divina enim providentia rebus omnibus providet secundum modum earum, ut supra ostensum est. Est autem proprium homini et omni rationali creaturæ quod voluntarie agat et suis actibus dominetur, ut ex supradictis patet; huic autem coactio contrariatur. Non igitur Deus suo auxilio hominem cogit ad recte agendum.

Adhuc, divinum auxilium sic intelligitur ad bene agendum homini adhiberi quod in nobis nostra opera operatur sicut causa prima operatur operationes causarum secundarum, et agens principale operatur actionem instrumenti; unde dicitur: *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine.* (*Isai.,* XXVI, 12.) Causa autem prima causat operationem causæ secundæ secundum modum ipsius. Ergo et Deus causat in nobis nostra opera secundum modum nostrum, qui est ut voluntarie et non coacte agamus. Non igitur divino auxilio aliquis cogitur ad recte agendum.

Amplius, homo per voluntatem ordinatur in finem; objectum enim voluntatis est bonum et finis. Auxilium autem divinum nobis ad hoc præcipue impenditur ut consequamur finem. Ejus ergo auxilium non excludit a nobis actum voluntatis, sed ipsum præcipue in nobis facit; unde et Apostolus dicit : *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate. (Phil.*, II, 13.) Coactio autem excludit in nobis actum voluntatis; coacte enim agimus cujus contrarium volumus. Non ergo Deus suo auxilio nos cogit ad recte agendum,

Item, homo pervenit ad ultimum suum finem per actus virtutum; felicitas enim virtutis præmium ponitur. Actus autem coacti non sunt actus virtutum; nam in virtute præcipuum est electio, quæ sine voluntario esse non potest, cui violentum contrarium est. Non igitur divinitus homo cogitur ad recte agendum.

Præterea, ea quæ sunt ad finem debent esse fini proportionata. Finis

autem ultimus, qui est felicitas, non competit nisi voluntarie agentibus, qui sunt domini sui actus; unde neque inanimata neque bruta animalia felicia dicimus, sicut nec fortunata aut infortunata, nisi secundum metaphoram. Auxilium igitur quod homini datur divinitus ad felicitatem consequendam non est coactivum.

Hinc est quod dicitur : *Considera quod hodie proposuerim in conspectu tuo vitam et bonum, ete contrario mortem et malum, ut diligas Dominum Deum tuum, et ambules in viis ejus... Si autem aversum fuerit cor tuum, et audire nolueris,.., prædico tibi hodie quod pereas...* (*Deut.*, XXX, 15-18); et dicitur: *Ante hominem vita et mors, bonum et malum; quod placuerit ei, dabitur illi.* (*Eccli.*, XV, 18.)

CAPUT CXLIX.

QUOD PRÆDICTUM AUXILIUM HOMO PROMERERI NON POTEST.

Ex prædictis autem manifeste ostenditur quod auxilium divinum homo promereri non potest.

Quælibet enim res ad id quod supra ipsam est materialiter se habet. Materia autem non movet seipsam ad suam perfectionem, sed oportet quod ab alio moveatur. Homo igitur non movet seipsum ad hoc quod adipiscatur divinum auxilium, quod supra ipsum est, sed potius ad hoc adipiscendum a Deo movetur. Motio autem moventis præcedit motum mobilis, ratione et causa. Non igitur propter hoc datur nobis auxilium divinum quia nos ad illud per bona opera promovemur, sed potius per bona opera proficimus quia divino auxilio prævenimur.

Adhuc, agens instrumentale non disponit ad perfectionem inducendam a principali agente, nisi secundum quod agit ex virtute principalis agentis; sicut calor ignis non magis præparat materiam ad formam carnis quam ad aliam formam, nisi in quantum agit in virtute animæ. Sed anima nostra operatur sub Deo sicut agens instrumentale sub principali agente. Non igitur potest se anima præparare ad suscipiendum effectum divini auxilii, nisi secundum quod agit ex virtute divina. Prævenitur igitur divino auxilio ad bene operandum magis quam divinum auxilium præveniat quasi merendo illud vel se præparando ad illud.

Amplius, nullum agens particulare potest universaliter prævenire actionem primi universalis agentis eo quod omnis actio particularis agentis originem habeat ab universali agente, sicut, in istis inferioribus, omnis motus prævenitur a motu cœlesti. Sed anima humana ordinatur sub Deo sicut particulare agens sub universali. Impossibile est ergo esse aliquem rectum motum in ipsa quem non præveniat actio divina; unde et Dominus dicit : *Sine me nihil potestis facere.* (*Joann.*, XV, 5.)

Item, merces proportionatur merito, quum in retributione mercedis æqualitas justitiæ observetur. Effectus autem divini auxilii, qui facultatem naturæ excedit, non est proportionatus actibus quos homo ex naturali facultate producit. Non igitur per hujusmodi actus potest homo prædictum auxilium mereri.

Præterea, cognitio præcedit voluntatis motum. Cognitio autem supernaturalis finis est homini a Deo, quum per rationem naturalem in ipsum attingere homo non possit, eo quod facultatem naturalem excedat. Oportet ergo quod motus voluntatis nostræ in ultimum finem auxilium divinum præveniat.

Hinc est quod dicitur : *Non ex operibus justitiæ quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit* (*Tit.*, III, 5); et : *Non volentis*, scilicet velle, *neque currentis* scilicet currere, *sed miserentis est Dei* (*Rom.*, IX, 16), quia scilicet oportet quod ad bene volendum et operandum homo divino præveniatur auxilio, sicut consuetum est quod effectus aliquis

non attribuitur proximo operanti, sed primo moventi; attribuitur enim victoria duci, quæ labore militum perpetratur; non ergo per hujusmodi verba excluditur liberum voluntatis arbitrium, sicut quidam male intellexerunt, quasi homo non sit dominus suorum actuum interiorum et exteriorum, sed ostenditur Deo esse subjectum. Et dicitur : *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur* (*Thren.*, v, 21); per quod patet quod conversio nostra ad Deum prævenitur auxilio Dei nos convertentis. Legitur tamen ex persona Dei dictum : *Convertimini ad me, et convertar ad vos* (*Zachar.*, I. 3); non quin Dei operatio conversionem nostram præveniat, ut dictum est, sed quia conversionem nostram qua ad ipsum convertimur adjuvat subsequenter, eam roborando ut ad effectum perveniat et stabiliendo ut finem debitum consequatur.

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dicebant hujusmodi auxilium propter merita nobis dari, et quod justificationis nostræ initium ex nobis sit, consummatio autem a Deo. (I-II, q. CXIV, art. 5.)

CAPUT CL.

QUOD PRÆDICTUM AUXILIUM GRATIA NOMINATUR, ET QUID SIT GRATIA GRATUM FACIENS.

Quia vero hoc quod datur alicui absque suis meritis præcedentibus gratis ei dicitur dari, cum divinum auxilium homini exhibitum omne meritum humanum præveniat, ut ostensum est, consequitur quod hoc auxilium homini gratis impendatur et hoc convenienter gratiæ nomen acceperit, unde et Apostolus dicit : *Si gratia, jam non ex operibus; alioquin, gratia jam non est gratia.* (*Rom.*, XI, 6.)

Est autem et alia ratio propter quam prædictum Dei auxilium gratiæ nomen accepit. Dicitur enim aliquis alicui esse gratus, quia est ei dilectus; unde et qui ab aliquo diligitur dicitur gratiam ejus habere. Est autem de ratione dilectionis ût diligens bonum velit ei quem diligit et operetur; et quidem Deus bona vult et operatur circa omnem creaturam; ipsum enim esse creaturæ et omnis ejus perfectio est a Deo volente et operante, ut supra (l. I, c. 29 et 30, et l. II, c. 15) ostensum est; unde dicitur : *Diligis omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti.* (*Sap.*, XI, 25.) Sed specialis ratio divinæ dilectionis ad illos consideratur quibus auxilium præbet ad hoc quod consequantur bonum quod ordinem naturæ eorum excedit, scilicet perfectam fruitionem non alicujus boni creati, sed suiipsius. Hoc igitur auxilium convenienter dicitur gratia, non solum quia gratis datur, ut ostensum est, sed etiam quia hoc auxilio homo, speciali quadam prærogativa, redditur Deo gratus; unde et Apostolus dicit : *Prædestinavit nos in adoptionem filiorum..., secundum propositum voluntatis suæ, in laudem gloriæ gratiæ suæ, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo.* (*Ephes.*, I, 5.)

Oportet autem hanc gratiam aliquid in homine gratificato esse, quasi quamdam formam et perfectionem ipsius.

Quod enim in aliquem finem dirigitur oportet quod habeat continuum ordinem in ipsum; nam movens continue mutat quousque mobile per motum finem sortiatur. Cum igitur auxilio divinæ gratiæ homo dirigatur in ultimum finem, ut ostensum est (c. 147), oportet quod continue homo isto auxilio potiatur quousque ad finem perveniat. Hoc autem non esset, si prædictum auxilium participaret homo secundum aliquem motum aut passionem, et non secundum aliquam formam manentem et quasi quiescentem in ipso; motus enim et passio talis non esset in homine nisi quando actu converteretur in finem, quod non continue ab homine agitur, ut præcipue patet in dormientibus. Est ergo gratia gra-

tum faciens aliqua forma et perfectio in homine manens, etiam quando non operatur.

Adhuc, dilectio Dei est causativa boni quod in nobis est, sicut dilectio hominis provocatur et causatur ex aliquo bono quod in dilecto est. Sed homo provocatur ad specialiter aliquem diligendum propter aliquod speciale bonum in dilecto præexistens. Ergo, ubi ponitur specialis dilectio Dei ad hominem, oportet quod consequenter ponatur aliquod speciale bonum homini a Deo collatum. Quum igitur, secundum prædicta, gratia gratum faciens designet specialem dilectionem Dei ad hominem, oportet quod aliqua specialis bonitas et perfectio per hoc homini inesse designetur.

Amplius, unumquodque ordinatur in finem sibi convenientem secundum rationem suæ formæ; diversarum enim specierum diversi sunt fines. Sed finis in quem homo dirigitur per auxilium divinæ gratiæ est supra naturam humanam. Ergo oportet quod homini superaddatur aliqua supernaturalis forma et perfectio, per quam convenienter ordinetur in finem prædictum.

Item, oportet quod homo ad ultimum finem per proprias operationes perveniat. Unumquodque autem operatur secundum propriam formam. Oportet igitur, ad hoc quod homo perducatur in ultimum finem per proprias operationes, quod superaddatur ei aliqua forma, ex qua ejus operationes aliquam efficaciam accipiant promerendi ultimum finem.

Præterea, divina providentia omnibus providet secundum modum suæ naturæ, ut ex supradictis (c. 73) patet. Est autem hic modus proprius hominibus quod ad perfectionem suarum operationum oportet eis inesse, super naturales potentias, quasdam perfectiones et habitus, quibus quasi connaturaliter, et faciliter, et delectabiliter bonum et bene operentur. Igitur auxilium gratiæ, quod homo a Deo consequitur ad perveniendum in ultimum finem, aliquam formam et perfectionem homini inesse designat.

Hinc est quod gratia Dei in Scriptura quasi lux quædam designatur; dicit enim Apostolus : *Eratis aliquando tenebræ; nunc autem lux in Domino.* (*Ephes.*, v, 8.) Decenter autem perfectio per quam homo promovetur in ultimum finem, quæ in Dei visione consistit, dicitur lux, quæ est principium videndi.

Per hoc autem excluditur opinio quorumdam dicentium quod gratia Dei nihil in homine ponit, sicut nihil in aliquo ponitur ex hoc quod dicitur gratiam regis habere, sed solum in rege diligente. Patet ergo eos fuisse deceptos ex hoc quod non attenderunt differentiam inter dilectionem divinam et humanam; divina enim dilectio est causativa boni quod in aliquo diligit, non semper autem humana.

CAPUT CLI.

QUOD GRATIA GRATUM FACIENS CAUSAT IN NOBIS DILECTIONEM DEI.

Ex præmissis autem manifestum fit quod, per auxilium gratiæ divinæ gratum facientis, hoc homo consequitur quod Deum diligat.

Gratia enim gratum faciens est in homine divinæ dilectionis effectus. Proprius autem divinæ dilectionis effectus in homine esse videtur quod Deum diligat; hoc enim est principium in intentione diligentis ut a dilecto redametur; ad hoc enim præcipue studium diligentis tendit ut ad sui amorem dilectum attrahat, et, nisi hoc accidat, oportet dilectionem dissolvi. Igitur ex gratia gratum faciente hoc in homine consequitur quod Deum diligat.

Adhuc, eorum quorum est unus finis oportet aliquam unionem esse, in quantum ordinantur ad finem; unde et in civitate homines per quamdam concordiam adunantur, ut possint consequi reipublicæ bonum, et

milites in acie oportet uniri et concorditer agere, ad hoc quod victoriam, quæ est communis finis, consequantur. Finis autem ultimus, ad quem homo per auxilium divinæ gratiæ perducitur est visio Dei per essentiam, quæ propria est ipsius Dei; et sic hoc finale bonum communicatur homini a Deo. Non potest igitur homo ad hunc finem perduci, nisi uniatur Deo per conformitatem voluntatis, qui est proprius effectus dilectionis ; nam amicorum proprium est idem velle et nolle, et de eisdem gaudere et dolere. Per gratiam ergo gratum facientem homo constituitur Dei dilector, cum per eam homo dirigatur in finem ei communicatum a Deo.

Amplius, cum finis et bonum sit proprium objectum appetitus sive affectus, oportet quod per gratiam gratum facientem, quæ hominem dirigit in ultimum finem, affectus hominis principaliter perficiatur. Principalis autem perfectio affectus est dilectio ; cujus signum est quod omnis motus affectus ab amore derivatur ; nullus enim desiderat aut sperat aut gaudet, nisi propter bonum amatum ; similiter autem neque aliquis refugit aut timet aut tristatur aut irascitur, nisi propter id quod contrariatur bono amato. Principalis ergo effectus gratiæ gratum facientis est ut homo Deum diligat.

Item, forma per quam res ordinatur in aliquem finem assimilat quodammodo rem illam fini ; sicut corpus per formam gravitatis acquirit similitudinem et conformitatem ad locum ad quem naturaliter movetur. Ostensum est autem quod gratia gratum faciens est quædam forma in homine, per quam ordinatur ad ultimum finem, qui Deus est. Per gratiam ergo homo Dei similitudinem consequitur. Similitudo autem est dilectionis causa ; omne enim simile diligit sibi simile. Per gratiam ergo homo efficitur Dei dilector.

Præterea, ad perfectionem operationis requiritur quod aliquis constanter et prompte operetur. Hoc autem præcipue facit amor, propter quem etiam difficilia et gravia levia videntur. Quum igitur ex gratia gratum faciente oporteat hominis operationes perfectus fieri, ut ex dictis patet, necessarium est quod per eamdem gratiam Dei dilectio constituatur in nobis.

Hinc est quod dicit Apostolus : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* (*Rom.*, v, 5.) Dominus autem dilectoribus suis visionem suam repromittit, dicens : *Qui diligit me diligetur a Patre meo : et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum.* (*Joann.*, xiv, 21.) Unde patet quod gratia, quæ ad finem divinæ visionis dirigit, dilectionem Dei causat in nobis.

CAPUT CLII.

QUOD DIVINA GRATIA CAUSAT IN NOBIS FIDEM.

Ex hoc autem quod divina gratia charitatem in nobis causat, necessarium est quod etiam in nobis fides per gratiam causetur.

Motus enim quo per gratiam in ultimum finem dirigimur est voluntarius, non violentus, ut supra (c. 148) ostensum est. Voluntarius autem motus in aliquid esse non potest, nisi sit cognitum. Oportet igitur quod per gratiam in nobis cognitio ultimi finis præstituatur ad hoc quod voluntarie dirigamur in ipsum. Hæc autem cognitio non potest esse secundum apertam visionem in statu isto, ut supra (c. 48) probatum est. Oportet igitur quod sit cognitio per fidem.

Amplius, in quolibet cognoscente, modus cognitionis consequitur modum propriæ naturæ ; unde alius modus cognitionis est angeli, hominis et bruti animalis, secundum quod eorum naturæ diversæ sunt, ut ex præmissis patet. Sed homini, ad consequendum ultimum finem, additur aliqua perfectio super propriam naturam, scilicet gratia, ut ostensum est

(c. 147). Oportet igitur quod etiam super cognitionem naturalem hominis addatur in eo aliqua cognitio quæ rationem naturalem excedat; et hæc est cognitio fidei, quæ est de his quæ non videntur per rationem naturalem.

Item, quandocumque ab aliquo agente movetur aliquid ad id quod est proprium illi agenti, oportet quod a principio ipsum mobile subdatur impressionibus agentis imperfecte, quasi alienis et non propriis sibi, quousque fiant ei propriæ in termino motus; sicut lignum ab igne primo calefit, et ille calor non est proprius ligno, sed præter naturam ipsius; in fine autem, quando jam lignum ignitum est, fit ei calor proprius et connaturalis; et similiter, quum aliquis a magistro docetur, oportet quod a principio conceptiones magistri recipiat, non quasi eas per se intelligens, sed per modum credulitatis, quasi supra suam capacitatem existentes; in fine autem, quando jam edoctus fuerit, eas poterit intelligere. Sicut autem ex dictis patet, auxilio divinæ gratiæ dirigimur in ultimum finem; ultimus autem finis est manifesta visio primæ veritatis in seipsa, ut supra (c. 147) ostensum est. Oportet ipitur quod, antequam ad istum finem veniatur, intellectus hominis Deo subdatur per modum credulitatis, divina gratia hoc faciente.

Præterea, in principio hujus operis positæ sunt utilitates propter quas necessarium fuit divinam veritatem hominibus per modum credulitatis proponi. Ex quibus etiam concludi potest quod necessarium fuit fidem esse divinæ gratiæ effectum in nobis.

Hinc est quod Apostolus dicit : *Gratia estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis; Dei enim donum est.* (*Ephes.*, II, 8.)

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dicebant quod initium fidei in nobis non erat a Deo, sed a nobis.

CAPUT CLIII.

QUOD DIVINA GRATIA CAUSAT IN NOBIS SPEM FUTURÆ BEATITUDINIS.

Ex eisdem etiam ostendi potest quod oportet in nobis per gratiam spem futuræ beatitudinis causari.

Dilectio enim quæ est ad alios provenit in homine ex dilectione hominis ad seipsum, in quantum ad amicum aliquis se habet sicut ad se. Diligit autem aliquis seipsum in quantum vult sibi bonum, sicut alium diligit in quantum vult ei bonum. Oportet ergo quod homo. per hoc quod circa proprium bonum afficitur, perducatur ad hoc quod afficiatur circa bonum alterius Per hoc igitur quod aliquis ab alio sperat bonum fit homini via ut illum diligat a quo bonum sperat secundum seipsum, quando diligens bonum ejus vult, etiamsi nihil ei inde proveniat. Quum igitur per gratiam gratum facientem causetur in homine quod Deum propter se diligat, consequens fuit ut etiam per gratiam homo spem de Deo adipisceretur. Amicitia vero qua quis alium secundum se diligit, etsi non sit propter propriam utilitatem, habet tamen multas utilitates consequentes, secundum quod unus amicorum alteri subvenit ut sibiipsi : unde oportet quod, cum aliquis alium diligit et cognoscit se ab eo diligi, de eo spem habeat. Per gratiam autem ita constituitur homo Dei dilector, secundum charitatis affectum, quod etiam instruitur per fidem quod a Deo prædiligatur secundum illud quod habetur : *In hoc est charitas : non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos.* (*I Joann.*, IV, 10). Consequitur igitur ex dono gratiæ quod homo de Deo spem habeat. Ex quo etiam patet quod, sicut spes est præparatio hominis ad veram Dei dilectionem, ita et e converso ex charitate homo spe confirmatur.

Amplius, in omni diligente causatur desiderium ut uniatur suo dilecto, in quantum possibile est; et hinc est, quod delectabilissimum est amicis

convivere. Si ergo per gratiam homo Dei dilector constituitur, oportet quod in eo causetur desiderium unionis ad Deum secundum quod possibile est. Fides autem quæ causatur ex gratia declarat possibilem esse unionem hominis ad Deum secundum perfectam fruitionem, in qua beatitudo consistit. Hujus igitur fruitionis desiderium in homine consequitur ex Dei dilectione. Sed desiderium rei alicujus molestat animam desiderantis, nisi adsit spes de consequendo. Conveniens igitur fuit ut in hominibus, in quibus Dei dilectio et fides causatur, per gratiam etiam causetur spes futuræ beatitudinis adipiscendæ.

Item, in his qui ordinantur ad aliquem finem desideratum, si aliqua difficultas emerserit, solatium affert spes de fine consequendo, sicut amaritudinem medicinæ aliquis leviter fert propter spem sanitatis. In processu autem quo in beatitudinem tendimus, quæ est finis omnium desideriorum, multa difficilia imminent sustinenda ; nam virtus per quam ad beatitudinem itur circa difficilia est. Ad hoc igitur ut levius et promptius homo in beatitudinem tenderet, necessarium fuit ei spem de obtinenda beatitudine adhibere.

Præterea, nullus movetur ad finem ad quem æstimat esse impossibile pervenire. Ad hoc ergo quod aliquis pergat in finem aliquem, oportet quod afficiatur ad finem illum tanquam possibilem haberi ; et hic est affectus spei. Cum igitur per gratiam homo dirigatur in ultimum finem beatitudinis, necessarium fuit ut per gratiam imprimeretur humano affectui spes de beatitudine consequenda.

Hinc est quod dicitur : *Regeneravit nos in spem vivam..., in hæreditatem... immarcescibilem, conservatam in cœlis* (*I Petr.*, I, 3, 4) ; et dicitur : *Spe salvi facti sumus.* (*Rom.*, VIII, 24.)

CAPUT CLIV.

DE DONIS GRATIÆ GRATIS DATÆ ; DE DIVINATIONIBUS DÆMONUM.

Quia vero ea quæ homo per se non videt cognoscere non potest, nisi ea recipiat ab eo qui videt, fides autem est de his quæ non videmus, oportet cognitionem eorum de quibus est fides ab eo derivari qui ea per se videt. Hic autem Deus est, qui seipsum perfecte comprehendit et naturaliter suam essentiam videt ; de Deo enim fidem habemus. Oportet igitur ea quæ per fidem tenemus a Deo in nos pervenire. Cum autem quæ a Deo sunt ordine quodam agantur, ut supra (c. 77 et seq.) ostensum est, in manifestatione eorum quæ sunt fidei ordinem quemdam observari oportuit, scilicet ut quidam immediate a Deo reciperent, alii vero ab his, et sic per ordinem usque ad ultimos. In quibuscumque autem est aliquis ordo, oportet quod, quanto aliquis est propinquius primo principio, tanto virtuosius inveniatur ; quod in hoc ordine manifestationis divinæ apparet : invisibila enim, quorum visio beatos facit de quibus fides est, primo a Deo revelantur angelis beatis per apertam visionem, ut ex supradictis (c. 80) patet ; deinde, angelorum interveniente officio, manifestantur quibusdam hominibus, non quidem per apertam visionem, sed per quamdam certitudinem provenientem ex revelatione divina. Quæ quidem revelatio fit quodam interiori et intelligibili lumine mentem elevante ad percipiendum ea ad quæ per lumen naturale intellectus pertingere non potest ; sicut enim per lumen naturale intellectus redditur certus de his quæ lumine illo cognoscit, ut de primis principiis, ita de his quæ supernaturali lumine apprehendit certitudinem habet. Hæc autem certitudo necessaria est ad hoc quod aliis proponi possint ea quæ divina revelatione percipiuntur ; non enim cum securitate aliis proferimus de quibus certitudinem non habemus. Cum prædicto autem lumine mentem interius illus-

trante adsunt aliquando in divina revelatione aliqua exteriora vel interiora cognitionis auxilia, utpote aliquis sermo exterius sensibiliter auditus, qui divina virtute formetur, aut per imaginationem interius, Deo faciente, perceptus, sive etiam aliqua corporaliter visa exterius a Deo formata, vel etiam interius in imaginatione descripta, ex quibus homo per lumen interius menti impressum cognitionem accipit divinorum ; unde hujusmodi auxilia sine interiori lumine ad cognitionem divinorum non sufficiunt ; lumen autem interius sufficit sine istis. Hæc autem invisibilium Dei revelatio ad sapientiam pertinet, quæ proprie est cognitio divinorum ; et ideo dicitur quod sapientia Dei *per nationes in animas sanctas se transfert...; neminem enim diligit Deus, nisi eum qui cum sapientia inhabitat* (*Sap.*, VII, 27, 28) ; et dicitur : *Adimplebit illum* Dominus *spiritu sapientiæ et intellectus* (*Eccli.*, XV, 5.)

Sed quia *invisibilia* Dei... *per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur* (*Rom.*, I, 20), per divinam gratiam non solum revelantur hominibus divina, sed aliqua de rebus creatis ; quod ad scientiam pertinere videtur ; unde dicitur : *Ipse dedit mihi horum quæ sunt scientiam veram ut sciam dispositionem orbis terrarum et virtutes elementorum* (*Sap.*, VII, 17); et Dominus dixit ad Salomonem : *Sapientia et scientia data sunt tibi.* (*II Paralip.*, I, 12.)

Ea vero quæ homo cognoscit in notitiam alterius producere convenienter non potest nisi per sermonem. Quia igitur illi qui a Deo revelationem accipiunt, secundum ordinem divinitus institutum, aliquos instruere debent, necessarium fuit ut etiam his gratia locutionis daretur, secundum quod exigeret utilitas eorum qui erant instruendi. Unde dicitur : *Dominus dedit mihi linguam eruditam, ut sciam sustentare eum, qui lassus est, verbo* (*Isai.*, L, 4); et Dominus discipulis dicit : *Ego dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri.* (*Luc.*, XXI, 15.) Unde et propter hoc, etiam quando oportuit per paucos virtutem fidei in diversis gentibus prædicari, instructi sunt quidam divinitus ut linguis variis loquerentur, sicut dicitur : *Repleti sunt omnes Spiritu sancto, et cœperunt loqui variis linguis prout Spiritus sanctus dabat eloqui illis.* (*Act.*, II, 4.)

Sed, quia sermo propositus confirmatione indiget ad hoc quod recipiatur, nisi sit per se manifestus, ea autem quæ sunt fidei sunt humanæ rationi immanifesta, necessarium fuit aliquid adhiberi quo confirmaretur sermo prædicantium fidem. Non autem confirmari poterat per aliqua principia rationis per modum demonstrationis, cum ea quæ sunt fidei rationem excedant. Oportuit igitur aliquibus indiciis confirmari prædicantium sermonem, quibus manifeste ostenderetur hujusmodi sermonem processisse a Deo, dum prædicantes talia operarentur, sanando infirmos et alias virtutes operando, quæ non posset facere alius nisi Deus. Unde Dominus, discipulos ad prædicandum mittens, dixit : *Infirmos curate, mortuos suscitate, leprosos mundate, dæmones ejicite* (*Matth.*, X, 8); et dicitur : *Illi autem profecti, prædicaverunt ubique, Domino cooperante, et sermonem confirmante, sequentibus signis.* (*Marc.*, XVI, 20.)

Fuit autem et alius confirmationis modus, ut, dum prædicatores veritatis vera invenirentur dicere de occultis quæ postmodum manifestari possunt, eis crederetur vera dicentibus de his quæ homines experiri non possunt ; unde necessarium fuit donum prophetiæ, per quod futura et ea quæ communiter homines latent, Deo revelante, possent homines cognoscere et aliis indicare ; ut sic, dum in his invenirentur vera dicere, in his quæ sunt fidei eis crederetur. Unde Apostolus dicit : *Si autem omnes prophetent, intret autem quis infidelis vel idiota, convincitur ab omnibus, dijudicatur ab omnibus; occulta cordis ejus manifesta sunt, et ita cadens in faciem adorabit Deum, pronuntians quod vere Deus in nobis sit.* (*I Cor.*, XXIV, 25.)

Non autem per hoc prophetiæ donum sufficiens testimonium fidei adhiberetur, nisi esset de his quæ a solo Deo cognosci possunt ; sicut et

miracula talia sunt quod solus Deus ea potest operari. Hujusmodi autem præcipue sunt in rebus inferioribus occulta cordium, quæ solus Deus cognoscere potest, ut supra (l. I, 68) ostensum est, et futura contingentia, quæ etiam soli divinæ cognitioni subsunt, quia ea in seipsis videt, quum sint ei præsentia ratione suæ æternitatis, ut supra (l. I, c. 67) ostensum est. Possunt tamen aliqua futura contingentia etiam ab hominibus præcognosci, non quidem in quantum futura sunt, sed in quantum in causis suis præexistunt; quibus cognitis vel secundum seipsa vel per aliquos effectus earum manifestos, quæ signa dicuntur, de aliquibus effectibus futuris potest ab homine præcognitio haberi; sicut medicus præcognoscit mortem vel sanitatem futuram ex statu virtutis naturalis, quam cognoscit pulsu, urina et hujusmodi signis. Hujusmodi autem cognitio futurorum partim quidem certa est, partim quidem incerta; sunt enim quædam causæ præexistentes ex quibus futuri effectus ex necessitate consequuntur, sicut, præexistente compositione ex contrariis in animali, ex necessitate sequitur mors; quibusdam vero causis præexistentibus, sequuntur futuri effectus, non ex necessitate, sed ut frequenter, sicut ex semine hominis in matricem projecto ut in pluribus sequitur homo perfectus, quandoque tamen monstra generantur, propter aliquod impedimentum superveniens operationi naturalis virtutis; primorum igitur effectuum præcognitio infallibiliter certa habetur, horum autem quæ posterius dicta sunt non est præcognitio infallibiliter certa. Cognitio autem quæ de futuris habetur ex revelatione divina secundum gratiam prophetalem est omnino certa, sicut et divina præcognitio est certa; non enim Deus præcognoscit futura solum prout sunt in suis causis, sed infallibiliter secundum quod sunt in seipsis, sicut superius (c. 67) ostensum est; unde et cognitio prophetica per eumdem modum datur homini de futuris cum certitudine perfecta; nec tamen hæc certitudo repugnat contingentiæ futurorum, sicut nec certitudo scientiæ divinæ, ut supra (c. 72) ostensum est. — Revelantur tamen aliquando aliqui futuri effectus prophetis, non secundum quod sunt in seipsis, sed secundum quod sunt in causis suis; et tunc nihil prohibet, si causæ impediantur ne perveniant ad suos effectus, quod etiam prophetæ prænuntiatio immutetur; sicut Isaïas prophetavit Ezechiæ ægrotanti: *Dispone domui tuæ, quia morieris tu, et non vives* (*Isai.*, XXVIII, 1), qui tamen sanatus est; et Jonas propheta prænuntiavit quod post quadraginta dies Ninive subverteretur (*Jon.*, III), nec tamen est subversa; prænuntiavit Isaias mortem futuram Ezechiæ secundum ordinem dispositionis corporis et aliarum causarum inferiorum ad istum effectum, et Jonas subversionem Ninive secundum exigentiam meritorum; utrobique tamen aliter evenit secundum operationem Dei liberantis et sanantis. Sic igitur prophetica denuntiatio de futuris sufficiens est fidei argumentum, quia, licet homines aliqua de futuris præcognoscant, non tamen de futuris contingentibus est præcognitio cum certitudine, sicut est præcognitio prophetiæ; etsi enim aliquando fiat prophetæ revelatio secundum ordinem causarum ad aliquem effectum, simul tamen vel postea fit eidem revelatio de eventu futuri effectus qualiter sit immutandus; sicut Isaiæ revelata fuit sanatio Ezechiæ et Jonæ liberatio Ninivitarum.

Maligni autem spiritus, veritatem fidei corrumpere molientes, sicut abutuntur operatione miraculorum ut errorem inducant et argumentum veræ fidei debilitent, tamen non vere miracula faciendo, sed ea quæ hominibus miraculosa apparent ut supra (c. 103) ostensum est, ita etiam abutuntur prophetica prænuntiatione, non quidem vere prophetando, sed prænuntiando aliqua secundum ordinem causarum homini occultarum, ut videantur futura præcognoscere in seipsis; et, licet ex causis naturalibus effectus contingentes proveniant, prædicti tamen spiritus subtilitate intellectus sui magis possunt cognoscere quam homines, quia cognoscunt quando et qualiter effectus naturalium causarum impediri possint;

et ideo in prænuntiando futura mirabiliores et veraciores apparent quam homines quantumcumque scientes. Inter causas autem naturales, supremæ et a cognitione nostra magis remotæ sunt vires cœlestium corporum, quas prædictis spiritibus cognitas esse secundum proprietatem suæ naturæ ex superioribus (c. 103) patet. Quum ergo omnia inferiora corpora secundum vires et motum superiorum corporum disponantur, possunt prædicti spiritus multo magis quam aliquis astrologus prænuntiare ventos et tempestates futuras, corruptiones aeris et alia hujusmodi quæ circa mutationes inferiorum corporum accidunt ex motu superiorum corporum causata. Et, licet cælestia corpora super partem intellectivam animæ directe non possint imprimere, ut supra (c. 84) ostensum est, plurimi tamen sequuntur impetus passionum et inclinationes corporales, in quas efficaciam habere cœlestia corpora manifestum est; solum enim sapientum, quorum est parvus numerus, est hujusmodi passionibus obviare. Et inde est quod etiam de actibus hominum multa prædicere possunt, licet quandoque et ipsi in prænuntiando deficiant propter arbitrii libertatem. Ea vero quæ præcognoscunt prænuntiant quidem, non mentem illustrando, sicut in revelatione divina; non enim eorum intentio est ut mens humana perficiatur ad veritatem cognoscendam, sed magis quod a veritate avertatur. Prænuntiant autem quandoque quidem secundum imaginationis immutationem, vel in dormiendo, sicut cum per somnia aliquorum futurorum indicia monstrant, sive etiam vigilando, sicut in arreptitiis et phreneticis patet, qui aliqua futura prænuntiant, aliquando vero, per aliqua exteriora indicia, sicut per motus et garritus avium et per ea quæ apparent in extis animalium, et in punctorum quorumdam descriptione, et in similibus quæ sorte quadam fieri videntur; aliquando autem, visibiliter apparendo et sermone sensibili prænuntiando futura. — Et, licet horum ultimum manifeste per malignos spiritus fiat, tamen alia quidam reducere conantur in aliquas causas naturales. Dicunt enim quod, cum corpus cœlestes moveat ad aliquos effectus in istis inferioribus, ex ejusdem corpori impressione in aliquibus rebus illius effectus signa quædam apparent; cœlestem enim impressionem diversæ res diversimode recipiunt. Secundum hoc ergo dicunt quod immutatio quæ fit a corpore cœlesti in aliqua re potest accipi ut signum immutationis alterius rei; et ideo dicunt quod motus qui sunt præter deliberationem rationis, ut visa somniantium et eorum qui sunt mente capti, et motus et garritus avium, et descriptiones punctorum, cum quis non deliberat quot puncta debeat scribere, sequuntur impressionem corporis cœlestis; et ideo dicunt quod hujusmodi possunt esse signa effectuum futurorum qui ex motu cœlesti causantur. Sed, quia hoc modicam rationem habet, magis æstimandum est quod prænuntiationes quæ ex hujusmodi signis fiunt ab aliqua intellectuali substantia originem habeant, cujus virtute disponuntur prædicti motus præter deliberationem existentes, secundum quod congruit observationi futurorum. Et, licet quandoque hæc disponantur voluntate divina ministerio bonorum spirituum, quia et a Deo multa per somnia revelantur, sicut Pharaoni et Nabuchodonosor, et *sortes* quæ *mittuntur in sinum* quandoque etiam *a Domino temperantur*, ut Salomon dicit (*Prov.*, XVI, 33), tamen plerumque ex operatione spirituum malignorum accidunt, ut et sancti doctores dicunt et etiam ipsi gentiles censuerunt. Dicit enim Maximus Valerius (*De memor. dictis*, l. I, c. 1) quod observatio auguriorum et somniorum et hujusmodi ad religionem pertinent, qua idola colebantur. Et ideo in veteri lege simul cum idololatria hæc omnia prohibebantur; dicitur enim: *Cave ne imitari velis abominationes illarum gentium*, quæ scilicet idolis serviebant; *nec inveniatur in te qui lustret filium suum aut filiam, ducens per ignem, aut qui ariolos sciscitetur, et observet somnia atque auguria, nec sit maleficus, nec incantator, nec qui pythones consulat, nec divinos, aut quærat a mortuis veritatem.*, (*Deut.*, XVIII, 9-11.)

Attestatur autem prædicationi fidei prophetia per alium modum, in quantum scilicet aliqua fide tenenda prædicantur quæ temporaliter aguntur, sicut nativitas Christi, passio et resurrectio et hujusmodi. Et, ne hujusmodi ficta a prædicantibus esse credantur aut casualiter evenisse, ostenduntur longe ante per prophetas prædicta ; unde Apostolus dicit : *Paulus, servus Jesu Christi, vocatus Apostolus, segregatus in Evangelium Dei, quod ante promiserat, per prophetas suos in Scripturis sanctis, de Filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem.* (*Rom.*, I, 1-3.)

Post gradum autem illorum qui immediate revelationem a Deo recipiunt, est necessarius alius gratiæ gradus. Quia enim homines revelationem a Deo accipiunt, non solum pro præsenti tempore, sed etiam ad instructionem omnium futurorum, necessarium fuit ut non solum ea quæ ipsis revelantur sermone narrarentur præsentibus, sed etiam scriberentur ad instructionem futurorum ; unde et oportuit aliquos esse qui hujusmodi scripta interpretarentur ; quod divina gratia esse oportet, sicut et ipsa revelatio per gratiam Dei fuit. Unde et dicitur : *Numquid non Dei est interpretatio ?* (*Gen.*, XL, 8.)

Sequitur autem ultimus gradus, eorum scilicet qui ea quæ aliis sunt revelata et per alios interpretata fideliter credunt. Hoc autem Dei donum esse superius (c. 152) ostensum est. Quia vero per malignos spiritus aliqua similia fiunt his quibus fides confirmatur, tam in signorum operatione quam in futurorum revelatione, ut supra dictum est, ne per hujusmodi homines decepti mendacio credant, necessarium est ut adjutorio divinæ gratiæ instruantur de hujusmodi spiritibus discernendis, secundum quod dicitur : *Nolite omni spiritui credere ; sed probate spiritus, si ex Deo sint.* (*I Joann.*, IV, 1.)

Hos autem gratiæ effectus ad instructionem et confirmationem fidei ordinatos Apostolus enumerat, dicens : *Alii quidem per Spiritum datur sermo scientiæ secundum eumdem spiritum ; alteri fides in eodem spiritu ; alii gratia sanitatum in uno spiritu ; alii operatio virtutum, alii prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum.* (*I Cor.*, XII, 8-10.)

Per hoc autem excluditur error quorumdam Manichæorum qui dicunt corporalia miracula non esse a Deo facta. Simul etiam excluditur eorum error, quantum ad hoc quod dicunt prophetas non esse de spiritu Dei locutos. Excluditur etiam error Priscillæ et Montani, qui dicebant prophetas tanquam arreptitios non intellexisse quæ loquebantur, quod divinæ revelationi non congruit, secundum quam mens principalius illuminatur.

In præmissis autem gratiæ effectibus consideranda est quædam differentia. Nam, etsi omnibus gratiæ nomen competat, quia gratis absque præcedenti merito conferuntur, solus tamen dilectionis effectus ulterius nomen gratiæ meretur ex hoc quod gratum Deo facit ; dicitur enim : *Ego diligentes me diligo.* (*Prov.*, VIII, 17.) Unde fides et spes et alia quæ ad fidem ordinantur possunt esse in peccatoribus, qui non sunt Deo grati ; sola autem dilectio est proprium donum justorum, quia *qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo,* ut dicitur. (*I Joann.*, IV, 16.)

Est autem et alia differentia in prædictis effectibus gratiæ consideranda. Nam quidam eorum sunt ad totam vitam hominis necessarii, utpote sine quibus salus esse non potest, sicut credere, sperare, diligere et præceptis Dei obedire ; et ad hos effectus necesse est habituales quasdam perfectiones hominibus inesse, ut secundum eas agere possint quum fuerit tempus. Alii vero effectus sunt necessarii, non per totam vitam, sed certis temporibus et locis, sicut facere miracula, prænuntiare futura et hujusmodi ; et ad hos non dantur habituales perfectiones, sed impressiones quædam fiunt a Deo, quæ cessant, actu cessante ; et eas oportet iterari cum actus iterari fuerit opportunum ; sicut prophetæ, in qualibet revelatione, novo lumine illustrantur, et, in qualibet miraculorum operatione, oportet adesse novam efficaciam divinæ virtutis. (I-II, q. CXI, art. 4.)

CAPUT CLV.

QUOD HOMO INDIGET DIVINO AUXILIO AD PERSEVERANDUM IN BONO.

Indiget etiam homo divinæ gratiæ auxilio ad hoc quod perseveret in bono.

Omne enim quod de se est variabile, ad hoc quod figatur in uno indiget auxilio alicujus moventis immobilis. Homo autem variabilis est et de malo in bonum et de bono in malum. Ad hoc igitur quod immobiliter perseveret in bono, quod est perseverare, indiget auxilio divino.

Adhuc, ad illud quod excedit vires liberi arbitrii indiget homo auxilio divinæ gratiæ. Sed virtus liberi arbitrii non se extendit ad hunc effectum qui est perseverare finaliter in bono ; quod sic patet. Potestas enim liberi arbitrii est respectu eorum quæ sub electione cadunt ; quod autem eligitur est aliquod particulare operabile, particulare autem operabile est quod est hic et nunc ; quod igitur cadit sub potestate liberi arbitrii est aliquid ut nunc operandum ; perseverare autem non dicit aliquid ut nunc operabile, sed continuationem operationis per totum tempus ; iste igitur effectus qui est perseverare in bono est supra potestatem liberi arbitrii. Indiget igitur homo, ad perseverandum in bono, auxilio divinæ gratiæ.

Amplius, licet homo per voluntatem et liberum arbitrium sit dominus sui actus, non tamen est dominus suarum naturalium potentiarum ; et ideo, licet liber sit ad volendum vel ad non volendum aliquid, non tamen volendo facere potest quod voluntas, in eo quod vult, ad id quod vult vel eligit immobiliter se habeat. Hoc autem requiritur ad perseverantiam, ut scilicet voluntas in bono immobiliter permaneat. Perseverantia igitur non est in potestate liberi arbitrii. Oportet igitur adesse homini auxilium divinæ gratiæ ad hoc ut perseveret.

Præterea, si sunt plura agentia succesive, quorum scilicet unum agat post actionem alterius, continuitas actionis istorum non potest causari ex aliquo uno istorum, quia nullum eorum semper agit ; nec ex omnibus, quia non simul agunt : unde oportet quod causetur ab aliquo superiori quod semper agat, sicut Philosophus probat (Physic., VIII, text. comm. 49 et infra) quod continuitas generationis in animalibus causatur ab aliquo superiori sempiterno. Ponamus autem aliquem perseverantem in bono. In eo igitur sunt multi motus liberi arbitrii in bonum tendentes, sibi invicem succedentes usque ad finem. Hujus igitur continuationis boni, quod est perseverantia, non potest esse causa aliquis istorum motuum, quia nullus eorum semper durat ; nec omnes simul, quia, cum non simul sint, non possunt simul aliquid causare. Reliquitur ergo quod ista continuatio causetur ab aliquo superiori. Indiget igitur homo auxilio superioris gratiæ ad perseverandum in bono.

Item, si sunt multa ordinata ad unum finem, totus ordo eorum, quousque pervenerint ad finem, est a primo agente dirigente in finem. In eo autem qui perseverat in bono sunt multi motus et multæ actiones pertingentes ad unum finem. Oportet igitur quod totus ordo istorum motuum et actionum causetur a primo dirigente in finem. Ostensum est autem (c. 147) quod per auxilium divinæ gratiæ diriguntur in ultimum finem. Igitur per auxilium divinæ gratiæ est totus ordo et continuatio bonorum operum in eo qui perseverat in bono.

Hinc est quod dicitur : *Qui cœpit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Jesu Christi* (*Phil.*, I, 6) ; et : *Deus omnis gratiæ, qui vocavit nos in æternam gloriam suam in Christo Jesu, modicum passos ipse perficiet, confirmabit solidabitque.* (*I Petr.*, V, 10.) Inveniuntur etiam in sacra Scriptura multæ orationes quibus a Deo petitur perseverantia, sicut in Psalmista : *Perfice gressus meos in semitis tuis, ut non moveantur vestigia mea* (*Psalm.* XVI, 5) ;

et : *Jesus Christus, et Deus et Pater noster..., exhortetur corda vestra et confirmet in omni opere et sermone bono.* (*II Thess.*, II, 15, 16.) Hoc etiam ipsum in oratione Dominica petitur, maxime quum dicitur : *Adveniat regnum tuum*; non enim nobis adveniet regnum Dei, nisi in bono fuerimus perseverantes. Derisorium autem esset aliquid a Deo petere cujus ipse dator non esset. Est igitur perseverantia hominis a Deo.

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dixerunt quod, ad perseverandum in bono, sufficit hominis liberum arbitrium, nec ad hoc indiget auxilio gratiæ.

Sciendum tamen est quod, cum ille qui gratiam habet petat a Deo ut perseveret in bono, sicut liberum arbitrium non sufficit ad istum effectum qui est perseverare in bono sine exteriori Dei auxilio, ita nec ad hoc sufficit aliquis habitus nobis infusus. Habitus enim qui nobis infunduntur divinitus, secundum statum præsentis vitæ, non auferunt a libero arbitrio totaliter mobilitatem ad malum, licet per eos liberum arbitrium aliqualiter stabiliatur in bono. Et ideo, quum dicimus hominem indigere, ad perseverandum finaliter, auxilio gratiæ, non intelligimus quod, super gratiam habitualem prius infusam ad bene operandum, alia desuper infundatur ad perseverandum ; sed intelligimus quod, habitis omnibus habitibus gratuitis, adhuc indiget homo divinæ providentiæ auxilio exterius gubernantis. (I-II, q. CIX, art. 10.)

CAPUT CLVI.

QUOD ILLE QUI DECIDIT A GRATIA PER PECCATUM POTEST ITERUM PER GRATIAM REPARARI.

Ex his autem apparet quod per auxilium gratiæ homo, etiam si non perseveraverit, sed in peccatum cciderit, potest reparari ad bonum.

Ejusdem enim virtutis est continuare salutem alicujus et interruptam reparare ; sicut enim per virtutem naturalem continuatur sanitas in corpore, ita per eamdem virtutem naturalem sanitas interrupta reparatur. Homo autem perseverat in bono, auxilio divinæ gratiæ, ut (c. 155) ostensum est. Igitur, si per peccatum lapsus fuerit, ejusdem gratiæ auxilio poterit reparari.

Adhuc, agens quod non requirit dispositionem in subjecto potest suum effectum imprimere in subjectum qualitercumque dispositum ; et propter hoc Deus, qui in agendo non requirit subjectum dispositum, potest absque dispositione subjecti formam naturalem inducere, utpote dum cæcum illuminat et mortuum vivificat, et sic de similibus. Sed, sicut non requirit dispositionem naturalem in subjecto corporeo, ita non requirit meritum in voluntate ad gratiam conferendam, quia sine meritis datur, ut ostensum est (c. 149). Ergo gratiam gratum facientem, per quam peccata tolluntur, Deus alicui conferre potest, etiam postquam a gratia cecidit per peccatum.

Amplius, ea sola homo recuperare amissa non potest quæ per generationem ei adveniunt, sicut potentias naturales et membra, eo quod homo non potest iterum generari. Auxilium autem gratiæ datur homini, non per generationem, sed postquam jam est. Potest igitur, post amissionem gratiæ per peccatum, iterum reparari ad peccata delenda.

Item, gratia est quædam habitualis dispositio in anima, ut ostensum est (c. 150). Sed habitus acquisiti per actus, si amittantur, possunt iterum reacquiri per actus per quos acquisiti sunt. Multo igitur magis gratia Deo conjungens et a peccato liberans, si amittatur, divina operatione reparari potest.

Præterea, in operibus Dei non est aliquid frustra, sicut nec in operibus

naturæ; hoc enim et natura habet a Deo. Frustra autem aliquid moveretur, nisi posset pervenire ad finem motus. Necessarium est ergo quod id quod natum est moveri ad aliquem finem sit possibile venire in illum finem. Sed homo, postquam in peccatum cecidit, quamdiu status hujus vitæ durat, remanet in eo aptitudo ut moveatur ad bonum; cujus signa sunt desiderium de bono et dolor de malo, quæ adhuc in homine remanent post peccatum. Est igitur possibile hominem post peccatum iterum redire ad bonum, quod gratia in homine operatur.

Amplius, nulla potentia passiva invenitur in rerum natura quæ non possit reduci in actum per aliquam potentiam activam naturalem. Multo igitur minus est aliqua potentia in anima humana quæ non sit reducibilis in actum per potentiam activam divinam. Manet autem in anima humana, etiam post peccatum, potentia ad bonum, quia per peccatum non tolluntur potentiæ naturales quibus anima ordinatur ad suum bonum. Potest igitur per divinam potentiam reparari in bono, et sic auxilio gratiæ homo potest consequi remissionem peccatorum.

Hinc est quod dicitur : *Si fuerint peccata vestra ut coccinum, quasi nix dealbabuntur (Isai.,* I. 18); et : *Universa delicta operit charitas. (Prov.,* X, 12). Hoc etiam quotidie a Domino non frustra petimus, dicentes : *Dimitte nobis debita nostra.*

Per hoc autem excluditur error Novatianorum, qui dixerunt quod de peccatis quibus post baptismum peccat homo veniam consequi non potest. (I-II, q. CIX, art. 7.)

CAPUT CLVII.

QUOD HOMO A PECCATO LIBERARI NON POTEST NISI PER GRATIAM.

Ex eisdem etiam ostendi potest quod homo a peccato mortali resurgere non potest nisi per gratiam.

Per peccatum enim mortale homo ab ultimo fine avertitur. In ultimum autem finem homo non ordinatur nisi per gratiam. Per solam igitur gratiam homo potest a peccato resurgere.

Adhuc, offensa nonnisi per dilectionem tollitur. Sed per peccatum mortale homo offensam Dei incurrit; dicitur enim quod Deus peccatores odit, in quantum vult eos privare ultimo fine quem his quos diligit præparat. Non ergo homo potest a mortali peccato resurgere nisi per gratiam, per quam fit quædam amicitia inter Deum et hominem.

Adhuc etiam induci possunt omnes rationes superius (c. 147) positæ de gratiæ necessitate.

Hinc est quod dicitur : *Ego sum ipse qui deleo iniquitates tuas propter me* (*Isai.*, XLIII, 25); et : *Remisisti iniquitatem plebis tuæ; operuisti omnia peccata eorum.* (*Psalm.* LXXXIV, 3.)

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dixerunt hominem posse a peccato resurgere per liberum arbitrium. (I-II, q. CIII, art. 7.)

CAPUT CLVIII.

QUALITER HOMO A PECCATO LIBERATUR.

Quia vero homo non potest ad unum oppositorum redire nisi recedat ab alio, ad hoc quod homo auxilio gratiæ ad statum rectitudinis redeat necessarium est quod a peccato, per quod a rectitudine declinaverat, recedat. Et, quia homo in ultimum finem dirigitur et ab eo avertitur præci-

pue per voluntatem, non solum necessarium est quod homo exteriori actu a peccato recedat, peccare desinens, sed etiam quod recedat voluntate, ad hoc quod per gratiam a peccato resurgat. Voluntate autem homo a peccato recedit dum et de præterito pœnitet et futurum vitare proponit. Necessarium est igitur quod homo a peccato resurgens et de peccato præterito pœniteat et futura vitare proponat. Si enim homo non proponeret desistere a peccato, non esset peccatum secundum se contrarium voluntati; si vero vellet desistere a peccato, non tamen doleret de peccato præterito, non esset illud idem peccatum quod fecit contrarium voluntati. Est autem contrarius motus quo ab aliquo receditur motui quo ad illud pervenitur, sicut dealbatio contraria est denigrationi. Unde oportet quod per contraria voluntas recedat a peccato his per quæ in peccatum inclinata fuit. Fuit autem inclinata in peccatum per appetitum et delectationem circa res inferiores. Oportet igitur quod a peccato recedat per aliqua pœnalia, quibus affligatur propter hoc quod peccavit : sicut enim per delectationem tracta fuit voluntas ad consensum peccati, sic per pœnas confirmatur in abominatione peccati.

Item, videmus quod etiam bruta animalia a maximis voluptatibus retrahuntur per dolores verberum. Oportet autem eum qui de peccato resurgit non solum detestari peccatum præteritum, sed etiam vitare futurum. Est igitur conveniens ut affligatur pro peccato, ut sic magis confirmetur in proposito vitandi peccata.

Præterea, ea quæ cum labore et pœna acquirimus magis amamus et diligentius conservamus; unde illi qui per proprium laborem acquirunt pecunias, minus eas expendunt quam qui sine labore accipiunt, vel a parentibus vel quocumque alio modo. Sed homini resurgenti a peccato hoc maxime necessarium est, ut statum gratiæ et Dei amorem diligenter conservet, quem negligenter per peccatum amisit. Est ergo conveniens ut laborem et pœnam sustineat pro peccatis commissis.

Adhuc, ordo justitiæ hoc requirit ut peccato pœna reddatur. Ex hoc autem quod ordo servatur in rebus, sapientia Dei gubernantis apparet. Pertinet igitur ad manifestationem divinæ bonitatis et Dei gloriam quod pro peccato pœna reddatur. Sed peccator, peccando, contra ordinem divinitus institutum facit, leges Dei prætergrediendo. Est igitur conveniens ut hoc recompenset in seipso puniendo quod prius peccaverat; sic enim totaliter extra inordinationem constituetur.

Per hoc ergo patet quod, postquam homo per gratiam remissionem peccati consecutus est et ad statum gratiæ reductus, remanet obligatus ex Dei justitia ad aliquam pœnam pro peccato commisso. Quam quidem pœnam si propria voluntate a se exegerit, per hoc Deo satisfacere dicitur, in quantum cum labore et pœna ordinem divinitus institutum exsequitur, pro peccato se puniendo, quem peccando transgressus fuerat, propriam voluntatem sequendo. Si autem a se hanc pœnam non exigat, cum ea quæ divinæ providentiæ subjacent inordinata remanere non possint, hæc pœna infligetur ei a Deo; nec talis pœna satisfactoria dicetur, quum non fuerit ex electione patientis, sed dicetur purgatoria, quia alio puniente quasi purgabitur, dum quidquid inordinatum fuit in eo ad debitum ordinem reducetur. Hinc est quod Apostolus dicit : *Si nosmetipsos dijudicaremus, non utique judicaremur. Dum judicamur autem, a Domino corripimur, ut non cum hoc mundo damnemur. (I Cor.,* XI, 31, 32.)

Considerandum tamen quod, cum mens a peccato avertitur, tam vehemens potest esse peccati displicentia et inhæsio mentis ad Deum quod non remanebit obligatio ad aliquam pœnam. Nam, ut ex prædictis colligi potest, pœna quam quis patitur post peccati remissionem ad hoc necessaria est ut mens firmius bono inhæreat, homine per pœnas castigato (pœnæ enim medicinæ quædam sunt), et ut etiam ordo justitiæ servetur, dum qui peccavit sustinet pœnam. Dilectio autem ad Deum sufficit mentem hominis firmare in bono, præcipue si vehemens fuerit; displicentia

autem culpæ præteritæ, quum fuerit intensa, magnum affert dolorem. Unde per vehementiam dilectionis Dei et odii peccati præteriti excluditur necessitas satisfactoriæ vel purgatoriæ pœnæ; et, si non sit tanta vehementia quod totaliter pœnam excludat, tamen, quanto vehementior fuerit, tanto minus de pœna sufficiet.

Quod vero per amicos facimus, per nos ipsos facere videmur, quia amicitia ex duobus facit unum per affectum, et præcipue dilectio charitatis; et ideo, sicut per seipsum, ita et per alium potest aliquis satisfacere Deo, præcipue cum necessitas fuerit; nam et pœnam quam amicus propter ipsum patitur reputat aliquis ac si ipse pateretur : et sic pœna ei non deest dum patienti amico compatitur et tanto amplius quanto ipse est ei causa patiendi. Et iterum affectio charitatis in eo qui pro amico patitur facit magis satisfactionem Deo acceptam quam si pro se pateretur; hoc enim est promptæ charitatis, illud autem est necessitatis. Ex quo accipitur quod unus pro alio satisfacere potest, dummodo uterque in charitate fuerit. Hinc est quod Apostolus dicit : *Alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi.* (*Galat.*, VI, 2.)

CAPUT CLIX.

QUOD RATIONALITER HOMINI IMPUTATUR SI AD DEUM NON CONVERTATUR, QUAMVIS HOC SINE GRATIA NON POSSIT.

Quum autem, sicut ex præmissis habetur, in finem ultimum aliquis dirigi non possit nisi auxilio divinæ gratiæ, sine qua etiam nullus potest habere ea quæ sunt necessaria ad tendendum in ultimum finem, sicut est fides, spes, dilectio et perseverantia, potest alicui videri quod non sit homini imputandum si prædictis careat, præcipue quum auxilium divinæ gratiæ mereri non possit, nec ad Deum converti nisi Deus eum convertat; nulli enim imputatur quod ab alio dependet.

Quod si hoc concedatur, plura inconvenientia consequi manifestum est. Sequetur enim quod ille qui fidem non habet, nec spem, nec dilectionem Dei, nec perseverantiam in bono, non sit pœna dignus, cum expresse dicatur : *Qui incredulus est Filio non videbit vitam, sed ira Dei manet super eum.* (*Joann.*, III, 36.) Et, cum nullus ad beatitudinis finem sine præmissis perveniat, sequetur ulterius quod aliqui homines sint qui nec beatitudinem consequantur nec pœnam patiantur a Deo ; cujus contrarium ostenditur ex eo quod dicitur quod omnibus in divino judicio exsistentibus dicetur : *Venite..., possidete paratum vobis regnum...*, vel : *Discedite... in ignem æternum.* (*Matth.*, XXV, 34 et 41.)

Ad hujus dubitationis solutionem considerandum est quod, licet aliquis per motum liberi arbitrii divinam gratiam nec promereri nec acquirere possit, potest tamen seipsum impedire ne eam recipiat; dicitur enim de quibusdam : *Dixerunt Deo : Recede a nobis, et scientiam viarum tuarum nolumus* (*Job*, XXI, 14); et : *Ipsi fuerunt rebelles lumini.* (*Job*, XXIV, 13.) Et cum hoc sit in potestate liberi arbitrii, impedire divinæ gratiæ receptionem vel non impedire, non immerito in culpam imputatur ei qui impedimentum præstat gratiæ receptioni. Deus enim, quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare; *omnes* enim *homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire,* ut dicitur. (*1 Tim.*, II, 4.) Sed illi soli gratia privantur qui in seipsis gratiæ impedimentum præstant; sicut, sole mundum illuminante, in culpam imputatur ei qui oculos claudit si ex hoc aliquod malum sequatur, licet videre non possit nisi lumine solis præveniatur.

CAPUT CLX.

QUOD HOMO IN PECCATO EXISTENS, SINE GRATIA PECCATUM VITARE NON POTEST.

Quod autem dictum est, in potestate liberi arbitrii esse ne impedimentum gratiæ præstet, competit his in quibus naturalis potentia integra fuerit. Si autem per inordinationem præcedentem declinaverit ad malum, non erit omnino in potestate ejus nullum impedimentum gratiæ præstare. Etsi enim ad aliquod momentum ab aliquo peccati actu particulari possit abstinere propria potestate, si tamen diu sibi relinquitur, in peccatum cadet, per quod gratiæ impedimentum præstatur..

Quum enim mens hominis a statu rectitudinis declinaverit, manifestum est quod recessit ab ordine debiti finis. Illud igitur quod deberet esse in affectu præcipuum tanquam ultimus finis efficitur minus dilectum illo ad quod mens inordinate conversa est sicut in ultimum finem. Quandocumque igitur occurrerit aliquid conveniens inordinato fini repugnans fini debito, eligetur, nisi reducatur ad debitum ordinem, ut finem debitum omnibus præferat, quod est gratiæ effectus. Dum autem eligitur aliquid quod repugnat ultimo fini, impedimentum præstat gratiæ, quæ dirigit in finem. Unde manifestum est quod post peccatum non potest homo abstinere ab omni peccato, antequam per gratiam ad debitum ordinem reducatur.

Præterea, cum mens inclinata fuerit ad aliquid, non se jam habet æqualiter ad utrumque oppositorum, sed magis ad illud ad quod est inclinata. Illud autem ad quod mens magis se habet eligit, nisi per rationis discussionem ab eo quadam sollicitudine abducatur; unde et in repentinis signum interioris habitus præcipue accipi potest. Non est autem possibile mentem hominis continue in ea vigilantia esse ut per rationem discutiat quidquid debet velle vel agere. Unde consequitur quod mens aliquando eligat id ad quod est inclinata, inclinatione manente; et ita, si inclinata fuerit in peccatum, non stabit diu quin peccet, impedimentum gratiæ præstans, nisi ad statum rectitudinis reducatur.

Adhuc etiam operantur impetus corporalium passionum, et appetibilia secundum sensum, et plurimæ passiones, et occasiones male agendi, quibus de facili homo provocatur ad peccandum, nisi retrahatur per firmam inhæsionem ad ultimum finem, quam gratia facit.

Unde apparet stulta Pelagianorum opinio, qui dicebant hominem in peccato existentem sine gratia posse vitare peccata. Cujus contrarium apparet ex hoc quod Psalmista petit : *Quum defecerit virtus mea, ne derelinquas me* (*Psalm.* LXX, 9) ; et Dominus orare nos docet : *Et ne nos inducas in tentationem, sed libera nos a malo.*

Quamvis autem illi qui in peccato sunt vitare non possint per propriam potestatem quin impedimentum gratiæ præstent vel ponant, ut ostensum est (c. 159), nisi auxilio gratiæ præveniantur, nihilominus tamen hoc eis imputatur ad culpam, quia hic defectus ex culpa præcedente in eis relinquitur : sicut ebrius ab homicidio non excusatur quod per ebrietatem committit, quam sua culpa incurrit. Præterea, licet ille qui est in peccato non habeat hoc in propria potestate quod omnino vitet peccatum, habet tamen potestatem nunc vitare hoc vel illud peccatum, ut dictum est (c. 155); unde quodcumque committit voluntarie committit, et ita non immerito ei imputatur ad culpam.

CAPUT CLXI.

QUOD DEUS ALIQUOS A PECCATO LIBERAT ET ALIQUOS IN PECCATO RELINQUIT.

Licet autem ille qui peccat impedimentum gratiæ præstet, et, in quantum ordo rerum exigit, gratiam non deberet recipere, tamen, quia Deus præter ordinem rebus inditum operari potest, sicut cum cæcum illuminat vel mortuum resuscitat, interdum ex abundantia bonitatis suæ etiam eos qui impedimentum gratiæ præstant auxilio suo prævenit, avertens eos a malo et convertens ad bonum; et, sicut non omnes cæcos illuminat nec omnes languidos sanat, ut et in illis quos curat opus virtutis ejus appareat et in aliis ordo naturæ servetur, ita non omnes qui gratiam impediunt auxilio suo prævenit ut avertantur a malo et convertantur ad bonum, sed aliquos, in quibus vult suam misericordiam apparere, ita quod in aliis justitiæ ordo manifestetur. Hinc est quod Apostolus dicit: *Deus volens ostendere iram et notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa iræ apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ præparavit in gloriam.* (*Rom.*, IX, 22, 23.)

Cum autem Deus hominum qui in eisdem peccatis detinentur hos quidem præveniens convertat, illos autem sustineat sive permittat secundum ordinem rerum procedere, non est ratio inquirenda quare hos convertat et non illos; hoc enim ex simplici ejus voluntate dependet, sicut ex simplici ejus voluntate processit quod, cum omnia fierent ex nihilo, quædam facta sunt aliis digniora, et sicut ex simplici voluntate procedit artificis ut ex eadem materia similiter disposita quædam vasa format ad nobiles usus et quædam ad ignobiles. Hinc est quod Apostolus dicit: *Annon habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam?* (*Rom.*, IX, 21.)

Per hoc autem excluditur error Origenis, qui dicebat hos ad Deum converti et non alios, propter aliqua opera quæ animæ eorum fecerant antequam corporibus unirentur; quæ quidem positio improbata est (l. II, c. 83 et 84).

CAPUT CLXII.

QUOD DEUS NEMINI EST CAUSA PECCANDI.

Quamvis autem quosdam peccatores Deus ad se non convertat, sed in peccatis secundum eorum merita eos relinquat, non tamen eos ad peccandum inducit.

Homines enim peccant per hoc quod deviant ab ipso, qui est ultimus finis, ut ex superioribus (c. 143 et 147) patet. Cum autem omne agens agat ad proprium finem et sibi convenientem, impossibile est quod, Deo agente, aliqui avertantur ab ultimo fine, qui Deus est. Impossibile igitur est quod Deus aliquos peccare faciat.

Item, bonum causa mali esse non potest. Sed peccatum est hominis malum; contrariatur enim proprio hominis bono, quod est vivere secundum rationem. Impossibile est igitur quod Deus sit alicui causa peccandi.

Præterea, omnis sapientia et bonitas hominis derivatur a sapientia et bonitate divina, sicut quædam similitudo ipsius. Repugnat autem sapientiæ et bonitati humanæ quod aliquem peccare faciat. Igitur multo magis divinæ.

Adhuc, peccatum omne ex aliquo defectu provenit proximi agentis, non autem ex influentia primi agentis; sicut peccatum claudicationis provenit ex dispositione tibiæ, non autem ex virtute motiva, cum tamen ex ea sit quidquid de perfectione motus in claudicatione apparet. Proximum autem agens peccati humani est voluntas. Est igitur defectus peccati ex

voluntate hominis, non autem ex Deo, qui est primus agens, a quo tamen est quidquid ad perfectionem actionis pertinet in actu peccati.

Hinc est quod dicitur : *Non dicas : Ille me implanavit ; non enim necessarii sunt ei homines impii* (*Eccli.*, XV, 12) ; et infra : *Nemini mandavit impie agere, et nemini dedit spatium peccandi* (*ibid.*, 21) ; et dicitur : *Nemo, cum tentatur, dicat quoniam a Deo tentetur; Deus enim intentator malorum est.* (*Jacob.*, I, 13.)

Inveniuntur tamen quædam in Scripturis, ex quibus videtur quod Deus sit aliquibus causa peccandi ; dicitur enim : *Ego induravi cor ejus* (Pharaonis) *et servorum illius* (*Exod.*, X, 1) ; et : *Excæca cor populi hujus, et aures ejus aggrava, et oculos ejus claude, ne forte videat oculis suis..., et convertatur, et sanem eum* (*Isai.*, VI, 10) ; et : *Errare nos fecisti de viis tuis ; indurasti cor nostrum, ne timeremus te* (*Isai.*, LXIII, 17) ; et dicitur : *Tradidit illos Deus in reprobum sensum, ut faciant ea quæ non conveniunt.* (*Rom.*, I, 28.) Quæ omnia secundum hoc intelligenda sunt, quod Deus aliquibus non confert auxilium ad vitandum peccatum, quod aliis quibusdam confert.

Hoc autem auxilium est non solum infusio gratiæ, sed etiam exterior custodia, per quam occasiones peccandi homini ex divina providentia tolluntur et provocantia ad peccatum comprimuntur; adjuvat etiam Deus hominem contra peccatum per naturale lumen rationis et alia naturalia bona quæ homini confert. Quum ergo hæc auxilia aliquibus subtrahit pro merito suæ actionis, secundum quod ejus justitia exigit, dicitur eos obdurare vel excæcare vel aliquid eorum quæ dicta sunt.

CAPUT CLXIII.

DE PRÆDESTINATIONE, REPROBATIONE ET ELECTIONE DIVINA.

Quia vero ostensum est quod divina operatione aliqui diriguntur in ultimum finem per gratiam adjuti, aliqui vero eodem auxilio gratiæ deserti ab ultimo fine decidunt, omnia autem quæ a Deo aguntur ab æterno per ejus sapientiam provisa et ordinata sunt, ut supra ostensum est, necesse est prædictam hominum distinctionem ab æterno a Deo esse ordinatam. Secundum ergo quod quosdam ab æterno præordinavit ut dirigendos in ultimum finem, dicitur eos prædestinasse ; unde Apostolus dicit : *Qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum..., secundum propositum voluntatis suæ.* (*Ephes.*, I, 5.) Illos autem quibus ab æterno disposuit se gratiam non daturum, dicitur reprobasse vel odio habuisse, secundum illud quod habetur : *Dilexi Jacob, Esau autem odio habui.* (*Malach.*, I, 2, 3.) Ratione vero ipsius distinctionis, secundum quod quosdam reprobavit et quosdam prædestinavit, attenditur divina electio, de qua dicitur : *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.* (*Ephes.*, I, 4.)

Sic igitur patet quod prædestinatio et electio et reprobatio est quædam pars divinæ providentiæ, secundum quod homines ex divina providentia ordinantur in ultimum finem ; unde per eadem manifestum esse potest quod prædestinatio et electio necessitatem non inducunt, quibus et supra (c. 72) ostensum est quod divina providentia contingentiam a rebus non aufert.

Quod autem prædestinatio et electio causam non habeant ex aliquibus humanis meritis, potest fieri manifestum, non solum ex hoc quod gratia Dei, quæ est prædestinationis effectus, meritis non prævenitur, sed omnia merita præcedit humana, ut ostensum est ; sed etiam manifestari potest ex hoc quod divina voluntas et providentia est prima causa eorum quæ fiunt. Nil autem potest esse causa voluntatis et providentiæ divinæ, licet effectuum providentiæ et similiter prædestinationis unus possit alterius esse causa. *Quis enim*, ut Apostolus dicit, *prior dedit illi, et retribuetur ei ? Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia ; ipsi gloria in sæcula. Amen.* (*Rom.*, XI, 35.)

LIBER QUARTUS

CAPUT I.

PROOEMIUM.

Ecce, hæc ex parte dicta sunt viarum ejus; et cum vix parvam stillam sermonis ejus audierimus, quis poterit tonitruum magnitudinis illius intueri? (*Job*, XXVI, 14.)

Intellectus humanus, a rebus sensibilibus connaturaliter sibi scientiam capiens, ad intuendam divinam substantiam in seipsa, quæ super omnia sensibilia, imo super omnia alia entia, improportionabiliter elevatur, pertingere per seipsum non valet.

Sed, quia perfectum hominis bonum est ut quoquo modo Deum cognoscat, ne tam nobilis creatura omnino in vanum esse videretur, velut finem proprium attingere non valens, datur homini quædam via per quam in Dei cognitionem ascendere possit, ut scilicet, quia omnes rerum perfectiones quodam ordine a summo rerum vertice Deo decendunt, ipse ab inferioribus incipiens et gradatim ascendens in Dei cognitionem proficiat; nam et in corporalibus motibus eadem est via qua descenditur et ascenditur, ratione principii et finis distincta. Prædicti autem descensus perfectionum a Deo duplex est ratio : Una quidem, ex parte primæ rerum originis; nam divina sapientia, ut perfectio esset in rebus, res produxit in ordine, ut creaturarum universitas ex summis rerum et infimis compleretur. Alia vero ratio ex ipsis rebus procedit; nam, cum causæ sint nobiliores effectibus, primo quidem causata deficiunt a prima causa, quæ Deus est, quæ tamen suis effectibus præeminent, et sic deinceps quousque ad ultima rerum perveniatur. Et quia in summo rerum vertice Deo perfectissima unitas invenitur, et unumquodque, quanto est magis unum, tanto est magis virtuosum et dignius, consequens est ut, quantum a primo principio receditur, tanto major diversitas et variatio inveniatur in rebus. Oportet igitur processum emanationis a Deo uniri quidem in ipso principio, multiplicari autem secundum res infimas ad quas terminatur. Et ita secundum diversitatem rerum apparet viarum diversitas, quasi ab uno principio inchoatarum et terminatarum ad diversa.

Per has igitur vias intellectus noster in Dei cognitionem ascendere potest; sed, propter debilitatem intellectus nostri, nec ipsas vias perfecte cognoscere possumus. Nam, cum sensus, unde nostra cognitio incipit, circa exteriora accidentia versetur, quæ sunt secundum se sensibilia, ut color et odor et hujusmodi, intellectus vix per hujusmodi exteriora potest ad interiorem notitiam pervenire, etiam illarum rerum quarum accidentia sensu perfecte comprehendit. Multo igitur minus pertingere poterit ad comprehendendum naturas illarum rerum quarum pauca accidentia capimus sensu, et adhuc minus illarum quarum accidentia capi non possunt, etsi per quosdam deficientes effectus participetur. Sed, etsi ipsæ naturæ rerum essent nobis cognitæ, ordo tamen earum, secundum quod a divina providentia et ad invicem disponuntur et diriguntur in finem, tenuiter nobis notus esse posset, quum ad cognoscendam rationem divinæ providentiæ non pertingamus.

Si igitur ipsæ viæ imperfecte cognoscuntur a nobis, quomodo per eas ad perfecte cognoscendum ipsarum viarum principium poterimus pervenire, quod sine proportione excedit vias prædictas? Etiam si vias ipsas cognosceremus perfecte, nondum tamen perfecta principii cognitio nobis adesset.

Quia igitur debilis erat Dei cognitio ad quam homo per vias prædictas intellectuali quodam quasi intuitu pertingere poterat, ex superabundanti bonitate, ut firmior esset hominis de Deo cognitio, quædam de seipso hominibus revelavit, quæ intellectum humanum excedunt; in qua quidem revelatione secundum congruentiam hominis quidam ordo servatur, ut paulatim de imperfecto veniat ad perfectum, sicut in cæteris rebus mobilibus accidit.

Primo igitur sic homini revelantur ut tamen non intelligantur, sed solum quasi audita credantur, quia intellectus hominis, secundum hunc statum quo sensibilibus est connexus, ad ea intuenda quæ omnes proportiones sensus excedunt omnino elevari non potest; sed, cum a sensibilium connexione fuerit liberatus, tunc elevabitur ad ea quæ revelantur intuenda.

Est igitur triplex cognitio hominis de divinis. Quarum prima est secundum quod homo naturali lumine rationis per creaturas in Dei cognitionem ascendit; secunda est prout divina veritas, intellectum humanum excedens, per modum revelationis in nos descendit, non tamen quasi demonstrata ad videndum, sed quasi sermone prolata ad credendum; tertia est secundum quod mens humana elevatur ad ea quæ sunt revelata perfecte intuenda.

Hanc igitur triplicem cognitionem Job in verbis propositis insinuat. — Quod enim dicit : *Ecce, hæc ex parte dicta sunt viarum ejus*, ad illam cognitionem pertinet qua per viam creaturarum in Dei cognitionem noster intellectus ascendit. Et quia has vias imperfecte cognoscimus, recte adjunxit *ex parte; ex parte enim cognoscimus*, sicut Apostolus dicit. (*I Cor.*, XIII, 9.) — Quod vero subdit : *Et quum vix parvam stillam sermonis ejus audierimus*, ad secundam cognitionem pertinet, prout divina nobis credenda per modum locutionis revelantur; *fides* enim, ut dicitur, est *ex auditu, auditus autem per verbum* Christi, de quo etiam dicitur : *Sanctifica eos in veritate. Sermo tuus veritas est.* (*Joann.*, XVII, 17.) Sic igitur, quia revelata veritas de divinis non videnda, sed credenda proponitur, recte dicit *audierimus*. Quia vero hæc imperfecta cognitio effluit ab illa perfecta cognitione qua divina veritas in seipsa videtur, dum a Deo nobis, mediantibus angelis, revelatur, qui vident faciem Patris, recte nominat *stillam*; unde et dicitur : *In die illa, stillabunt montes dulcedinem.* (*Joel.*, III, 18.) Sed, quia non omnia mysteria quæ in prima veritate uisa angeli et alii beati cognoscunt, sed quædam pauca nobis revelantur, signanter addidit *parvam* : dicitur enim : *Quis magnificabit eum sicut est ab initio? Multa abscondita sunt majora his; pauca enim vidimus operum ejus* (*Eccli.*, XLIII, 35, 36); et Dominus discipulis dicit : *Multa habeo vobis dicere; sed non potestis portare modo.* (*Joann.*, XVI, 12.) Hæc etiam pauca quæ nobis revelantur sub quibusdam similitudinibus et obscuritatibus verborum nobis proponuntur, ut ad ea quoque capienda soli studiosi perveniant, alii vero quasi occulta venerentur et increduli lacerare non possint; unde dicit Apostolus : *Videmus nunc per speculum in ænigmate.* (*I Cor.*, XIII, 12); signanter igitur addidit *vix*, ut difficultas ostenderetur. — Quod vero subdidit : *Quis poterit tonitruum magnitudinis illius intueri?* ad tertiam cognitionem pertinet, qua prima veritas cognoscetur, non sicut credita, sed sicut visa : *Videbimus enim eum sicuti est*, ut dicitur (*Joann.*, III, 2); unde dicit *intueri*. Nec aliquid modicum de divinis mysteriis percipietur, sed ipsa majestas divina videbitur et omnis bonorum perfectio; unde Dominus ad Moysen dixit : *Ego ostendam omne bonum tibi* (*Exod.*, XXXIII, 19); recte ergo dicit *magnitudinis*. Non autem proponetur veritas homini aliquibus velaminibus occultata, sed omnino

manifesta; unde Dominus discipulis suis dicit : *Venit hora, cum jam non in proverbiis loquar vobis, sed palam de Patre annuntiabo vobis* (*Joann.*, XVI, 25); signanter ergo dicit *tonitruum*, ad manifestationem insinuandam.

Competunt autem verba præmissa nostro proposito; nam in præcedentibus de divinis sermo est habitus, secundum quod ad cognitionem divinorum naturalis ratio per creaturas pervenire potest; imperfecte tamen et secundum proprii possibilitatem ingenii, ut sic possimus dicere cum Job : *Ecce, hæc ex parte dicta sunt viarum ejus.*

Restat autem sermo habendus de his quæ nobis revelata sunt divinitus ut credenda, excedentia intellectum humanum.

Circa quæ qualiter procedendum sit præmissa verba nos docent. Quum enim veritatem vix audierimus in sermonibus sacræ Scripturæ, quasi stilla parva ad nos descendente, nec possit aliquis in hujus vitæ statu tonitruum magnitudinis intueri, erit hic modus servandus ut ea quæ in sermonibus sacræ Scripturæ sunt tradita quasi principia sumantur, et sic ea quæ in sermonibus prædictis occulte nobis traduntur studeamus utcunque mente capere, a laceratione infidelium defendendo; ut tamen præsumptio perfecte cognoscendi non adsit. Probanda enim sunt hujusmodi auctoritate sacræ Scripturæ, non autem ratione naturali; sed tamem ostendendum est quod rationi naturali non sunt opposita, ut ab impugnatione infidelium defendantur, qui etiam modus in principio hujus operis prædeterminatus est. Quia vero naturalis ratio per creaturas in Dei cognitionem ascendit, fidei vero cognitio a Deo in nos e converso divina relatione descendit, est autem eadem via ascensus et descensus, oportet eadem via procedere in his quæ supra rationem creduntur, qua in superioribus processum est circa ea quæ ratione investigantur de Deo :

Ut primo scilicet ea tractentur quæ de ipso Deo supra rationem proponuntur, sicut est confessio Trinitatis (c. 2-26).

Secundo autem, de his quæ supra rationem a Deo sunt facta, sicut opus incarnationis et quæ sequuntur ad ipsam (c. 27-78).

Tertio vero, ea quæ supra rationem in ultimo hominum fine exspectantur, sicut resurrectio et glorificatio corporum, perpetua beatitudo animarum et quæ his connectuntur (c. 79-97).

CAPUT II.

QUOD SIT GENERATIO, PATERNITAS ET FILIATIO IN DIVINIS.

Principium autem considerationis a secreto divinæ generationis sumentes, quid de ea secundum sacræ Scripturæ documenta teneri debeat præmittamus; dehinc vero ea quæ contra veritatem fidei infidelitas adinvenit argumenta ponamus : quorum solutione subjecta, hujus considerationis propositum consequemur.

Tradit igitur nobis sacra Scriptura in divinis paternitatis et filiationis nomina, Jesum Christum Filium Dei contestans, quod in scriptura Novi Testamenti frequentissime invenitur. Dicitur enim : *Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit, nisi Filius.* (*Matth.*, XI, 27). Adhuc Marcus suum Evangelium incipit, dicens : *Initium Evangelii Jesu Christi, Filii Dei.* Joannes etiam evangelista hoc frequenter ostendit; dicitur enim : *Pater diligit Filium; et omnia dedit in manu ejus* (*Joann.*, III, 35); et : *Sicut Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius quos vult vivificat.* (*Joann.*, V, 21.) Paulus etiam apostolus hæc verba frequenter intèrserit; dicit enim : *Segregatus in Evangelium Dei, quod ante promiserat per prophetas suos in Scripturis sanctis, de Filio suo* (*Rom.*, I, 1-3); et : *Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio.* (*Hebr.*, I, 1, 2.) Hoc etiam traditur, licet rarius, in scripturis Veteris

Testamenti ; dicitur enim : *Quod nomen est ejus, et quod nomen Filii ejus, si nosti?* (*Prov.*, XXX, 4.) Et legitur : *Dominus dixit ad me : Filius meus es tu* (*Psalm.* II, 7) ; et iterum : *Ipse invocabit me : Pater meus es tu.* (*Psalm.* LXXXVIII, 27.) Et quamvis hæc duo ultima verba aliqui vellent ad sensum alium retorquere. ut quod dicitur : *Dominus dixit ad me : Filus meus es tu*, ad ipsum David referatur, quod vero dicitur : *Ipse invocabit me : Pater meus es tu*, Salomoni attribuatur, tamen ea quæ conjunguntur utrique hoc omnino non ita esse ostendunt. Neque enim Davidi potest competere quod additur : *Ego hodie genui te*, et quod subditur : *Dabo tibi gentes hæreditatem tuam, et possessionem tuam terminos terræ*, quum ejus regnum non usque ad terminos terræ fuerit dilatatum, ut historia libri Regum declarat ; neque etiam Salomoni potest omnino competere quod dicitur : *Ipse invocabit me : Pater meus es tu*, quum subdatur : *Ponam in sæculum sæculi semen ejus, et thronum ejus sicut dies cœli.* Unde datur intelligi quod, quia quædam præmissis verbis annexa Davidi vel Salomoni possint congruere, quædam vero nequaquam, de David et Salomone hæc verba dicantur, secundum morem Scripturæ, in alterius figuram, in quo universa compleantur.

Quia vero nomina *Patris* et *Filii* generationem aliquam consequuntur, etiam divinæ generationis nomen Scriptura non tacuit. Nam et in psalmo, ut dictum est, legitur : *Ego hodie genui te* ; et dicitur : *Nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram ; ante... colles ego parturiebar.* (*Prov.*, VIII, 24, 25), vel, secundum aliam litteram : *Ante colles generavit me Dominus.* Dicitur etiam : *Numquid ego, qui alios parere facio, ipse non pariam? dicit Dominus. Si ego, qui generationem cæteris tribuo, sterilis ero? ait Dominus Deus tuus.* (*Isai.*, LXVI, 9.) Et licet dici possit hoc esse referendum ad multiplicationem filiorum Israel de captivitate revertentium in terram suam, quia præmittitur : *Parturivit et peperit Sion filios suos* (*ibid.*, 8), tamen hoc proposito non obsistit. Ad quodcumque enim ratio aptetur, ipsa tamen ratio quæ ex Dei ore inducitur firma et stabilis manet, ut, si ipse aliis generationem tribuat, sterilis non sit. Nec esset conveniens ut qui alios vere generare facit, ipse non vere, sed per similitudinem, generet ; quum oporteat nobilius esse aliquid in causa quam in causatis, ut ostensum est (l. I, c. 23). Dicitur etiam : *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre* (*Joann.*, I, 14) ; et iterum : *Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit.* (*Joann.*, I, 18) ; et Paulus dicit : *Et quum iterum introducit primogenitum in orbem terræ, dicit : Et adorent eum omnes angeli Dei.* (*Hebr.*, I, 6.) (I part., q. XXVII, art. 2 ; et I *Sent.*, dist. IV, q. I.)

CAPUT III.

QUOD FILIUS DEI SIT DEUS.

Considerandum tamen quod prædictis nominibus divina Scriptura utitur etiam ad creationem rerum ostendendam ; dicitur enim : *Qui est pluviæ pater, vel quis genuit stillas roris? De cujus utero egressa est glacies, et gelu de cœlo quis genuit?* (*Job*, XXXVIII, 28, 29.) Ne igitur nihil aliud ex paternitatis, filiationis et generationis vocabulis intelligeretur quam creationis efficacia, addidit Scripturæ auctoritas ut eum quem filium et genitum nominabat etiam Deum esse non taceret, ut sic prædicta generatio aliquid amplius quam creatio intelligeretur ; dicitur enim : *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum.* (*Joann.*, I, 1.) Et quod Verbi nomine Filius intelligatur, ex consequentibus ostenditur ; nam subdit : *Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis ; et vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre.* (*Joann.*, I, 14.) Et Paulus dicit : *Benignitas et humanitas apparuit Salvatoris nostri Dei.* (*Tit.*, III, 4.) Hoc etiam Veteris Testamenti scriptura non tacuit, Christum Deum nominans ; dicitur enim :

Sedes tua, Deus, in sæculum sæculi; virga directionis virga regni tui. Dilexisti justitiam et odisti iniquitatem (*Psalm.* XLIV, 7, 8); et quod ad Christum dicatur patet per id quod subditur : *Propterea unxit te Deus, Deus tuus, oleo lætitiæ præ consortibus tuis* (*ibid.*, 8); et dicitur : PARVULUS *enim* NATUS *est nobis, et filius datus est nobis; et factus est principatus super humerum ejus; et vocabitur nomen ejus Admirabilis, Consiliarius, Deus, Fortis, Pater futuri sæculi, Princeps pacis.* (*Isai.*, IX, 6.) Sic igitur ex sacra Scriptura docemur Filium Dei, a Deo genitum, Deum esse. Filium autem Dei Jesum Christum Petrus confessus est, ei dicens : *Tu es Christus Filius Dei vivi.* (*Matth.*, XVI, 16.) Ipse igitur et unigenitus est et Deus est.

CAPUT IV.

QUID OPINATUS SIT PHOTINUS DE FILIO DEI, ET EJUS IMPROBATIO.

Hujus autem doctrinæ veritatem quidam perversi homines suo sensu metiri præsumentes, de præmissis vanas et varias opiniones conceperunt. Quorum quidam consideraverunt hanc esse Scripturæ consuetudinem, eos qui divina gratia justificantur filios Dei dici, secundum illud : *Dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine ejus* (*Joann.*, I, 12); et : *Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei* (*Rom.*, VIII, 16); et : *Videte qualem charitatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus.* (*I Joann.*, III, 1.) Quos etiam a Deo genitos esse Scriptura non tacet : dicitur enim : *Voluntarie enim genuit nos verbo veritatis* (*Jacob.*, I, 18); et dicitur : *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit; quoniam semen ipsius in eo manet.* (*I Joann.*, III, 9.) Et quod est mirabilius, eisdem nomen divinitatis adscribitur : *Dominus enim dixit ad Moysen : Ecce constitui te deum Pharaonis* (*Exod.*, VII, 1); et : *Ego dixi : dii estis, et filii Excelsi omnes* (*Psalm.* LXXXI, 6); et, sicut Dominus dicit : *Illos dixit deos ad quos sermo Dei factus est.* (*Joann.*, X, 35.) Per hunc modum, opinantes Jesum Christum purum hominem esse et ex Maria Virgine initium sumpsisse, et per beatæ vitæ meritum divinitatis honorem præ cæteris fuisse adeptum, existimaverunt eum similiter aliis hominibus per adoptionis spiritum Dei filium, et per gratiam ab eo genitum, et per quamdam assimilationem ad Deum in Scripturis dici Deum, non per naturam, sed per consortium quoddam divinæ bonitatis; sicut et de sanctis dicitur : *Ut efficiamini divinæ consortes naturæ, fugientes ejus quæ in mundo est concupiscentiæ corruptionem.* (*II Petr.*, I, 4.)

Hanc autem positionem sacræ Scripturæ auctoritate confirmare nitebantur. Dicit enim Dominus : *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra.* (*Matth.*, XXVIII, 18.) Quod si ante tempora Deus esset, potestatem ex tempore non accepisset.

Item, dicitur de Filio quod *factus est ei*, scilicet Deo, *ex semine David secundum carnem*, et quod *prædestinatus est Filius Dei in virtute.* (*Rom.*, I, 3, 4.) Quod autem prædestinatur et factum est videtur non esse æternum.

Item, Apostolus dicit : *Factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis; propter quod et Deus exaltavit illum, et dedit illi nomen quod est super omne nomen.* (*Phil.*, II, 8, 9.) Ex quo videtur ostendi quod, propter obedientiæ et passionis meritum, divino sit honore donatus et super omnia exaltatus.

Petrus etiam dicit : *Certissime ergo sciat omnis domus Israel quia Dominum eum et Christum fecit Deus hunc Jesum, quem vos crucifixistis.* (*Act. apost*, II, 36.) Videtur igitur ex tempore Deus esse factus, non ante tempora natus.

Adducunt etiam in fulcimentum suæ opinionis ea quæ in Scripturis de Christo ad defectum pertinere videntur, sicut quod femineo portatur utero

et profectum ætatis accipit, esuriem passus est et lassitudine fatigatus et morti subjectus, quod semper profecit, judicii se nescire diem confessus est et mortis terrore concussus est, et alia hujusmodi quæ Deo per naturam existenti convenire non possent. Unde concludunt quod per meritum honorem divinum adeptus est per gratiam, non quod esset naturæ divinæ

Hanc autem positionem primo adinvenerunt quidam antiqui hæretici, Cerinthus et Ebion, quam postea Paulus Samosatenus instauravit, et postea a Photino est confirmata, ut qui hæc dogmatizant Photiniani nuncupentur.

Diligenter autem verba sacræ Scripturæ considerantibus apparet non hunc sensum in ea contineri quem prædicti homines sua opinione conceperunt.

Nam, cum Salomon dicat : *Nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram* (*Prov.*, VIII, 24), satis ostendit hanc generationem ante omnia corporalia extitisse. Unde relinquitur quod Filius a Deo genitus initium essendi a Maria non sumpsit. Et, licet hæc et alia similia testimonia depravare conati fuerint perversa expositione, dicentes hæc secundum prædestinationem debere intelligi, quia scilicet ante mundi constitutionem dispositum fuit ut ex Maria Virgine Dei Filius nasceretur, non quod ejus filius fuerit ante mundum ; per ea tamen quæ sequuntur patet quod, non solum in prædestinatione, sed etiam realiter, fuerit ante Mariam. Nam post præmissa verba Salomonis subjungitur : *Quando appendebat fundamenta terræ, cum eo eram cuncta componens* (*ibid.*, 29, 30) ; si autem in sola prædestinatione fuisset, nihil agere potuisset. Hoc etiam ex verbis Joannis evangelistæ habetur ; nam, quum præmisisset : *In principio erat Verbum*, quo nomine Filius Dei intelligitur, ut ostensum est, ne quis hoc secundum prædestinationem accipere posset, subdit : *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil* (*Joann.*, I, 3) ; quod verum esse non posset, nisi realiter ante mundum exstitisset.

Item, de Filio Dei dicitur : *Nemo ascendit in cœlum, nisi qui descendit de cœlo, Filius hominis, qui est in cœlo* (*Joann.*, III, 13) ; et iterum : *Descendi de cœlo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me.* (*Joann.*, VI, 38.) Apparet ergo eum fuisse antequam de cœlo descenderet.

Præterea, secundum prædictam positionem, homo per vitæ meritum profecit in Deum. Apostolus autem e converso ostendit quod, cum Deus esset, factus est homo ; dicit enim : *Quum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo, sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo.* (*Phil.*, II, 6, 7.) Repugnat igitur prædicta positio apostolicæ sententiæ.

Adhuc, inter cæteros qui Dei gratiam habuerunt, Moyses habuit eam copiose, de quo dicitur quod *loquebatur Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum.* (*Exod.*, XXIII, 11.) Si igitur Jesus Christus non diceretur Dei Filius nisi propter gratiam adoptionis, sicut alii sancti, eadem ratione Moyses filius Dei diceretur qua et Christus, licet etiam abundantiori gratia Christus fuerit dotatus ; nam et inter alios sanctos unus alio majori gratia repletur, et tamen omnes eadem ratione filii Dei dicuntur. Moyses autem non eadem ratione dicitur filius qua et Christus ; distinguit enim Apostolus Christum a Moyse sicut filium a servo ; dicitur enim : *Moyses quidem fidelis erat in tota domo ejus, tanquam famulus, in testimonium eorum quæ dicenda erant ; Christus vero tanquam Filius in domo sua.* (*Hebr.*, III, 5, 6.) Manifestum est ergo quod Christus non dicitur Dei Filius per adoptionis gratiam, sicut alii sancti.

Similis etiam ratio ex pluribus aliis Scripturæ locis colligi potest, quæ quodam singulari modo Christum præ aliis Dei Filium nominat : quandoque quidem, absque aliis singulariter eum Filium nominans, sicut quum

vox Patris intonuit in baptismo : *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui* (*Matth.* III, 17) ; quandoque eum Unigenitum nominans, sicut : *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre* (*Joann.*, I, 14) ; et iterum : *Unigenitus Filius qui est in sinu Patris, ipse enarravit* (*ibid.*, 18) ; si autem communi modo, sicut et alii, filius diceretur, unigenitus dici non posset ; quandoque etiam et primogenitus nominatur, ut quædam derivatio filiationis ab eo in aliis ostendatur, secundum illud : *Quos præscivit et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus* (*Rom.*, VIII, 29), et dicitur : *Misit Deus Filium suum..., ut adoptionem filiorum reciperemus.* (*Galat.*, IV, 4, 5). Alia ergo ratione ipse est filius per cujus filiationis similitudinem alii filii dicuntur.

Amplius, quædam opera in Scripturis sacris ita Deo proprie attribuuntur quod alteri convenire non possunt, sicut sanctificatio animarum et remissio peccatorum ; dicitur enim : *Ego Dominus qui sanctifico vos* (*Levit.*, XX, 8); et : *Ego sum ipse qui deleo iniquitates tuas propter me.* (*Isai.*, XLIII, 25). Utrumque autem horum Christo Scriptura attribuit ; dicitur enim : *Qui sanctificat, et qui sanctificatur, ex uno omnes* (*Heb.*, II, 11) ; et : *Jesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est.* (*Heb.*, XIII, 12). Ipse etiam Dominus de se protestatus est quod haberet potestatem remittendi peccata, et miraculo confirmavit, ut habetur Matth. IX, 6, et hoc etiam angelus de ipso prænuntiavit : *Ipse*, inquiens, *salvum faciet populum suum a peccatis eorum.* (*Matth.*, I, 21.) Non igitur Christus, et sanctificans et peccata remittens, sic dicitur Deus sicut dicuntur dii hi qui sanctificantur et quorum peccata remittuntur, sed sicut virtutem et naturam divinitatis habens.

Illa vero Scripturæ testimonia quibus ostendere nitebantur quod Christus non esset Deus per naturam, efficacia non sunt ad eorum propositum ostendendum. Confitemur enim in Christo Dei Filio post incarnationis mysterium duas naturas, humanam scilicet et divinam ; unde de eo dicuntur et quæ Dei sunt propria, ratione divinæ naturæ, et quæ ad defectum pertinere videntur, ratione humanæ naturæ, ut infra (c. 27 et seq.) plenius explanabitur. Nunc autem, ad præsentem considerationem de divina generatione, hoc sufficiat monstratum esse, secundum Scripturas, quod Christus Dei Filius et Deus dicitur, non solum sicut purus homo per gratiam adoptionis, sed propter divinitatis naturam.

CAPUT V.

OPINIO SABELLII DE FILIO DEI, ET EJUS IMPROBATIO.

Quia vero omnium de Deo recte sententium hæc est fixa mentis conceptio quod non possit esse nisi unus naturaliter Deus, quidam, ex Scripturis concipientes quod Christus sit vere et naturaliter Deus ac Dei Filius, unum Deum esse confessi sunt Christum Dei Filium et Deum Patrem, nec tamen quod Deus *filius* dicatur secundum suam naturam aut ab æterno, sed ex tunc filiationis nomen accepit ex quo de Maria Virgine natus est per incarnationis mysterium ; et sic omnia quæ Christus secundum carnem sustinuit Deo Patri attribuebant, puta esse filium virginis, conceptum et natum esse ex ipsa, passum, mortuum, et resurrexisse, et alia omnia quæ Scripturæ de Christo secundum carnem loquuntur.

Hanc autem positionem confirmare nitebantur Scripturæ auctoritatibus. Dicitur enim : *Audi, Israel, Dominus Deus noster, Dominus unus est* (*Deut.*, VI, 4) ; et : *Videte quod ego sim solus, et non sit alius Deus præter me.* (*Deut.*, XXXII, 39) ; et : *Qui videt me videt et Patrem ;... Pater in me manens ipse facit opera ;... ego in Patre, et Pater in me est.* (*Joann.*, XIV, 9-11.) Ex quibus omnibus concipiebant Deum Patrem ipsum Filium dici, ex virgine incarnatum.

Hæc autem fuit opinio Sabellianorum, qui et Patripassiani dicti sunt, eo quod Patrem passum esse confitentur, asserentes ipsum Patrem esse Christum.

Hæc autem positio, etsi a prædicta differat quantum ad Christi divinitatem (nam hæc Christum verum et naturalem Deum esse confitetur, quod prima negabat), tamen quantum ad generationem et filiationem utraque est conformis opinio. Nam, sicut prima positio asserit filiationem et generationem, qua Christus *filius* dicitur, non fuisse ante Mariam, ita et hæc opinio confitetur. Neutra igitur positio generationem et filiationem ad divinam naturam refert, sed solum ad naturam humanam.

Habet etiam et hoc proprium ista positio, quod, quum dicitur Filius Dei, non designatur aliqua subsistens persona, sed quædam proprietas superveniens præexistenti personæ. Nam ipse Pater, secundum quod carnem sumpsit ex virgine, Filii nomen accepit, non quasi Filius sit aliqua subsistens persona a persona Patris distincta.

Hujus autem positionis falsitas manifeste ostenditur auctoritate Scripturæ.

Nam Christus non solum virginis filius dicitur in Scripturis, sed etiam Filius Dei, ut ex superioribus patet. Hoc autem esse non potest, ut idem sit filius suiipsius; quum enim filius generetur a patre, generans autem det esse genito, sequeretur quod idem esset dans et accipiens esse; quod omnino esse non potest. Non est igitur Deus Pater ipse Filius sed alius est Filius et alius Pater.

Item, Dominus dicit : *Descendi de cœlo ut non faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me (Joann.*, VI, 38) : *Clarifica me tu, Pater apud temetipsum.* (*Joan.*, XVII, 5.) Ex quibus omnibus et similibus ostenditur Filius esse alius a Patre.

Potest autem dici secundum hanc positionem, quod Christus dicitur Filius Dei Patris solum secundum humanam naturam, quia scilicet ipse Deus Pater humanam naturam quam assumpsit creavit et sanctificavit. Sic igitur ipse secundum divinitatem, suiipsius secundum humanitatem dicitur Pater ; et ita etiam nihil prohibet eumdem secundum humanitatem distinctum esse a seipso secundum divinitatem.

Sed secundum hoc sequeretur quod Christus dicatur Filius Dei sicut et alii homines, vel ratione creationis vel ratione sanctificationis. Ostensum est autem quod alia ratione Christus dicitur Dei Filius quam alii sancti. Non igitur modo prædicto potest intelligi quod ipse Pater sit Christus et filius suiipsius.

Præterea, ubi est unum suppositum subsistens, pluralis prædicatio non recipitur. Christus autem de se et de Patre pluraliter loquitur, dicens : *Ego et Pater unum sumus.* (*Joann.* X, 30.) Non est ergo Filius ipse Pater.

Adhuc, si Filius a Patre non distinguitur nisi per incarnationis mysterium, ante incarnationem omnino nulla distinctio erat. Invenitur autem ex Scriptura, etiam ante incarnationem, Filius a Patre fuisse distinctus. Dicitur enim : *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum.* (*Joann.*, I, 1.) Verbum igitur, quod apud Deum erat, aliquam distinctionem ab ipso habebat ; habet enim hoc consuetudo loquendi ut alius apud alium esse dicatur. Similiter etiam genitus a Deo dicitur : *Cum eo eram componens cuncta (Prov.*, VIII, 30) ; in quo rursus associatio et quædam distinctio designatur. Dicitur etiam : *Domui Juda miserebor, et salvabo eos in Domino Deo suo* (*Ose.*, I, 7) ; ubi Deus Pater de salvandis in Deo Filio populis loquitur, quasi de persona a se distincta, quæ Dei nomine digna habetur. Dicitur etiam : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram (Gen.*, I, 26); in quo expresse pluritas et distinctio facientium hominem designatur ; homo autem per Scripturas a solo Deo conditus esse docetur. Et sic Dei Patris et Dei Filii pluritas et distinctio fuit etiam ante Christi incarnationem. Non igitur ipse Pater Filius dicitur propter incarnationis mysterium.

Amplius, vera filiatio ad ipsum suppositum pertinet ejus qui dicitur filius ; non enim manus vel pes hominis filiationis nomen proprie accipit, sed ipse homo, cujus ista sunt partes. Paternitatis autem et filiationis nomina distinctionem requirunt in illis de quibus dicuntur, sicut et generans et genitum. Oportet igitur, si aliquis vere dicitur filius, quod supposito a patre distinguatur. Christus autem vere est Dei Filius ; dicitur enim : *Ut simus in vero Filio ejus* Jesu Christo. (*I Joann.*, v, 20.) Oportet igitur quod Christus sit supposito distinctus a Patre ; non igitur ipse Pater est Filius.

Adhuc, post incarnationis mysterium Pater de Filio protestatur : *Hic est Filius meus dilectus*. (*Matth.*, III, 17.) Hæc autem demonstratio ad suppositum refertur. Christus igitur secundum suppositum est alius a Patre.

Ea vero quibus Sabellius suam positionem nititur confirmare, id quod intendit non ostendunt, ut infra (c. 9) plenius ostendetur. Non enim, per hoc quod Deus est unus vel quod Pater est in Filio et Filius in Patre, habetur quod Filius et Pater sint unum supposito ; potest enim et duorum supposito distinctorum aliqua unitas esse.

CAPUT VI.

DE OPINIONE ARII CIRCA FILIUM DEI.

Cum autem doctrinæ sacræ non congruat quod Filius Dei a Maria initium sumpserit, ut Photinus dicebat, neque ut is qui ab æterno Deus fuit et Pater est per carnis assumptionem Filium esse cœperit, ut Sabellius dixerat, fuerunt alii hanc de divina geneneratione quam Scriptura tradit opinionem sumentes, quod Filius Dei ante incarnationis mysterium extiterit et etiam ante mundi conditionem, et, quia iste Filius a Deo Patre est alius, æstimaverunt eum non esse ejusdem naturæ cum Deo Patre : non enim intelligere poterant nec credere volebant quod aliqui duo, secundum personam distincti, habeant unam essentiam et naturam. Et quia sola natura Dei Patris secundum fidei doctrinam æterna creditur, crediderunt naturam Filii non ab æterno exstitisse, licet fuerit Filius ante alias creaturas. Et, quia omne quod non est æternum ex nihilo factum est et a Deo creatum, Filium Dei ex nihilo factum esse et creaturam prædicabant.

Sed, quia auctoritate Scripturæ cogebantur ut etiam Filium Deum nominarent, sicut in superioribus est expressum, dicebant eum unum cum Deo Patre, non quidem per naturam, sed per quamdam consensus unionem et per divinæ similitudinis participationem super cæteras creaturas : unde quum supremæ creaturæ, quas angelos dicimus, in Scripturis et dii et filii Dei nominentur, secundum illud : *Ubi eras..., quum me laudarent simul astra matutina, et jubilarent omnes filii Dei ?* (*Job*, XXXVIII, 4 et 7) et : *Deus stetit in synagoga deorum* (*Psalm.* LXXXI, 1), hunc Dei Filium et Deum præ aliis dici oportebat, utpote nobiliorem inter cæteras creaturas, in tantum quod per eum Deus Pater omnem aliam condiderit creaturam.

Hanc autem positionem confirmare nitebantur sacræ Scripturæ documentis. Dicit enim Filius ad Patrem loquens : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum*. (*Joann.*, XVII, 3.) Solus ergo Pater Deus verus est. Quum ergo Filius non sit Pater, Filius Deus verus esse non potest.

Item, Apostolus dicit : *Serves mandatum sine macula, irreprehensibile usque in adventum Domini nostri Jesu Christi ; quem suis temporibus ostendet beatus et solus potens, Rex regum, et Dominus dominantium ; qui solus habet immortalitatem, et lucem habitat inaccessibilem*. (*I Tim.*, VI, 14-16.) In quibus verbis

ostenditur distinctio Dei Patris ostendentis ad Christum ostensum. Solus ergo Deus Pater ostendens est potens, Rex regum et Dominus dominantium, et solus habet immortalitatem et lucem habitat inaccessibilem. Solus ergo Pater Deus verus est ; non ergo Filius.

Præterea, Dominus dicit : *Pater major me est* (*Joann.*, XIV, 28); et Apostolus dicit Filium Patri esse subjectum : *Quum subjecta fuerint illi omnia, tunc et ipse Filius subjectus erit ei*, scilicet Patri, *qui subjecit sibi omnia*. (*I Cor.*, XV, 28.) Si autem esset una natura Patris et Filii, esset etiam una magnitudo et una majestas ; non enim Filius esset minor Patre nec Patri subjectus. Relinquitur ergo ex Scripturis quod Filius non sit ejusdem naturæ cum Patre, ut credebant.

Adhuc, natura Patris non patitur indigentiam. In Filio autem indigentia invenitur ; ostenditur enim ex Scripturis quod a Patre recipit : recipere autem indigentis est ; dicitur enim : *Omnia mihi tradita sunt a Patre meo* (*Matth.*, XI, 27) ; et : *Pater diligit Filium et omnia dedit in manu ejus*. (*Joann.*, III, 35). Videtur igitur Filius non esse ejusdem naturæ cum Patre.

Amplius, doceri et adjuvari indigentis est. Filius autem a Patre docetur et juvatur ; dicitur enim : *Non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem*; et ita : *Pater diligit Filium, et omnia demonstrat ei quæ ipse facit* (*Joann.*, V, 19, 20), et Filius dicit discipulis : *Omnia quæcumque audivi a Patre meo, nota feci vobis*. (*Joann.*, XV, 15.) Non igitur videtur esse ejusdem naturæ Filius cum Patre.

Præterea, præceptum recipere, obedire, orare et mitti inferioris esse videtur. Hæc autem de Filio leguntur ; dicit enim Filius : *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio* (*Joann.*, XIV, 31) ; et : *Factus est obediens* Patri *usque ad mortem* (*Phil.* II, 8) ; et : *Ego rogabo Patrem et alium Paracletum dabit vobis* (*Joann.*, XIV, 16) ; et dicit Apostolus : *Ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum*. (*Galat.*, IV, 4.) Est ergo Filius minor Patre et ei subjectus.

Item, Filius clarificatur a Patre, sicut ipse dicit : *Pater, clarifica nomen tuum* (*Joann.*, XII, 28) ; et sequitur : *Venit vox de cœlo : Et clarificavi, et iterum clarificabo*. Apostolus etiam dicit quod Deus *suscitavit Jesum Christum a mortuis* (*Rom.*, VIII, 11) ; et Petrus dicit quod est *dextera Dei exaltatus*. (*Act. apost.*, II, 33.) Ex quibus videtur quod sit Patre inferior.

Præterea, in natura Patris nullus defectus esse potest. In Filio autem invenitur defectus potestatis, dicit enim : *Sedere ad dexteram meam vel sinistram non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a Patre meo* (*Matth.*, XX, 23); defectus etiam scientiæ, dicit enim ipse : *De die autem illo vel hora nemo scit, neque angeli in cœlo, neque Filius, nisi Pater* (*Marc.*, XIII, 32) ; invenitur etiam in eo defectus quietæ affectionis, quum in eo Scriptura asserat tristitiam fuisse et iram et alias hujusmodi passiones. Non igitur videtur Filius esse ejusdem naturæ cum Patre.

Adhuc, expresse invenitur quod Filius Dei sit creatura, dicitur enim : *Dixit mihi creator omnium; et qui creavit me requievit in tabernaculo meo* (*Eccli.*, XXIV, 12); et iterum : *Ab initio et ante secula creata sum*. (*Ibid.*, 14.) Est igitur Filius creatura.

Præterea, Filius creaturis connumeratur, dicitur enim ex persona Sapientiæ : *Ego ex ore Altissimi providi primogenita ante omnem creaturam* (*ibid.*, 5) ; et Apostolus dicit de Filio quod est *primogenitus omnis creaturæ*. (*Coloss.*, I, 15.) Videtur ergo quod Filius ordinem cum creaturis habeat, quasi primum inter eas obtinens gradum.

Amplius, Filius dicit, pro discipulis ad Patrem orans : *Ego claritatem quam dedisti mihi, dedi eis, ut sint unum sicut et nos unum sumus*. (*Joan.* XVII, 22.) Sicut igitur Pater et Filius unum sunt, sic discipulos unum esse volebat, Non autem volebat discipulos esse per essentiam unum. Non ergo Pater et Filius sunt per essentiam unum, et sic sequitur quod sit creatura et Patri subjectus.

Est autem hæc positio Arii et Eunomii, et videtur a Platonicorum dictis exorta qui ponebant summum Deum patrem et creatorem omnium rerum, a quo primitus effluxisse dicebant quamdam mentem in qua essent omnium rerum formæ superiorem omnibus aliis rebus quam paternum intellectum nominabant, et post hanc, animam mundi, et deinde alias creaturas; quod ergo in Scripturis sacris de Dei Filio dicitur, hoc de mente prædicta intelligebant, et præcipue quia sacra Scriptura Dei Filium Dei Sapientiam nominat et Verbum Dei. Cui etiam opinioni consonat positio Avicennæ, qui supra animam primi cœli ponit intelligentiam primam moventem primum cœlum, supra quam ulterius Deum in summo ponebat. Sic igitur Ariani de Dei Filio suspicati sunt quod esset quædam creatura supereminens omnibus aliis creaturis, qua mediante, Deus omnia creasset; præcipue etiam cum quidam philosophi posuerint quodam ordine res a primo principio processisse, ita quod per primum creatum omnia alia sint creata.

CAPUT VII.

IMPROBATIO POSITIONIS ARII.

Hanc autem positionem divinæ Scripturæ repugnare manifeste potest percipere, si quis sacrarum Scripturarum dicta diligenter considerat.

Cum enim Scriptura divina et Christum Dei Filium et angelos Dei filios nominat, alia tamen et alia ratione, unde Apostolus dicit : *Cui dixit aliquando angelorum : Filius meus es tu, ego hodie genui te?* (*Hebr.*, I, 5) quod ad Christum asserit esse dictum. Secundum autem positionem prædictam, eadem ratione angeli filii Dei dicerentur et Christus; utriusque enim unum nomen filiationis competeret secundum quamdam sublimitatem naturæ, in qua creati sunt a Deo, nec obstat si Christus sit excellentioris naturæ, præ aliis angelis, quia etiam inter angelos ordines diversi inveniuntur, ut ex superioribus patet (l. III, c. 79), et tamen omnibus eadem filiationis ratio competit. Non igitur Christus Filius Dei dicitur secundum quod asserit prædicta positio.

Item, cum ratione creationis nomen filiationis divinæ multis conveniat, quia omnibus angelis et sanctis, si etiam eadem ratione Christus Filius diceretur, non esset unigenitus, licet per excellentiam suæ naturæ inter cæteros primogenitus posset dici. Asserit autem eum Scriptura esse unigenitum: *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre.* (*Joann.*, I, 14.) Non igitur ratione creationis Dei Filius dicitur.

Amplius, nomen filiationis proprie et vere generationem viventium consequitur, in quibus genitum ex substantia generantis procedit, alias enim nomen filiationis, non secundum veritatem, sed potius secundum similitudinem accipitur, quum filios dicimus aut discipulos aut hos quorum gerimus curam. Si igitur Christus non diceretur filius nisi ratione creationis, quum id quod creatur a Deo non ex substantia Dei derivetur, Christus vere filius dici non posset. Dicitur autem verus filius : *Ut simus in vero Filio ejus Jesu Christo.* (*I Joann.*, V, 20.) Non igitur Dei Filius dicitur quasi a Deo creatus in quantacumque naturæ excellentia, sed quasi ex Dei substiantia genitus.

Præterea, si Christus ratione creationis Filius dicitur, nec erit verus Deus nihil enim creatum Deus potest dici, nisi per quamdam similitudinem ad Deum. Ipse autem Jesus Christus est verus Deus, cum enim Joannes dixisset : *Ut simus in vero Filio ejus,* subdidit : *Hic est verus Deus, et vita æterna.* (*Ibid.*) Non igitur Christus Filius Dei dicitur ratione creationis.

Amplius, Apostolus dicit : *Ex quibus est Christus secundum carnem, qui est supra omnia Deus benedictus in sæcula, amen* (*Rom.*, IX, 5); et : *Exspectantes*

beatam spem, et adventum gloriæ magni Dei, et Salvatoris nostri Jesu Christi (*Tit.*, II 13) ; et dicitur : *Suscitabo David germem justum*; et postea subditur : *Et hoc est nomen quod vocabunt eum, Dominus justus noster* (*Jerem.*, XXIII, 5, 6), ubi in Hebræo habetur nomen *tetragrammaton*, quod de solo Deo certum est dici. Ex quibus apparet quod Filius Dei est verus Deus.

Præterea, si Christus verus est filius, de necessitate sequitur quod sit verus Deus ; non enim vere filius potest dici quod ab alio gignitur, etiam si de substantia generantis nascatur, nisi in similem speciem generantis procedat ; oportet enim quod filius hominis homo sit. Si igitur Christus est verus Filius Dei, oportet quod sit verus Deus ; non est igitur aliquod creatum.

Item, nulla creatura recipit totam plenitudinem divinæ bonitatis, quia, sicut ex superioribus patet, perfectiones a Deo in creaturas per modum cujusdam descensus procedunt. Christus autem habet in se totam plenitudinem divinæ bonitatis ; dicit enim Apostolus : *In ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis.* (*Coloss.*, II, 9). Christus ergo non est creatura.

Adhuc, licet intellectus angeli perfectiorem cognitionem habeat quam intellectus hominis, tamen multum deficit ab intellectu divino. Intellectus autem Christi non deficit in cognitione ab intellectu divino ; dicit enim Apostolus quod in Christo *sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ absconditi.* (*Ibid.*,3.) Non est igitur Christus, Filius Dei, creatura.

Amplius, quidquid Deus habet in seipso est ejus essentia, ut ostensum est (l. I, c. 21, 22). Omnia autem quæ habet Pater sunt Filii ; dicit enim ipse Filius : *Omnia quæcumque habet Pater mea sunt* (*Joann.*, XVI, 15) ; et, ad Patrem loquens, ait : *Mea omnia tua sunt, et tua mea sunt.* (*Joann.*, XVII,10.) Est ergo eadem essentia et natura Patris et Filii ; non est igitur Filius creatura.

Præterea, Apostolus dicit quod Filius, antequam *exinaniret semetipsum formam servi accipiens*, *in forma Dei* erat. (*Phil.*, II, 6, 7.) Per formam autem Dei non aliud intelligitur quam natura divina, sicut per formam servi non intelligitur aliud quam humana natura. Est ergo filius in natura divina ; non est igitur creatura.

Item, nihil creatum potest esse Deo æquale. Filius autem est Patri æqualis, dicitur enim : *Quærebant eum Judæi interficere, quia non solum solvebat sabbatum, sed et Patrem suum dicebat Deum æqualem se faciens Deo.* (*Joann.*, V, 18) ; hæc est ergo evangelistæ narratio, cujus testimonium verum est, quod Christus Filium Dei se dicebat et Deo æqualem, et propterea eum Judæi persequebantur; nec dubium est alicui Christiano quin et illud quod Christus de se dixit verum sit, quum et Apostolus dicat hoc non fuisse rapinam quod æqualem se esse Patri arbitratus est (*Phil.*, II, 6): est ergo Filius æqualis Patri. Non est igitur creatura.

Amplius, legitur non esse similitudinem alicujus ad Deum, etiam inter angelos, qui filii Dei dicuntur : *Quis...*, inquit Psalmista, *similis erit Deo in filiis Dei?* (*Psalm.* LXXXVIII, 7) et alibi : *Deus, quis similis erit tibi? (Psalm.* LXXXVII, 2) quod de perfecta similitudine accipi oportet, quod patet ex his quæ in primo libro tractata sunt. Christus autem perfectam sui similitudinem ad Patrem ostendit, etiam in vivendo ; dicitur enim : *Sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio habere vitam in semetipso.* (*Joann.*, V, 26.) Non est igitur Christus computandus inter filios Dei creatos.

Adhuc, nulla substantia creata repræsentat Deum quantum ad ejus substantiam ; quidquid enim ex perfectione cujuscumque creaturæ apparet minus est quam quod Deus est ; unde per nullam creaturam sciri potest de Deo quid est. Filius autem repræsentat Patrem ; dicit enim de eo Apostolus quod est *imago Dei invisibilis* (*Coloss.*, I, 15); et, ne æstimetur esse imago deficiens, essentiam Dei non repræsentans, per quam non possit cognosci de Deo quid est, sicut vir dicitur imago Dei (*I Cor.*, XI, 7), osten-

ditur perfecta esse imago, ipsam Dei substantiam repræsentans, dicente Apostolo : *Quum sit splendor gloriæ, et figura substantiæ ejus.* (*Hebr.*, I, 3.) Non est igitur Filius Dei creatura.

Præterea, nihil quod est in aliquo genere est universalis causa eorum quæ sunt in genere illo ; sicut universalis causa hominum non est aliquis homo, nihil enim suiipsius est causa , sed sol, qui est extra genus humanum, est universalis causa generationis humanæ, et ulterius Deus. Filius autem est universalis causa creaturarum, dicitur enim : *Omnia per ipsum facta sunt (Joann.*, I, 3) ; et dicit Sapientia genita : *Cum eo eram cuncta componens* (*Prov.,* VIII, 30); et Apostolus dicit : *In ipso condita sunt universa in cœlis, et in terra.* (*Coloss.*, I, 16.) Ipse igitur non est de genere creaturarum.

Item, ex ostensis in secundo libro manifestum est quod substantiæ incorporeæ, quas angelos dicimus, non posunt aliter fieri quam per creationem , et etiam ostensum est quod nulla substantia potest creare, sed solus Deus. Sed Dei Filius est causa angelorum, eos in esse producens ; dicit enim Apostolus : *Sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive potestates, omnia per ipsum et in ipso creata sunt.* (*Coloss.,* I, 16). Ipse igitur Filius non est creatura.

Præterea, cum propria actio cujuslibet rei sequatur naturam ipsius, nulli competit propria actio alicujus rei qui non competit illius rei natura, quod enim non habet humanam speciem, nec actionem humanam habere potest. Propriæ autem actiones Dei conveniunt Filio, sicut creare, ut jam ostensum est, continere et conservare omnia in esse, et peccata purgare, quod est proprium ipsius Dei, ut ex superioribus patet, dicitur autem de Filio *omnia in ipso constant* (*ibid.*, 17), et dicitur : *Portans omnia verbo virtutis suæ, purgationem peccatorum faciens.* (*Hebr.,* I, 3.) Filius igitur Dei est naturæ divinæ, et non est creatura.

Sed, quia posset Arianus dicere quod hoc Filius facit non tanquam principale agens, sed sicut instrumentum principalis agentis, quod per propriam virtutem non agit, sed solum per virtutem principalis agentis, hanc positionem Dominus excludit, dicens : *Quæcumque enim fecerit, hæc et Filius similiter facit.* (*Joann.,* V, 19.) Sicut igitur Pater per se operatur et propria virtute, ita et Filius.

Ulterius etiam ex hoc verbo concluditur quod sit eadem virtus et potestas Filii et Patris. Non solum enim dicit quod Filius similiter operatur sicut et Pater, sed quod eadem et similiter. Idem autem non potest esse operatum eodem modo a duobus agentibus, nisi dissimiliter, sicut idem fit a principali agente et instrumento, vel similiter, et tunc oportet quod conveniant in una virtute ; quæ quidem virtus quandoque congregatur ex diversis virtutibus in diversis agentibus inventis, sicut patet in multis trahentibus navem ; omnes enim similiter trahunt, et quia virtus cujuslibet imperfecta est et insufficiens ad istum effectum, ex diversis virtutibus congregatur una virtus omnium, quæ sufficit ad trahendum navem. Hoc autem non potest dici in Patre et Filio, virtus enim Dei Patris non est imperfecta, sed infinita, ut ostensum est (l. I, c. 43). Oportet igitur quod eadem numero sit virtus Patris et Filii. Et quum virtus sequatur naturam rei, oportet quod eadem numero sit natura et essentia Patris et Filii. Quod etiam ex præcedentibus concludi potest , nam, si in Filio est natura divina, ut multipliciter ostensum est, cum natura divina multiplicari non possit, ut ostensum est (l. I, c. 42), sequitur de necessitate quod sit eadem numero natura et essentia in Patre et Filio.

Item, ultima nostra beatitudo in solo Deo est, in quo etiam solo spes hominis debet poni et cui soli est honor latriæ exhibendus, ut est ostensum (l. III, c. 120). Beatitudo autem nostra in Dei Filio est ; dicit enim : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te*, scilicet Patrem... *et quem misisti Jesum Christum.* (*Joann.*, XVII, 3) ; et dicitur de Filio quod *est verus Deus et vita æterna.* (*I Joann.,* V, 20.) Certum est autem nomine vitæ æternæ in Scrip-

turis sacris ultimam beatitudinem significari ; dicit enim Isaias de Filio, ut Apostolus inducit : *Erit radix Jesse, et qui exsurget regere gentes ; in eum gentes sperabunt* (*Rom.*, XV, 12) ; dicitur etiam : *Et adorabunt eum omnes reges terræ, omnes gentes servient ei* (*Psalm.* LXXI, 11) ; et dicitur : *Omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem* (*Joann.*, V, 23) ; et iterum dicitur : *Adorate eum, omnes angeli ejus* (*Psalm.* XCVI, 7) ; quod de Filio Apostolus introducit. (*Hebr.*, I, 6.) Manifestum est igitur Filium Dei verum Deum esse.

Ad hoc etiam ostendendum valent ea quæ superius contra Photinum inducta sunt ad ostendendum Christum Deum esse, non factum, sed verum.

Ex præmissis igitur et consimilibus sacræ Scripturæ documentis Ecclesia catholica edocta, Christum verum et naturalem Dei Filium confitetur coæternum Patri et æqualem, et verum Deum ejusdem essentiæ et naturæ cum Patre, genitum, non creatum nec factum. Unde patet quod sola Ecclesiæ catholicæ fides vere confitetur generationem in Deo, dum ipsam generationem Filii ad hoc refert quod Filius accepit divinam naturam a Patre. Alii vero, hæretici, ad aliquam extraneam naturam hanc generationem referunt ; Photinus quidem et Sabellius ad humanam, Arius autem, non ad humanam, sed ad quamdam naturam creatam, digniorem cæteris creaturis. Differt etiam Arius a Sabellio et Photino, in hoc quod hujusmodi generationem prædictam asserit ante mundum fuisse, illi vero eam fuisse negant ante nativitatem ex Virgine. Sabellius tamen a Photino differt in hoc quod Sabellius Christum verum Deum confitetur et naturalem, non autem Photinus neque Arius ; sed Photinus purum hominem, Arius autem quasi commixtum ex quadam excellentissima creatura, divina et humana. Hi aliam esse personam Patris et Filii confitentur ; quod Sabellius negat. Fides ergo catholica, media via incedens, confitetur, cum Ario et Photino contra Sabellium, aliam personam Patris et Filii, et Filium genitum, Patrem vero omnino ingenitum ; cum Sabellio vero contra Photinum et Arium, Christum verum et naturalem Deum, et ejusdem naturæ cum Patre, licet non ejusdem personæ. Ex quo etiam judicium veritatis catholicæ sumi potest ; nam vero, ut Philosophus dicit, etiam falsa testantur ; falsa vero non solum a veris, sed etiam ab invicem distant.

CAPUT VIII.

SOLUTIO AD AUCTORITATES QUAS ARIUS PRO SE INDUCEBAT.

Quia vero veritas veritati contraria esse non potest, manifestum est ea quæ ex Scripturis veritatis ab Arianis introducta sunt ad suum errorem confirmandum, eorum sententiæ accommoda non esse. Quum enim ex Scripturis divinis ostensum sit Patris et Filii eamdem numero essentiam esse et naturam divinam secundum quam uterque verus dicitur Deus, oportet Patrem et Filium, non duos deos, sed unum Deum esse. Si enim plures dii essent, oporteret per consequens divinitatis essentiam in utroque partitam esse, sicut in duobus hominibus est alia et alia humanitas numero ; et præcipue cum non sit aliud divina natura et aliud ipse Deus, ut supra ostensum est ; ex quo de necessitate consequitur quod, existente una natura divina in Patre et Filio, sint Pater et Filius unus Deus. Licet ergo et Patrem confiteamur Deum et Filium Deum, non tamen recedimus a sententia qua ponitur unus solus Deus, quam in primo libro et rationibus et auctoritatibus firmavimus ; unde, etsi sit unus solus verus Deus, tamen hoc et de Patre et de Filio prædicari confitemur.

Quum ergo Dominus, ad Patrem loquens, dicit : *Ut cognoscant te, solum*

Deum verum (*Joann.*, XVII, 3), non sic intelligendum est quod solus Pater sit verus Deus, quasi Filius non sit verus Deus (quod tamen manifeste Scripturæ testimonio probatur), sed quod illa quæ est una sola vera Deitas Patri conveniat, ita tamen quod non excludatur inde et Filius. Unde signanter non dixit Dominus : *Ut cognoscant te, solum Deum verum,* quasi solus ipse sit Deus ; sed dixit : *Ut cognoscant te,* et addidit *solum Deum verum*, ut ostenderet Patrem, cujus se Filium protestabatur, esse Deum, in quo invenitur illa quæ sola est vera divinitas. Et, quia oportet verum Filium ejusdem naturæ esse cum Patre, magis sequitur quod illa quæ sola est vera divinitas Filio conveniat quam ab ea Filius excludatur ; unde et Joannes quasi hæc verba Domini exponens, utrumque istorum vero Filio attribuit quæ hic Dominus dicit de Patre, scilicet quod sit verus Deus et quod in eo sit vita æterna, dicens : *Ut cognoscamus verum Deum et simus in vero Filio ejus. Hic est verus Deus et vita æterna.* (*I Joann.*, V, 20). Si tamen confessus esset Filius quod solus Pater esset verus Deus, non propter hoc a vera divinitate Filius excludi intelligendus esset ; nam, quia Pater et Filius sunt unus Deus, ut ostensum est, quidquid ratione divinitatis de Patre dicitur idem est ac si de Filio diceretur, et e converso. Non enim propter hoc quod Dominus dicit : *Nemo novit Filium, nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius* (*Matth.*, XI, 27), intelligitur vel Pater a sui cognitione excludi vel Filius.

Ex quo etiam patet quod vera Filii divinitas non excluditur ex verbis Apostoli quibus dicit : *Quem suis temporibus ostendet beatus et solus potens Rex regum, et Dominus dominantium.* (*I Tim.*, VI, 15). Non enim in his verbis Pater nominatur, sed id quod est commune Patri et Filio. Nam quod et Filius sit Rex regum et Dominus dominantium manifeste ostenditur, ubi dicitur : *Vestitus erat veste aspersa sanguine, et vocatur nomen ejus,* VERBUM DEI (*Apocal.*, XIX, 13); et postea subditur : *Et habet in vestimento et in femore suo scriptum : Rex regum, et Dominus dominantium.* (*Ibid.*, 16.) Nec ab hoc quod subditur : *Qui solus habet immortalitatem* (*Tim.*, VI, 16) excluditur Filius, quum et sibi credentibus immortalitatem conferat ; unde dicitur : *Qui credit in me non morietur in æternum.* (*Joann.*, XI, 26.) Sed et hoc quod subditur : *Quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest* (*I Tim.*, VI, 16), certum est Filio convenire, quum Dominus dicat : *Nemo novit Filium, nisi Pater.* (*Matth.*, XI, 27). Cui non obstat quod visibilis apparuit ; hoc enim secundum carnem est factum ; est autem invisibilis secundum deitatem, sicut et Pater ; unde Apostolus in eadem Epistola dicit : *Manifeste magnum est pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne.* (*I Tim.*, III, 16.) Nec cogit quod hæc de solo Patre dicta intelligamus, quia dicitur quasi oporteat alium esse ostendentem et alium ostensum ; nam et Filius seipsum ostendit ; dicit enim ipse : *Qui diligit me diligetur a Patre meo ; et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum* (*Joann.*, XIV, 21) ; unde et ei dicimus : *Ostende faciem tuam et salvi erimus.* (*Psalm.* LXXIX, 20.)

Quod autem Dominus dicit : *Pater major me est* (*Joann.*, XIV, 28), qualiter sit intelligendum Apostolus docet. Quum enim majus referatur ad minus, oportet intelligi hoc dici de Filio secundum quod est minoratus. Ostendit autem Apostolus eum esse minoratum secundum assumptionem formæ servilis, ita tamen quod Deo Patri æqualis existat secundum formam divinam ; dicit enim : *Quum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo ; sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens.* (*Phil.*, II, 6, 7.) Nec est mirum si ex hoc Pater eo major dicatur, quum etiam ab angelis eum minoratum Apostolus dicat : *Eum,* inquit, *qui modico quam angeli minoratus est, videmus Jesum propter passionem mortis, gloria et honore coronatum.* (*Hebr.*, II, 9.)

Ex quo etiam patet quod secundum eamdem rationem dicitur Filius esse Patri subjectus, scilicet secundum humanam naturam ; quod ex ipsa circumstantia litteræ apparet. Præmiserat enim Apostolus : *Per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum* (*I Cor.*, XV, 21) ; et postea sub-

junxerat quod unusquisque resurget in suo ordine, primum Christus, deinde ii qui sunt Christi; et postea addit: *Deinde finis, cum tradiderit regnum Deo ei Patri* (*ibid.*, 24); et, ostenso quale sit hoc regnum, quia scilicet oportet ei omnia esse subjecta, consequenter subjungit: *Quum subjecta illi fuerint omnia, tunc et ipse Filius subjectus erit ei qui subjecit sibi omnia.* (*Ibid.*, 28.) Ipse ergo contextus litteræ ostendit hoc de Christo debere intelligi secundum quod est homo; sic enim mortuus est et resurrexit; nam, secundum divinitatem, quum omnia faciat quæ facit Pater, ut ostensum est, etiam ipse sibi subjecit omnia; unde et Apostolus dicit: *Salvatorem expectamus Dominum nostrum Jesum Christum, qui reformabit corpus humilitatis nostræ, configuratum corpori claritatis suæ, secundum operationem qua etiam possit sibi subjicere omnia.* (*Phil.*, III, 20, 21.)

Ex eo autem quod Pater Filio dare dicitur in Scripturis, ex quo per Scripturam sequitur ipsum recipere, non potest ostendi aliqua indigentia esse in ipso; sed hoc requiritur ad hoc quod Filius sit; non enim Filius dici posset, nisi a Patre genitus esset; omne autem genitum a generante naturam recipit generantis. Per hoc ergo quod Pater Filio dare dicitur, nihil aliud intelligitur quam Filii generatio, secundum quam Pater dedit Filio suam naturam. Et hoc ipsum ex eo quod datur intelligi potest; dicit enim Dominus: *Pater meus quod dedit mihi, majus omnibus est* (*Joann.*, X, 29); id autem quod majus omnibus est, divina natura est, in qua Filius est Patri æqualis; quod ipsa verba Domini ostendunt; præmiserat enim quod oves suas nullus de manu ejus rapere posset, ad cujus probationem inducit verbum propositum, scilicet quod id quod est sibi a Patre datum majus omnibus sit. Et, quia de manu Patris, ut subjungit, nemo rapere potest, ex hoc sequitur quod nec de manu Filii; non autem sequeretur, nisi per id quod est sibi a Patre datum esset Patri æqualis; unde, ad hoc clarius explicandum, subdit: *Ego et Pater unum sumus.* (*Joann.*, X, 30.) Similiter etiam Apostolus dicit: *Et donavit illi nomen quod est super omne nomen, ut in nomine Jesu omne genu flectatur, cœlestium, terrestrium et infernorum* (*Phil.*, II, 9, 10); nomen autem omnibus nominibus altius, quod omnis creatura veneratur, non est aliud quam nomen divinitatis; ex hoc ergo generationis datione generatio ipsa intelligitur secundum quam Pater Filio veram deitatem dedit. Idem etiam ostenditur ex hoc quod omnia sibi dicuntur esse data a Patre; non autem essent sibi data omnia, nisi omnis plenitudo divinitatis quæ est in Patre esset in Filio. Sic igitur, ex hoc quod sibi Patrem dedisse asserit, se verum Filium confitetur, contra Sabellium; ex magnitudine vero ejus quod datur, Patri se confitetur esse æqualem, ut Arius confundatur.

Patet igitur quod talis donatio indigentiam in Filio non designat; non enim ante fuit Filius quam sibi daretur, quum generatio ejus sit ipsa donatio; neque plenitudo dati hoc patitur ut indigere possit ille cui constat esse donatum. Nec obviat prædictis quod ex tempore Filio Pater dedisse legitur in Scripturis, sicut Dominus post resurrectionem dicit discipulis: *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra* (*Matth.*, XXVIII, 18); et Apostolus dicit, quod *propter hoc Deus exaltavit illum, et donavit illi nomen quod est super omne nomen,* quia *factus* fuit *obediens usque ad mortem* (*Phil.*, II, 8, 9); quasi hoc nomen non habuerit ab æterno. Est enim consuetus Scripturæ modus ut aliqua dicantur esse vel fieri, quando innotescunt. Hoc autem quod Filius ab æterno universalem potestatem et nomen divinum acceperit, post resurrectionem prædicantibus discipulis mundo est manifestatum; et hoc etiam verba Dei ostendunt; dicit enim Dominus: *Clarifica me tu, Pater, apud temetipsum, claritate quam habui priusquam mundus esset* (*Joann.*, XVII, 5); petit enim ut sua gloria, quam ab æterno a Patre recepit ut Deus, in eo jam homine facto esse declaretur.

Ex hoc autem manifestum est quomodo Filius doceatur, quum non sit ignorans. Ostensum est enim (l. I, c. 45) quod intelligere et esse in Deo

idem sunt. Unde communicatio divinæ naturæ est etiam intelligentiæ communicatio. Communicatio autem intelligentiæ demonstratio vel locutio sive doctrina potest dici. Per hoc ergo quod Filius sua nativitate a Patre naturam divinam acceperit, dicitur vel a Patre audivisse, vel Pater ei demonstrasse, vel si quid aliud simile legitur in Scripturis ; non quod prius Filius ignorans aut nesciens fuerit, et post modum eum Pater docuerit ; confitetur enim Apostolus *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam* (*I Cor.*, I, 24) ; non est autem possibile quod sapientia sit ignorans, neque quod virtus infirmetur.

Ideo etiam quod dicitur : *Non potest Filius a se facere quidquam* (*Joann.*, V. 19) nullam infirmitatem agendi demonstrat in Filio ; sed, quum Deo non sit aliud agere quam esse, nec sua actio sit aliud quam sua essentia, ut supra (l. I, c. 45) probatuu est, ita dicitur quod Filius non possit a se agere, sed agat a Patre, sicut quod non potest a se esse, sed solum a Patre. Si enim a se esset, jam Filius non esset ; sicut ergo Filius non potest non esse Filius, ita a se agere non potest. Quia vero eamdem naturam accipit Filius quam habet Pater et ex consequenti eamdem virtutem, licet Filius a se non sit nec a se operetur, tamen est per se et per se operatur ; quia, sicut est per propriam naturam quam accepit a Patre, ita per propriam naturam a Patre acceptam operatur. Unde, postquam Dominus dixerat : *Non potest Filius a se facere quidquam,* ut ostenderet quod, licet non a se, tamen per se Filius operatur, subjungit : *Quæcumque ille fecerit,* scilicet Pater, *hæc et Filius similiter facit.* (*Joann.*, V, 19).

Ex præmissis etiam apparet qualiter Pater præcipiat Filio, et Filius obediat Patri, aut Patrem oret, aut mittatur a Patre ; hæc enim omnia Filio conveniunt secundum quod est Patri subjectus, quod non est nisi secundum humanitatem assumptam, ut ostensum est ; Pater ergo Filio præcipit ut subjecto sibi secundum humanam naturam. Et hoc etiam verba Domini manifestant. Nam, cum Dominus dicat : *Ut cognoscat mundus quia diligo Patrem, et sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio (Joann.,* XIV, 31), quod sit istud mandatum, ostenditur per id quod subditur : *Surgite, eamus hinc* ; hoc enim dixit ad passionem accedens, mandatum autem patiendi manifestum est Filio non competere, nisi secundum humanam naturam. Similiter, ubi ait : *Si præcepta mea servaveritis, manebitis in dilectione mea, sicut et ego Patris mei præcepta servavi, et maneo in ejus dilectione* (*Joann.*, XV, 10), manifestum est hæc præcepta ad Filium pertinere prout a Patre diligebatur ut homo, sicut ipse discipulos ut homines diligebat. Et quod præcepta Patris ad Filium accipienda sint secundum humanam naturam a Filio assumptam, Apostolus ostendit, docens Filium obedientem Patri fuisse in his quæ pertinent ad humanam naturam ; dicit enim : *Factus* est *obediens* Patri *usque ad mortem.* (*Phil.*, II, 8). Ostendit etiam Apostolus quod orare Filio conveniat secundum humanam naturam ; dicit enim quod, *in diebus carnis suæ, preces supplicationesque ad eum qui possit illum salvum facere a morte, cum clamore valido et lacrymis offerens*, *exauditus est pro sua reverentia.* (*Hebr.*, V, 7.) Secundum quid etiam missus a Patre dicatur Apostolus ostendit, dicens : *Misit Deus Filium suum, factum ex muliere (Galat.,* IV, 4) ; eo ergo dicitur missus quod est factus ex muliere ; quod quidem secundum carnem assumptam certum est sibi convenire.

Patet igitur quod per hæc omnia non potest ostendi Filius Patri esse subjectus, nisi secundum humanam naturam.

Sed tamen sciendum est quod Filius mitti a Patre dicitur etiam invisibiliter in quantum Deus, sine præjudicio æqualitatis quam habet ad Patrem, ut infra (c. 23) ostendetur, quum agetur de missione Spiritus sancti.

Similiter etiam patet quod, per hoc quod Filius a Patre clarificatur vel suscitatur vel exaltatur, non potest ostendi quod Filius sit minor Patre, nisi secundum humanam naturam. Non enim Filius clarificatione indiget

quasi de novo claritatem accipiens, quum eam profiteatur se ante mundum habuisse; sed oportebat quod sua claritas, quæ sub infirmitate carnis erat occultata, per carnis glorificationem et miraculorum operationem manifestaretur, in fide credentium populorum; unde de ejus occultatione dicitur : *Et quasi absconditus est vultus ejus...; unde nec reputavimus eum.* (*Isai.*, LIII, 3.) Similiter autem, secundum hoc Christus suscitatus est quod est passus et mortuus, id est secundum carnem; dicitur enim : *Christo passo in carne, et vos eadem cogitatione armamini.* (*I Petr.*, IV, 1.) Exaltari etiam eum oportuit secundum hoc quod fuit humiliatus; nam et Apostolus dicit : *Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem..., propter quod et Deus exaltavit illum.* (*Phil.*, II, 8, 9.) Sic ergo, per hoc quod Pater clarificat Filium, suscitat et exaltat, Filius non ostenditur minor Patre, nisi secundum humanam naturam; nam, secundum divinam naturam, qua est Patri æqualis, est eadem virtus Patris et Filii et eadem operatio; unde et ipse Filius propria virtute se exaltat, secundum illud Psalmistæ : *Exaltare, Domine, in virtute tua* (*Psalm.* XX, 14); ipse seipsum suscitat, quod de se dicit : *Potestatem habeo ponendi animam meam, et... iterum sumendi eam* (*Joann.*, X, 18); ipse etiam non solum seipsum clarificat, sed etiam Patrem; dicit enim : *Clarifica Filium tuum, ut Filius tuus clarificet te* (*Joann.*, XVII, 1); non quod Pater velamine carnis assumptæ sit occultatus, sed suæ invisibilitate naturæ; quo etiam modo Filius est occultus secundum divinam naturam; nam Patri et Filio commune est quod dicitur : *Vere tu es Deus absconditus Israel, Deus Salvator.* (*Isai.*, XLV, 15.) Filius autem Patrem clarificat, non claritatem ei dando, sed eum mundo manifestando; nam et ipse ibidem dicit : *Manifestavi nomen tuum hominibus.* (*Joann.*, XVII, 6.)

Non est autem credendum quod in Dei Filio sit aliquis potestatis defectus, quum ipse dicat : *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra.* (*Matth.*, XXVIII, 18.) Unde quod ipse dicit : *Sedere ad dexteram meam vel sinistram non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a Patre meo* (*Matth.*, XX, 23), non ostendit quod Filius distribuendarum cœlestium sedium potestatem non habeat, cum per hujusmodi sessionem participatio vitæ æternæ intelligatur, cujus collationem ad se pertinere ostendit quum dicit : *Oves meæ vocem meam audiunt; et ego cognosco eas, et sequuntur me; et ego vitam æternam do eis* (*Joann.*, X, 27, 28); dicitur etiam *quod Pater... omne iudicium dedit Filio* (*Joann.*, V, 22); ad iudicium autem pertinet ut pro meritis aliqui in cœlesti gloria collocentur; unde et dicitur quod Filius hominis *statuet oves a dextris suis, hædos autem a sinistris* (*Matth.*, XXV. 33); pertinet ergo ad potestatem Filii statuere aliquem vel a dextris vel a sinistris, sive utrumque referatur ad differentem gloriæ participationem, sive unum referatur ad gloriam et alterum referatur ad pœnam. Oportet igitur ut verbi propositi sensus ex præmissis sumatur. Præmittitur namque (*Matth.*, XX, 20 et seq.) quod mater filiorum Zebedæi accesserat ad Jesum, petens ut unus filiorum ejus sederet ad dexteram ejus et alius ad sinistram; et ad hoc petendum mota videbatur ex quadam fiducia propinquitatis carnalis quam habebat ad hominem Christum. Dominus ergo sua responsione non dixit quod ad ejus potestatem non pertineret dare quod petebatur, sed quod ad eum non pertinebat illis dare pro quibus rogabatur. Non enim dixit : Sedere ad dexteram meam vel sinistram non est meum dare alicui; quin potius ostendit quod suum erat hoc dare illis quibus erat paratum a Patre suo. Non enim hoc dare ad eum pertinebat secundum quod erat filius Virginis, sed secundum quod erat Filius Dei; et ideo non erat suum hoc dare aliquibus, propter hoc quod ad eum pertinebat secundum quod erat filius Virginis, secundum propinquitatem carnalem, sed propter hoc pertinebat ad eum secundum quod erat Filius Dei, quibus scilicet paratum erat a Patre per prædestinationem æternam. Sed quod etiam hæc præparatio ad potestatem Filii Dei pertineat, ipse Dominus confitetur, dicens : *In domo Patris mei mansiones multæ sunt; si*

quo minus, dixissem vobis, quia vado parare vobis locum. (*Joann.*, XIV, 2.) Mansiones autem multæ sunt diversi gradus participandæ beatitudinis, qui ab æterno a Deo in prædestinatione præparati sunt. Cum ergo Dominus dicit quod, si in aliquo minus esset, id est si deficerent præparatæ mansiones hominibus ad beatitudinem introducendis, et subdit : *Dixissem vobis quia vado parare vobis locum,* ostendit hujusmodi præparationem ad suam potestatem pertinere.

Neque etiam potest intelligi quod Filius horam adventus sui ignoret, cum in eo sint *omnes thesauri sapientiæ et scientiæ absconditi*, ut Apostolus dicit (*Coloss.*, II, 3), et cum id quod majus est perfecte cognoscat, scilicet Patrem ; sed hoc intelligendum est quia Filius, inter homines homo constitutus, ad modum ignorantis se habuit, dum discipulis non revelavit. Est enim consuetus modus loquendi in Scripturis ut Deus dicatur aliquid cognoscere, si illud cognoscere facit ; sicut habetur : *Nunc cognovi quod timeas Deum* (*Gen.*, XXII, 12), id est nunc cognoscere feci ; et sic per oppositum Filius nescire dicitur quod non facit nos scire.

Tristitia vero, timor et alia hujusmodi manifestum est quod ad Christum pertineant secundum quod homo ; unde et per hoc nulla minoratio potest in divinitate Filii deprehendi.

Quod autem dicitur sapientiam esse creatam, primo quidem potest intelligi non de sapientia quæ est Filius Dei, sed de sapientia quam Deus indidit creaturis ; dicitur enim : *Ipse creavit illam* (scilicet sapientiam) *in Spiritu sancto..., et effudit illam super omnia opera sua.* (*Eccli.*, I, 9.) Potest etiam referri ad naturam creatam assumptam a Filio, ut sit sensus : *Ab initio et ante sæcula creata sum* (*Eccli.*, XXIV, 14), id est prævisa sum creaturæ uniri. Vel, per hoc quod sapientia et creata et genita nuncupatur, modus divinæ generationis nobis insinuatur. In generatione enim, quod generatur accipit naturam generantis, quod perfectionis est ; sed, in generationibus quæ sunt apud nos, generans ipse mutatur quod imperfectionis est ; in creatione vero creans non mutatur, sed creatum non recipit naturam creantis. Dicitur ergo simul Filius creatus et genitus, ut ex creatione accipiatur immutabilitas Patris, ex generatione unitas naturæ in Patre et Filio ; et sic hujusmodi Scripturæ intellectum Synodus exposuit, ut per Hilarium patet.

Quod vero Filius dicitur primogenitus creaturæ non ex hoc est quod Filius sit in ordinatione creaturarum, sed quia Filius est a Patre et a Patre accipit, a quo sunt et accipiunt creaturæ ; sed Filius accipit a Patre eamdem naturam, non autem creaturæ ; unde et Filius non solum primogenitus dicitur, sed etiam unigenitus, propter singularem modum accipiendi.

Per hoc autem quod Dominus ad Patrem dicit de discipulis : *Ut sint unum, sicut et nos unum sumus* (*Joann.*, XVII, 22), ostenditur quidem quod Pater et Filius sunt unum eo modo quo discipulos unum esse oportet, scilicet per amorem. Hic tamen unionis modus non excludit essentiæ unitatem, sed magis eam demonstrat ; dicitur enim : *Pater diligit Filium, et omnia dedit in manu ejus* (*Joann.*, III, 35) ; per quod plenitudo divinitatis ostenditur esse in Filio, ut dictum est.

Sic igitur patet quod testimonia Scripturarum quæ Ariani pro se assumebant, non repugnant veritati quam fides catholica confitetur.

CAPUT IX.

SOLUTIO AD AUCTORITATES PHOTINI ET SABELLII.

Ex his autem consideratis apparet quod nec ea quæ Photinus et Sabellius pro suis opinionibus ex sacris Scripturis adducebant eorum errores confirmare possunt.

Nam quod Dominus post resurrectionem dicit : *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra* (*Matth.*, XXVIII, 18), non ideo dicitur quasi tunc de novo hanc potestatem acceperit, sed quia potestas, quam Filius Dei ab æterno acceperat, in eodem homine facto apparere inceperat per victoriam quam de morte habuerat resurgendo.

Quod vero Apostolus dicit, de Filio loquens : *Qui factus est ei ex semine David* (*Rom.*, I, 3), manifeste ostenditur, qualiter sit intelligendum ex eo quod additur, *secundum carnem.* Non enim dixit quod Filius Dei esset simpliciter factus, sed quod factus esset ex semine David secundum carnem, per assumptionem humanæ naturæ ; sicut et dicitur : *Verbum caro factum est.* (*Joann.*, I, 14.) Unde etiam patet quod hoc quod sequitur : *Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute* (*Rom.*, I, 4) secundum humanam naturam ad Filium pertinet. Quod enim humana natura Filio Dei uniretur, ut sic homo posset dici Filius Dei, non fuit ex humanis meritis, sed ex gratia Dei prædestinantis.

Similiter etiam, quod idem Apostolus dixit, quod Deus Christum propter passionis meritum exaltavit (*Phil.*, II, 8, 9), ad humanam naturam referendum est, in qua fuerat humilitas passionis ; unde et quod subditur : *Donavit illi nomen quod est super omne nomen*, ad hoc referendum est quod nomen conveniens Filio ex nativitate æterna manifestandum esset, in fide populorum, hoc convenire Filio incarnato.

Per quod et manifestum est quod id quod dicit Petrus, quod Deus Jesum Christum et Dominum fecit, ad Filium referendum est secundum humanam naturam, in qua incepit id habere ex tempore quod in natura divinitatis habuit ab æterno.

Quod etiam Sabellius introducit de unitate deitatis : *Audi, Israel : Dominus Deus noster, Dominus unus est* (*Deut.*, VI, 4), et : *Videte quod ego sim solus, et non sit alius Deus præter me* (*Deut.*, XXXII, 39), sententiæ catholicæ fidei non repugnat, quæ Patrem et Filium non duos deos, sed unum Deum esse confitetur, ut dictum est.

Similiter etiam, quod dicitur : *Pater in me manens ipse facit opera, et ego in Patre et Pater in me est* (*Joann.*, XIV, 10), non ostendit unitatem personæ ut volebat Sabellius, sed unitatem essentiæ, quam Arius negabat. Si enim esset una persona Patris et Filii, non congrue diceretur Pater esse in Filio et Filius in Patre, quum non dicatur proprie idem suppositum in seipso esse, sed solum ratione partium. Quia enim partes in toto sunt et quod convenit partibus solet attribui toti, quandoque dicitur aliquod totum esse in seipso. Hic autem modus loquendi non competit in divinis, in quibus partes esse non possunt, ut ostensum est (l. I, c. 20). Relinquitur igitur, quum Pater in Filio et Filius in Patre esse dicatur, quod Pater et Filius non sint idem supposito. Sed ex hoc ostenditur quod Patris et Filii sit essentia una. Hoc enim posito, manifeste apparet qualiter Pater est in Filio et Filius in Patre. Nam, quum Pater sit sua essentia, quia in Deo non est aliud esse et essentiam habens, ut est ostensum (l. I, c. 22), relinquitur quod in quocumque sit essentia Patris sit Pater ; et, eadem ratione, in quocumque est essentia Filii est Filius. Unde, quum essentia Patris sit in Filio et essentia Filii in Patre, eo quod una est essentia utriusque, ut fides catholica docet, sequitur manifeste quod Pater sit in Filio et Filius sit in Patre. Et sic eodem verbo et Sabellii et Arii error confutatur.

CAPUT X.

RATIONES CONTRA GENERATIONEM ET PROCESSIONEM DIVINAM.

Omnibus igitur diligenter consideratis, manifeste apparet hoc nobis de generatione divina in sacris Scripturis proponi credendum quod Pater et

Filius, etsi personis distinguantur, sunt tamen unus Deus et unam habent essentiam seu naturam. Quia vero a creaturarum natura hoc invenitur valde remotum ut aliqua duo supposito distinguantur et tamen eorum sit una essentia, humana ratio, ex creaturarum proprietatibus procedens, multiplicem in hoc secreto divinæ generationis patitur difficultatem.

Nam, quum generatio nobis nota mutatio quædam sit, cui opponitur corruptio, difficile videtur in Deo generationem ponere, qui est immutabilis, incorruptibilis et æternus, ut ex superioribus (l. I, cap. 13 et 15) patet.

Amplius, si generatio mutatio est, oportet omne quod generatur mutabile esse. Quod autem mutatur exit de potentia in actum ; nam motus est actus existentis in potentia secundum quod hujusmodi. Si igitur Filius Dei est genitus, videtur quod neque æternus sit, tanquam de potentia in actum exiens, neque verus Deus, ex quo non est actus purus, sed aliquid potentialitatis habens.

Adhuc, genitum naturam accipit a generante. Si ergo Filius genitus est a Deo Patre, oportet quod naturam quam habet a Patre acceperit. Non est autem possibile quod acceperit a Patre aliam naturam numero quam Pater habet et similem specie, sicut fit in generationibus univocis, ut quum homo generat hominem et ignis ignem ; supra enim ostensum est (l. I, c. 42, et l. IV, c. 9) quod impossibile est esse plures numero deitates. Videtur etiam esse impossibile quod receperit eamdem naturam numero quam Pater habet, quia, si recepit partem ejus, sequitur divinam naturam esse divisibilem ; si autem totam, videtur sequi quod natura divina, si sit tota transfusa in Filium, desinat esse in Patre, et sic Pater generando corrumpitur. Neque iterum potest dici quod natura divina per quamdam exuberantiam effluat a Patre in Filium, sicut aqua fontis effluit in rivum, et fons non evacuatur; quia natura divina sicut non potest dividi, ita nec augeri. Videtur ergo reliquum esse quod Filius naturam a Patre acceperit non eamdem numero nec specie quam Pater habet, sed omnino alterius generis; sicut accidit in generatione æquivoca, ut quum animalia ex putrefactione nata virtute solis generantur, ad cujus speciem non attingunt. Sequitur ergo quod Dei Filius neque verus Filius sit, quum non habeat speciem Patris, neque verus Deus, quum non recipiat divinam naturam.

Item, si Filius recipit naturam a Deo Patre, oportet quod in eo aliud sit recipiens et aliud natura recepta; nihil enim recipit seipsum; Filius igitur non est sua essentia vel natura; non est igitur verus Deus.

Præterea, si Filius Dei non est aliud quam essentia divina, quum essentia divina sit subsistens, ut probatum est (l. I, c. 22) (constat autem quod etiam Pater est ipsa essentia divina), videtur relinqui quod Pater et Filius conveniant in eadem re subsistente. Res autem subsistens in intellectualibus naturis vocatur persona. Sequitur ergo, si Filius est ipsa divina essentia, quod Pater et Filius conveniant in persona. Si autem Filius non est ipsa divina essentia, non est verus Deus; hoc enim de Deo probatum est (l. I, c. 21). Videtur igitur quod vel Filius non sit verus Deus, ut dicebat Arius, vel non sit alius personaliter a Patre, ut Sabellius asserebat.

Adhuc, illud quod est principium individuationis in unoquoque impossibile est inesse alteri quod supposito distinguatur ab eo; quod enim in multis est non est individuationis principium. Ipsa autem essentia Dei est per quam Deus individuatur; non enim essentia Dei est forma in materia, ut per materiam individuari posset; non est igitur aliud in Deo Patre per quod individuetur quam sua essentia. Ejus igitur essentia in nullo alio supposito esse potest. Aut igitur non est in Filio, et sic Filius non est verus Deus, secundum Arium; aut Filius non est alius supposito a Patre, et sic est eadem persona utriusque, secundum Sabellium.

Amplius, si Pater et Filius sunt duo supposita sive duæ personæ et

tamen sunt in essentia unum, oportet in eis esse aliquid præter essentiam per quod distinguantur; nam essentia communis utrique ponitur; quod autem commune est non potest esse distinctionis principium; oportet igitur id quo distinguuntur Pater et Filius esse aliud ab essentia divina. Est ergo persona Filii composita ex duobus, et similiter persona Patris, scilicet ex essentia communi et ex principio distinguente. Uterque igitur est compositus; neuter ergo est verus Deus.

Si quis autem dicat quod distinguuntur sola relatione, prout unus est Pater alius est Filius, quæ autem relative prædicantur non aliud videntur prædicare in eo de quo dicuntur, sed magis ad aliud; et sic per hoc compositio non inducitur, — videtur quod hæc responsio non sit sufficiens ad prædicta inconvenientia vitanda.

Nam relatio non potest esse absque aliquo absoluto; in quolibet enim relativo oportet intelligi quod ad se dicitur præter id quod ad aliud dicitur; sicut servus ad aliquid est absolute præter id quod ad dominum dicitur. Relatio igitur illa per quam Pater et Filius distinguuntur, oportet quod habeat aliquod absolutum in quo fundetur. Aut igitur illud absolutum est unum tantum, aut sunt duo absoluta. Si est unum tantum, in eo non potest fundari duplex relatio, nisi forte sit relatio identitatis, quæ distinctionem operari non potest, sicut dicitur idem eidem idem. Si ergo sit talis relatio quod distinctionem requirat, oportet quod primo intelligatur absolutorum distinctio. Non ergo videtur possibile quod personæ Patris et Filii solis relationibus distinguantur.

Præterea, oportet dicere quod relatio illa quæ Filium distinguit a Patre aut sit res aliqua aut sit in solo intellectu. Si autem sit res aliqua, non videtur esse illa res quæ est divina essentia, quia divina essentia communis est Patri et Filio; erit ergo in Filio aliqua res quæ non est ejus essentia, et sic non est verus Deus; ostensum est enim (l. I, c. 23) quod nihil est in Deo quod non sit sua essentia. Si autem illa relatio sit in intellectum tantum, non potest personaliter distinguere Filium a Patre; quæ enim personaliter distinguuntur realiter oportet distingui.

Item, omne relativum dependet a suo correlativo. Quod autem dependet ab altero non est verus Deus. Si igitur persona Patris et Filii relationibus distinguantur, neuter erit verus Deus.

Adhuc, si Pater est Deus et Filius est Deus, oportet quod hoc nomen *Deus* de Patre et Filio substantialiter prædicetur, quum divinitas accidens esse non possit. Prædicatum autem substantiale est quod vere est ipsum de quo prædicatur; nam, quum dicitur : « Homo est animal », quod vere homo est animal est; et similiter, quum dicitur : « Socrates est homo », quod vere Socrates est homo est. Ex quo videtur sequi quod impossibile sit ex parte subjectorum inveniri pluralitatem, quum unitas sit ex parte substantialis prædicati ; non enim Socrates et Plato sunt unus homo, licet sint unum in humanitate, neque homo et asinus sunt unum animal, licet sint unum in animali. Si ergo Pater et Filius sunt duæ personæ, impossibile videtur quod sint unus Deus.

Amplius, opposita prædicata pluralitatem ostendunt in eo de quo prædicantur. De Deo autem Patre et de Deo Filio opposita prædicantur ; nam Pater est Deus ingenitus et generans, Filius autem est Deus genitus. Non igitur videtur esse possibile quod Pater et Filius sint unus Deus.

Hæc igitur et similia sunt ex quibus aliqui divinorum mysteria propria ratione metiri volentes, divinam generationem impugnare nituntur. Sed, quia veritas in seipsa fortis est et nulla impugnatione convellitur, oportet intendere ad ostendendum quod veritas fidei ratione superari non possit.

CAPUT XI.

QUOMODO ACCIPIENDA SIT GENERATIO IN DIVINIS ET QUÆ DE FILIO DEI DICUNTUR IN SCRIPTURIS.

Principium autem hujus intentionis hinc sumere oportet, quod, secundum diversitatem naturarum, diversus emanationis modus invenitur in rebus; et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat magis est intimum. In rebus enim omnibus inanimata corpora infimum locum tenent, in quibus emanationes aliter esse non possunt nisi per actionem unius eorum in aliquod alterum; sic enim ex igne generatur ignis, dum ab igne corpus extraneum alteratur et ad qualitatem et speciem ignis perducitur. Post inanimata vero corpora, proximum locum tenent plantæ, in quibus jam emanatio ex interiori procedit, in quantum scilicet humor plantæ intraneus in semen convertitur et illud semen terræ mandatum crescit in plantam. Jam ergo hic primus gradus vitæ invenitur; nam viventia sunt quæ seipsa movent ad agendum, illa vero quæ non nisi exteriora movere possunt omnino sunt vita carentia; in plantis vero hoc indicium vitæ est quod id quod in ipsis est movet aliquam formam. Est tamen vita plantarum imperfecta, quia, emanatio in eis licet ab interiori procedat, tamen paulatim ab interioribus exiens quod emanat finaliter omnino extrinsecum invenitur; humor enim arboris primo ab arbore egrediens fit flos et tandem fructus ab arboris cortice discretus, sed ei colligatus; perfecto autem fructu, omnino ab arbore separatur, et, in terram cadens, sementina virtute producit aliam plantam. Si quis etiam diligenter consideret, primum hujus emanationis principium ab exteriori sumitur; nam humor intrinsecus arboris per radices a terra sumitur, de qua planta suscipit nutrimentum. Ultra plantarum vero vitam, altior gradus vitæ invenitur, quæ est secundum animam sensitivam, cujus emanatio propria, etsi ab exteriori incipiat, in interiori tamen terminatur; et, quanto emanatio magis incesserit, tanto magis ad intima devenitur; sensibile enim exterius formam suam exterioribus sensibus ingerit, a quibus procedit in imaginationem et ulterius in memoriæ thesaurum. In quolibet tamen hujus emanationis processu, principium et terminus pertinent ad diversa; non enim aliqua potentia sensitiva in seipsam reflectitur. Est ergo hic gradus vitæ tanto altior quam vita plantarum quanto operatio hujus vitæ magis in intimis continetur; non tamen est omnino vita perfecta, quum emanatio semper fiat ex uno in alterum. Est igitur supremus et perfectus gradus vitæ, qui est secundum intellectum; nam intellectus in seipsum reflectitur, et seipsum intelligere potest. Sed et in intellectuali vita diversi gradus inveniuntur; nam intellectus humanus, etsi seipsum cognoscere possit, tamen primum suæ cognitionis initium ab extrinseco sumit; quia non est intelligere sine phantasmate, ut ex superioribus patet (l. II, c. 40). Perfectior igitur est intellectualis vita in angelis, in quibus intellectus ad sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori, sed per se cognoscit seipsum; nondum tamen ad ultimam perfectionem vita ipsorum pertingit, quia, licet intentio intellecta sit eis omnino intrinseca, non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia, quia non est idem in eis intelligere et esse, ut ex superioribus patet. Ultima igitur perfectio vitæ competit Deo, in quo non est aliud intelligere et aliud esse, ut supra ostensum est; et ita oportet quod intentio intellecta in Deo sit ipsa divina essentia. Dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quæ quidem in nobis neque est ipsa res quæ intelligitur neque est ipsa substantia intellectus, sed et quædam similitudo concepta intellectu de

re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum. Et quidem quod prædicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem et aliud est intelligere ipsam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur; unde et aliæ scientiæ sunt de rebus et aliæ de intentionibus intellectus. Quod autem intentio intellecta non sit ipse intellectus in nobis, ex hoc patet quod esse intentionis intellectæ etiam in ipso intellectu consistit, non autem esse intellectus nostri, cujus esse non est suum intelligere. Quum ergo in Deo sit idem esse et intelligere, intentio intellecta in ipso est ejus intellectus; et, quia intellectus in eo est res intellecta (intelligendo enim se, intelligit omnia alia, ut ostensum est (l. I, c. 49), relinquitur quod in Deo intelligente seipsum sit idem intellectus et res quæ intelligitur et intentio intellecta.

His igitur consideratis, utcumque concipere possumus qualiter sit divina generatio accipienda. Patet enim quod non est possibile sic accipi generationem divinam sicut in rebus inanimatis generatio invenitur, in quibus generans imprimit suam speciem in exteriorem materiam; oportet enim, secundum positionem fidei, quod Filius a Deo genitus veram habeat deitatem et sit verus Deus; ipsa autem deitas non est forma materiæ inhærens, neque Deus est ex materia exsistens, ut probatum est (l. I, c. 17). Similiter autem non potest accipi divina generatio ad modum generationis quæ in plantis invenitur, et etiam in animalibus, quæ communicant cum plantis in nutritiva et generativa virtute; separatur enim aliquid quod erat in planta vel animali ad generationem similis in specie, quod in fine generationis est omnino extra generantem; a Deo autem, quum indivisibilis sit, non potest aliquid separari; ipse etiam Filius a Deo genitus non est extra Patrem generantem, sed in eo, sicut ex superioribus auctoritatibus patet. Neque etiam potest divina generatio intelligi secundum modum emanationis quæ invenitur in anima sensitiva; non enim Deus ab aliquo exteriori accipit ut in alterum influere possit; non enim esset primum agens; operationes etiam animæ sensitivæ non complentur sine corporalibus instrumentis; Deum autem manifestum est incorporeum esse. Relinquitur igitur quod generatio divina secundum intellectualem emanationem sit intelligenda. Hoc autem sic manifestari oportet.

Manifestum est enim, ex his quæ declarata sunt (l. I, c. 47) quod Deus seipsum intelligit. Omne autem intellectum, in quantum intellectum, oportet esse in intelligente; significat enim ipsum intelligere apprehensionem ejus quod intelligitur per intellectum; unde etiam intellectus noster, seipsum intelligens, est in seipso, non solum ut idem sibi per essentiam, sed etiam ut a se apprehensum intelligendo. Oportet igitur quod Deus in seipso sit ut intellectum in intelligente. Intellectum autem in intelligente est intentio intellecta et verbum. Est igitur in Deo intelligente seipsum verbum Dei quasi Deus intellectus, sicut verbum lapidis in intellectu est lapis intellectus. Hinc est quod dicitur : *Verbum erat apud Deum.* (*Joann.*, I, 1.) Quia vero intellectus divinus non exit de potentia in actum, sed semper est actu existens, ut probatum est (l. I, c. 56), ex necessitate oportet quod semper seipsum intellexerit. Ex hoc autem quod seipsum intelligit, oportet quod verbum ipsius in ipso sit, ut ostensum est. Necesse est igitur semper verbum ejus in Deo exstitisse. Est igitur coæternum Deo verbum ipsius, nec accedit ei ex tempore, sicut intellectui nostro accedit ex tempore verbum interius conceptum, quod est intentio intellecta. Hinc est quod dicitur : *In principio erat Verbum.* (*Joann.*, I, 1.) Quum autem intellectus divinus non solum sit semper in actu, sed etiam sit ipse actus purus, ut probatum est (l. I, c. 16), oportet quod substantia intellectus divini sit ipsum suum intelligere, quod est actus intellectus. Esse autem verbi interius concepti sive intentionis intellectæ est ipsum suum

intelligi. Idem ergo esse est verbi divini et intellectus divini, et per consequens ipsius Dei, qui est suus intellectus. Esse autem Dei est ejus essentia vel natura, quæ idem est quod ipse Deus, ut ostensum est (l. I, c. 22). Verbum igitur Dei est ipsum esse divinum et essentia ejus et ipse verus Deus.

Non autem sic est de verbo intellectus humani. Quum enim intellectus noster seipsum intelligit, aliud est esse intellectus et aliud ipsum ejus intelligere; substantia enim intellectus erat in potentia intelligens antequam intelligeret actu. Sequitur ergo quod aliud sit esse intentionis intellectæ et aliud intellectus ipsius, cum intentionis intellectæ esse sit ipsum intelligi. Unde oportet quod, in homine intelligente seipsum, verbum interius conceptum non sit homo verus, naturale hominis esse habens, sed sit homo intellectus tantum, quasi quædam similitudo hominis veri ab intellectu apprehensa. Ipsum vero verbum Dei, ex hoc ipso quod est Deus intellectus, est verus Deus habens naturaliter esse divinum, eo quod non est aliud naturale esse Dei et aliud ejus intelligere, ut dictum est. Hinc est quod dicitur : *Deus erat Verbum* (*Joann.*, I, 1); quod, quia absolute dicitur, demonstrat Verbum Dei verum Deum debere intelligi. Verbum enim hominis non posset dici simpliciter et absolute homo, sed secundum quid, scilicet homo intellectus; unde hæc (propositio) falsa esset : « Homo est verbum »; sed hæc potest esse vera : « Homo intellectus est verbum ». Quum ergo dicitur : *Deus erat Verbum*, ostenditur Verbum divinum non solum esse intentionem intellectam, sicut verbum nostrum, sed etiam rem in natura existentem et subsistentem; Deus enim verus res subsistens est, quum maxime sit per se ens.

Non sic autem natura Dei est in Verbo ut sit una specie et numero differens. Sic enim Verbum habet naturam Dei sicut intelligere Dei est ipsum esse ejus, ut dictum est. Intelligere autem est ipsum esse divinum. Verbum igitur habet ipsam essentiam divinam, non solum specie, sed etiam numero eamdem. Ita natura quæ est una secundum speciem, non dividitur in plura secundum numerum nisi propter materiam. Divina autem natura omnino immaterialis est. Impossibile est igitur quod natura divina sit una specie et numero differens. Verbum igitur Dei in eadem natura numero communicat cum Deo; propter quod Verbum Dei et Deus cujus est verbum non sunt duo dii, sed unus Deus. Nam quod apud nos duo habentes humanam naturam sint duo homines, ex hoc contingit quod natura humana numero dividitur in duobus. Ostensum est autem (l. I, c. 31) ea quæ in creaturis divisa sunt in Deo simpliciter unum esse, sicut in creatura aliud est essentia et esse, et in quibusdam est etiam aliud quod subsistit in sua essentia et ejus essentia sive natura; nam hic homo non est sua humanitas nec suum esse, sed Deus est sua essentia et suum esse. Et quamvis hæc in Deo unum sint verissime, tamen in Deo est quidquid pertinet ad rationem vel subsistentiæ vel essentiæ vel ipsius esse; convenit enim ei non esse in aliis, in quantum est subsistens, esse quid, in quantum est essentia, et esse in actu, ratione ipsius esse. Oportet igitur, quum in Deo sit idem intelligens et intelligere et intentio intellecta, quod est Verbum ipsius, quod verissime in Deo sit et quod pertinet ad rationem intelligentis et quod pertinet ad rationem ejus quod est intelligere et quod pertinet ad rationem intentionis intellectæ, sive verbi. Est autem de ratione interioris verbi, quod est intentio intellecta, quod procedat ab intelligente secundum suum intelligere, quum sit quasi terminus intellectualis operationis; intellectus enim intelligendo concipit et format intentionem sive rationem intellectam, quæ est interius verbum. Oportet igitur quod a Deo secundum ipsum suum intelligere procedat Verbum ipsius. Comparatur igitur Verbum Dei ad Deum intelligentem, cujus est verbum, sicut ad eum a quo est; hoc enim est de ratione verbi. Quum igitur in Deo intelligens, intelligere et intentio intellecta sive verbum sint per essentiam unum et per hoc necesse sit quod quodlibet horum sit Deus, remanet sola distinc-

tio relationis, prout Verbum refertur ad concipientem ut a quo est. Hinc est quod Joannes evangelista, quia dixerat : *Deus erat Verbum* (*Joann.*, I, 1), ne omnino distinctio sublata intelligeretur Verbi a Deo dicente sive concipiente Verbum, subjunxit : *Hoc erat in principio apud Deum*, quasi dicat : Hoc Verbum, quod Deum esse dixi, aliquo modo distinctum est a Deo dicente, et sic posset dici apud Deum esse. Verbum autem interius conceptum est quædam ratio et similitudo rei intellectæ ; similitudo enim alicujus in altero existens vel habet rationem exemplaris, si se habeat ut principium, vel habet potius rationem imaginis, si se habeat ad id cujus est similitudo sicut ad principium. Utriusque autem exemplum in nostro intellectu perspicitur ; quia enim similitudo artificiati existens in mente artificis est principium operationis per quam artificiatum est, comparatur ad artificiatum ut exemplar ad exemplatum ; sed similitudo rei naturalis, in nostro intellectu concepta, comparatur ad rem cujus similitudo existit ut ad suum principium, quia nostrum intelligere a sensibus principium accipit, qui per res naturales immutantur. Quum autem Deus et seipsum intelligat et alia, ut ostensum est (l. I, c. 49), ejus intelligere principium est rerum intellectarum ab ipso, quum ab eo causentur per intellectum et voluntatem ; sed ad intelligibile, quod est ipse, comparatur ut ad principium ; est enim hoc intelligibile idem cum intellectu intelligente, cujus quædam emanatio est verbum conceptum. Oportet igitur quod Verbum Dei comparetur ad res alias intellectas a Deo sicut exemplar ad ipsum Deum, cujus est verbum, sicut ejus imago. Hinc est quod de Verbo Dei dicitur quod *est imago Dei invisbiilis.* (*Coloss.*, I, 15.)

Est autem differentia inter intellectum et sensum ; nam sensus apprehendit rem quantum ad exteriora ejus accidentia, quæ sunt color, sapor, quantitas et alia hujusmodi, sed intellectus ingreditur ad interiora rei ; et, quia omnis cognitio perficitur secundum similitudinem quæ est inter cognoscens et cognitum, oportet quod in sensu sit similitudo rei sensibilis quantum ad ejus accidentia, in intellectu vero sit similitudo rei intellectæ quantum ad ejus essentiam. Verbum igitur in intellectu conceptum est imago vel exemplar substantiæ rei intellectæ. Quum ergo Verbum Dei sit imago Dei, ut ostensum est, necesse est quod sit imago Dei quantum ad ejus essentiam. Hinc est quod Apostolus dicit quod est *figura substantiæ Dei.* (*Hebr.*, I, 3.) Imago autem alicujus rei est duplex. Est enim aliqua imago quæ non communicat in natura cum eo cujus est imago : sive sit imago ejus quantum ad exteriora accidentia, sicut statua ænea est imago hominis nec tamen est homo ; sive sit imago quantum ad substantiam rei ; ratio enim hominis in intellectu non est homo ; nam et Philosophus dicit : « Non lapis est in anima, sed species ». (De anima, l. III, text. comm. 38.) Imago autem alicujus rei quæ eamdem naturam habet cum re cujus est imago, est sicut filius regis, in quo imago patris apparet et est ejusdem naturæ cum ipso. Ostensum est autem quod Verbum Dei est imago dicentis quantum ad ipsam ejus essentiam, et quod in eadem natura cum dicente communicat. Relinquitur ergo quod Verbum Dei non solum sit imago, sed etiam filius ; non enim sic esse imaginem alicujus ut ejusdem naturæ cum illo sit, in aliquo invenitur qui filius dici non possit, dummodo hoc in viventibus accipiatur ; nam quod procedit ex aliquo vivente in similitudinem speciei dicitur filius ejus. Hinc est quod dicitur : *Dominus dixit ad me : Filius meus es tu.* (*Psalm.* II, 7.)

Rursus considerandum est quod, quum in qualibet natura processio filii a patre sit naturalis, ex quo Verbum Dei Filius Dei dicitur, oportet quod naturaliter generetur et a Patre procedat ; et hoc quidem supradictis convenit, ut ex his quæ in intellectu nostro accidunt perspici potest. Intellectus enim noster aliqua naturaliter cognoscit, sicut prima intelligibilium principia, quorum intelligibiles conceptiones, quæ verba interiora dicuntur, naturaliter in ipso existunt et ex eo procedunt ; sunt etiam quædam intelligibilia quæ non naturaliter intellectus noster cognoscit, sed in

eorum cognitionem ratiocinando pertingit, et horum conceptiones in intellectu nostro naturaliter non existunt, sed cum studio quæruntur. Manifestum est autem quod Deus seipsum naturaliter intelligit sicut et naturaliter est; suum enim intelligere est suum esse, ut probatum est (l. I, c. 45). Verbum igitur Dei seipsum intelligentis naturaliter ab ipso procedit; et cum Verbum Dei sit ejusdem naturæ cum Deo dicente et sit similitudo ipsius, sequitur quod hic naturalis processus sit in similitudinem ejus a quo est processio cum identitate naturæ. Hæc est autem veræ generationis ratio in rebus viventibus quod id quod generatur a generante procedat ut similitudo ipsius et ejusdem naturæ cum ipso. Est ergo Verbum Dei genitum vere a Deo dicente; et ejus processio *generatio* vel *nativitas* dici potest. Hinc est quod dicitur: *Ego hodie genui te* (*Psalm.* II, 7), id est in æternitate, quæ semper est præsens, et nulla est in ea ratio præteriti et futuri.

Unde patet falsum esse quod Ariani dixerunt, quod Pater genuit Filium voluntate; quæ enim voluntarie fiunt non naturalia sunt. Quia vero non minus est quod Deus de seipso intelligit quam quod in ipso est (alias non intelligeret seipsum perfecte, nec suum esse esset suum intelligere), oportet Verbum Dei Deo esse essentiale. Hoc autem est Filius Dei. Est igitur Filius Dei Patri essentialis. — Hoc etiam hinc manifestum est quod Filius Dei, quum sit verus filius, habet speciem et naturam Patris. Cuilibet autem naturæ determinata quantitas debetur; unde etiam apud nos filius ad æqualitatem patris perducitur in fine generationis et augmenti, nisi aliquis defectus appareat propter materiam indispositam et propter debilitatem virtutis activæ in generatione; et quidem quod a principio filius nascatur minor patre, contingit ex hoc quod animalis generatio procedit de potentia ad actum et paulatim ducitur de imperfectione ad perfectionem. Nihil autem horum est possibile in divina generatione accidere, quia generatio divina non est ex materia per exitum de potentia in actum, nec virtus Dei generantis potest esse deficiens, quum sit infinita. Oportet igitur Filium Dei Patri esse æqualem. — Item, si Filius sit Patri inæqualis, oportet aliam numero esse magnitudinem Patris et Filii, nam eadem numero quantitas non potest seipsa esse major et minor. Divina autem magnitudo non est aliud quam ejus essentia, ut ex primo libro (c. 22 et 23) apparet. Erit igitur alia numero essentia Patris et Filii; cujus contrarium supra ostensum est. Oportet igitur dicere Filium Patri esse æqualem. Hinc est quod dicitur quod Jesus *Patrem suum dicebat Deum, æqualem se faciens Deo* (*Joann.*, V. 18); et dicitur quod *non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo.* (*Phil.*, II, 6.)

Considerandum etiam quod id quod generatur, quamdiu in generante manet, dicitur esse conceptum. Verbum autem Dei ita est a Deo genitum quod tamen ab ipso non recedit, sed in eo manet, ut ex superioribus patet. Recte ergo Verbum Dei potest dici a Deo conceptum. Hinc est quod Dei sapientia dicit: *Nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram.* (*Prov.*, VIII, 24.)

Est autem differentia inter conceptionem Verbi Dei et materialem conceptionem quæ apud nos in animalibus invenitur. Nam proles, quamdiu concepta est et in utero clauditur, nondum habet ultimam perfectionem, ut per se subsistat, a generante secundum locum diversa; unde oportet quod, in corporali generatione animalium, aliud sit genitæ prolis conceptio atque aliud partus ipsius, secundum quem etiam loco separatur proles genita a generante, ab utero generantis egrediens. Verbum autem Dei, in ipso Deo dicente existens, est perfectum in se subsistens, distinctum a Deo dicente; non enim expectatur ibi localis distinctio, si sola relatione distinguuntur, ut dictum est. Idem est ergo in generatione Verbi Dei et conceptio et partus; et ideo, postquam ex ore Sapientiæ dictum est: *Ego jam concepta eram,* post pauca subditur: *Ante colles ego parturiebar.* (*Prov.*, VIII, 25.) Sed, quia conceptio et partus in rebus corporalibus cum motu sunt et ideo oportet in eis quamdam successionem esse, quum conceptionis terminus sit esse concepti in concipiente, terminus autem partus sit

esse ejus qui parturitur, distinctum a pariente, necesse est igitur in corporalibus quod id quod concipitur nondum sit, et id quod parturitur in parturiendo non sit a parturiente distinctum. Conceptio autem et partus intelligibilis verbi non est cum motu nec cum sucessione ; unde, simul dum concipitur, est, et simul dum parturitur, distinctum est, sicut quod illuminatur, simul dum illuminatur, illumnatum est, eo quod in illuminatione nulla successio est. Et, quum hoc inveniatur in intelligibili verbo nostro, multo magis competit Verbo Dei, non solum quia intelligibilis conceptio et partus est, sed quia in æternitate existit utrumque, in qua prius et posterius esse non possunt. Hinc est quod, postquam ex ore Sapientiæ dictum est : *Ante colles ergo parturiebar*, ne intelligeretur quod, dum parturiretur, non esset, subditur : *Quando præparabat cœlos, aderam* (*Prov.*, VIII, 27) ; ut sic, quum in generatione carnali animalium prius aliquid concipiatur, deinde parturiatur, et deinde conveniat sibi adesse parturienti quasi sibi consociatum nec ab eo distinctum, hæc omnia in divina generatione simul esse intelligantur ; nam Verbum Dei simul concipitur, parturitur et adest. Et, quia quod parturitur ex utero procedit, sicut generatio Verbi Dei, ad insinuandam perfectam distinctionem ejus a generante, dicitur partus, simili ratione dicitur generatio ex utero, secundum illud : *Ex utero ante luciferum genui te.* (*Psalm.* CIX, 3.) Quia tamen non est talis distinctio verbi a dicente quæ impediat verbum esse in dicente, ut ex dictis patet, sicut ad insinuandam distinctinctionem verbi dicitur parturiri vel ex utero genitum esse, ita ad ostendendum quod talis distinctio non excludit verbum esse in dicente, dicitur quod *est in sinu Patris.* (*Joann.* I, 18.)

Attendendum autem quod generatio carnalis animalium perficitur per virtutem activam et passivam ; et ab activa quidem virtute dicitur pater, a passiva vero dicitur mater ; unde eorum quæ ad generationem prolis requiruntur quædam conveniunt patri et quædam conveniunt matri ; dare enim naturam et speciem proli competit patri ; concipere autem et parturire competit matri, tanquam patienti et recipienti. Quum autem processio Verbi secundum hoc dicta sit esse quod Deus seipsum intelligit (ipsum autem divinum intelligere non est per aliquam virtutem passivam, sed quasi activam, quia intellectus divinus non est in potentia, sed in actu tantum), ideo in generatione Verbi Dei non competit hoc ratione matris, sed solum patris. Unde quæ in generatione carnali distinctim patri et matri conveniunt, omnia in generatione Verbi Patri attribuuntur in sacris Scripturis ; dicitur enim Pater et dare Filio vitam et concipere et parturire.

CAPUT XII.

QUOMODO FILIUS DEI DICATUR DEI SAPIENTIA.

Quia vero ea quæ de sapientia divina dicuntur ad generationem Verbi adduximus, consequens est ostendere quod per divinam sapientiam, ex cujus persona præmissa verba proponuntur, Verbum Dei intelligi possit. Et ut a rebus humanis ad divinorum cognitionem perveniamus, considerare oportet quod sapientia in homine dicitur habitus quidam quo mens nostra perficitur in cognitione altissimorum, et hujusmodi sunt divina. Quum vero, secundum sapientiæ habitum, in intellectu nostro aliqua formatur conceptio de divinis, ipsa conceptio intellectus, quæ est interius verbum, sapientiæ nomen accipere solet, secundum illum modum loquendi quo actus et species nominibus habituum a quibus procedunt nominantur ; quod enim juste fit interdum justitia dicitur, et quod fit fortiter fortitudo, et generaliter quod virtuose fit virtus dicitur ; et, per hunc modum, quod sapienter excogitatur dicitur sapientia alicujus. In Deo autem sapientia

quidem oportet dici ex eo quod seipsum cognoscit. Sed, quia non cognoscit se per aliquam speciem nisi per essentiam, quin imo et ipsum ejus intelligere est ejus essentia, sapientia Dei habitus esse non potest, sed est ipsa Dei essentia. Manifestum est autem ex dictis quod Dei Filius est Verbum et conceptio Dei intelligentis seipsum. Sequitur igitur quod ipsum Dei Verbum, tanquam sapienter mente divina conceptum, proprie concepta seu genita sapientia dicatur; unde Apostolus *Christum Dei sapientiam* nominat. (*I Cor.*, I, 24.) Ipsum autem sapientiæ verbum mente conceptum est quædam manifestatio sapientiæ intelligentis, sicut et in nobis omnes habitus per actus manifestantur. Quia ergo divina sapientia lux dicitur, prout in puro actu cognitionis consistit (lucis autem manifestatio splendor ipsius est, ab ea procedens), convenienter et Verbum divinæ sapientiæ splendor lucis nominatur, secundum illud Apostoli, de Filio dicentis : *Quum sit splendor gloriæ (Hebr.*, I, 3); unde et Filius manifestationem Patris sibi adscribit, dicens : *Pater...., manifestavi nomen tuum hominibus. (Joann.*, XVII, 5, 6.) Sed, licet Filius, qui est Dei Verbum, proprie sapientia concepta dicatur, nomen tamen sapientiæ absolute dictum oportet esse commune Patri et Filio, quum sapientia quæ per Verbum resplendet sit Patris essentia, ut dictum est, essentia vero Patris sit sibi et Filio communis.

CAPUT XIII.

QUOD NON EST NISI UNUS FILIUS IN DIVINIS.

Quia vero Deus, intelligendo seipsum, omnia alia intelligit, ut in primo libro ostensum est, seipsum autem uno et simplici intuitu intelligit quum suum intelligere sit suum esse, necesse est Verbum Dei esse unicum tantum. Quum autem in divinis nihil aliud sit Filii generatio quam verbi conceptio, sequitur quod una sola sit generatio in divinis et unicus Filius solus a Patre genitus. Unde dicitur : *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre* (*Joann.*, I, 14); et iterum : *Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit nobis*. (*Ibid.*, 18.)

Videtur tamen ex præmissis sequi quod et Verbi divini sit aliud verbum, et Filii sit alius filius. Ostensum est enim quod Verbum Dei sit Deus verus; oportet igitur omnia quæ Deo conveniunt Verbo Dei convenire. Deus autem ex necessitate seipsum intelligit; et Verbum igitur Dei seipsum intelligit. Si igitur, ex hoc quod Deus seipsum intelligit, Verbum ab eo genitum in Deo ponitur, consequi videtur quod etiam et Verbo, in quantum seipsum intelligit, aliud verbum attribuatur; et sic Verbi erit verbum et Filii filius. Et illud verbum, si Deus est, iterum seipsum intelliget et habebit aliud verbum; et sic in infinitum generatio divina procedet.

Hujus autem solutio ex præmissis haberi potest. Quum enim ostensum sit quod Verbum Dei sit Deus, ostensum tamen est quod non est alius Deus a Deo cujus est verbum, sed unus omnino, hoc solo ab eo distinctum quod ab eo est ut verbum procedens. Sicut autem Verbum non est alius Deus, ita nec est alius intellectus, et per consequens nec aliud intelligere; unde nec aliud verbum. Nec tamen sequitur quod sit verbum suiipsius, secundum quod Verbum seipsum intelligit; nam in hoc solo verbum a dicente distinguitur, ut dictum est, quod est ab ipso; omnia ergo alia communiter attribuenda sunt Deo dicenti, qui est Pater, et Verbo quod est Filius, propter hoc quod etiam Verbum est Deus : sed hoc solum ut ab eo sit verbum adscribendum est proprie Patri, et hoc quod est esse a Deo dicente attribuendum est proprie Filio. Ex quo etiam patet quod Filius non est impotens, etsi generare filium non possit, quum tamen Pater generet Filium; nam eadem potentia est Patris et Filii, sicut et eadem divinitas. Et, quum generatio in divinis sit intelligibilis verbi con-

ceptio, secundum scilicet quod Deus intelligit seipsum, oportet quod potentia ad generandum in Deo sit sicut potentia ad intelligendum seipsum. Et, quum intelligere seipsum in Deo sit unum et simplex, oportet et potentiam intelligendi seipsum, quæ non est aliud quam suus actus, esse unam tantum. Ex eadem ergo potentia est et quod Verbum concipiatur et quod dicens Verbum concipiat; unde ex eadem potentia est quod Pater generet et quod Filius generetur. Nullam ergo potentiam habet Pater quam non habeat Filius; sed Pater habet ad generare generativam potentiam, Filius autem ad generari; quæ sola relatione differre ex dictis patet.

Sed, quia Apostolus Filium Dei dicit verbum habere, ex quo sequi videtur quod Filii sit filius et Verbi verbum, considerandum est qualiter verba Apostoli hoc dicentis sint intelligenda. Dicit enim : *Diebus istis locutus est nobis in Filio*, et postea : *Qui, quum sit splendor gloriæ et figura substantiæ ejus, portansque omnia verbo virtutis suæ*, etc. (*Heb.*, I, 2, 3.) Hujusmodi autem intellectum sumere oportet ex his quæ jam dicta sunt. Dictum est enim quod conceptio sapientiæ, quæ est Verbum, sapientiæ sibi vindicat nomen. Ulterius autem procedentibus apparet quod etiam exterior effectus ex conceptione sapientiæ proveniens sapientia dici potest, per modum quo effectus nomen causæ sibi assumit; dicitur enim sapientia alicujus esse non solum id quod sapienter excogitat, sed etiam id quod sapienter facit; ex quo contingit ut etiam explicatio divinæ sapientiæ per opus in rebus creatis Dei sapientia dicatur, secundum illud : *Ipse creavit illam,* scilicet sapientiam, *in Spiritu sancto;* et postea dicit : *Et effudit illam super omnia opera sua.* (*Eccli.*, I, 9. 10.) Sic igitur et id quod ex Verbo efficitur verbi nomen accepit; nam et in nobis expressio interioris verbi per vocem dicitur verbum, quasi sit verbum verbi, quia est interioris verbi ostensivum. Sic igitur non solum divini intellectus conceptio dicitur Verbum, quod est Filius, sed etiam explicatio divini conceptus per opera exteriora verbum Verbi nominatur. Et sic oportet intelligi quod Filius portet omnia verbo virtutis suæ, sicut et id quod legitur : *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quæ faciunt verbum ejus.* (*Psalm.*, CXLVIII, 8), quia scilicet per virtutes creaturarum explicantur divinæ conceptionis effectus in rebus.

Quum vero Deus, intelligendo seipsum, omnia alia intelligat, ut dictum est, oportet quod Verbum in Deo conceptum, ex eo quod seipsum intelligit, sit etiam verbum unum et idem omnium rerum. Non tamen eodem modo est Verbum Dei et aliarum rerum; nam Dei quidem Verbum est sicut ab eo procedens, aliarum autem rerum non sicut ex eis procedens; non enim Deus a rebus scientiam sumit, sed magis per suam scientiam res in esse producit, ut supra ostensum est. Oportet igitur quod Verbum Dei omnium quæ facta sunt ratio perfecta exsistat. Qualiter autem singulorum propria ratio esse possit, ex his quæ in primo libro tractata sunt manifestum est, ubi ostensum est quod Deus omnium propriam cognitionem habet. Quicumque autem facit aliquid per intellectum operatur per rationem rerum factarum quam apud se habet; domus enim, quæ est in materia, fit ab ædificatore per domus rationem quam habet in mente. Ostensum est autem supra quod Deus res in esse producit, non naturali necessitate, sed quasi per intellectum et voluntatem agens. Fecit igitur Deus omnia per Verbum suum, quod est ratio rerum factarum ab ipso. Hinc est quod dicitur : *Omnia per ipsum facta sunt* (*Joann.*, I, 3); cui consonat quod Moyses, mundi originem describens, in singulis operibus tali utitur modo loquendi : *Dixit Deus : Fiat lux, et facta est lux..... Dixit quoque Deus : Fiat firmamentum* (*Gen.*, I, 3 et 6); et sic de aliis. Quæ omnia Psalmista comprehendit, dicens : *Ipse dixit; et facta sunt.* (*Psalm.* CXLVIII, 5.) Dicere enim est verbum producere. Sic ergo intelligendum est quod *Deus dixit, et facta sunt,* quia Verbum produxit, per quod res in esse produxit sicut per earum rationem perfectam. Sed, quia idem est causa conservationis rerum et

productionis ipsarum, sicut omnia per Verbum facta sunt, ita per Dei Verbum conservantur in esse; unde Psalmista dicit: *Verbo Domini cœli firmati sunt.* (*Psalm.* XXXII, 6); et Apostolus dicit de Filio quod *portat omnia verbo virtutis suæ* (*Hebr.*, I, 3); quod quidem qualiter accipi oporteat jam dictum est.

Sciendum tamen quod Verbum Dei in hoc differt a ratione quæ est in mente artificis, quia Verbum Dei Deus subsistens est, ratio autem artificiati in mente artificis non est res subsistens, sed solum intelligibilis forma. Formæ autem non subsistenti non competit proprie ut agat, agere enim rei perfectæ et subsistentis est, sed est ejus ut ea agatur, est enim forma principium actionis quo agens agit. Ratio igitur domus in mente artificis non agit domum, sed artifex per eam domum facit; Verbum autem Dei, quod est ratio rerum factarum a Deo, quum sit subsistens, agit, non solum per ipsum aliquid agitur; et ideo Dei Sapientia loquitur: *Cum eo eram cuncta componens*, (*Prov.*, VIII, 30); et Dominus dicit: *Pater meus usque modo operatur et ego operor.* (*Joann.*, V, 17.)

Considerandum est etiam quod res facta per intellectum præexistit in ratione intellectus, ante etiam quam sit in seipsa; prius enim domus est in ratione artificis quam perducatur in actum. Verbum autem Dei est ratio omnium eorum quæ a Deo sunt facta, ut ostensum est. Oportet igitur quod omnia quæ sunt facta a Deo præexstiterint in Verbo Dei, antequam sint etiam in propria natura. Quod autem est in aliquo est in eo per modum ejus in quo est, et non per proprium modum; domus enim in mente artificis intelligibiliter et immaterialiter existit. Res igitur intelligendæ sunt in Verbo Dei præexstitisse secundum modum Verbi ipsius. Est autem modus Verbi ipsius quod sit unum, simplex, immateriale, et non solum vivens, sed etiam vita, quum sit suum esse. Oportet igitur quod res factæ a Deo præexstiterint in Verbo Dei ab æterno immaterialiter et absque omni compositione, et quod nihil aliud in eo sint quam ipsum Verbum, quod est vita; propter quod dicitur: *Quod factum est in ipso vita erat* (*Joann.*, I, 3, 4), id est in Verbo. Sicut autem operans per intellectum et per rationem quam apud se habet res in esse producit, ita etiam qui alium docet per rationem quam apud se habet scientiam causat in illo, quum scientia discipuli sit deducta a scientia docentis, sicut imago quædam ipsius. Deus autem non solum est causa per intellectum suum omnium quæ naturaliter subsistunt, sed etiam omnis intellectualis cognitio ab intellectu divino derivatur, sicut ex superioribus (l. III, c. 76) patet. Oportet igitur quod per Verbum Dei, quod est ratio intellectus divini, causetur omnis intellectualis cognitio; propter quod dicitur: *Vita erat lux hominum* (*Joann.*, I, 4), quia scilicet ipsum Verbum, quod vita est, in quo omnia vita sunt, manifestat, ut lux quædam, mentibus hominum veritatem. Nec est ex defectu Verbi quod non omnes homines ad veritatis cognitionem perveniunt, sed aliqui tenebrosi existunt. Provenit autem hoc ex defectu hominum qui ad Verbum non convertuntur nec eum plene capere possunt; unde adhuc in hominibus tenebræ remanent, vel majores vel minores, secundum quod magis et minus convertuntur ad Verbum et capiunt ipsum. Unde Joannes, ut omnem defectum a manifestativa Verbi virtute excludat, quum dixisset quod *vita est lux hominum*, subjungit quod *lucet in tenebris, et tenebræ eam non comprehenderunt* (*Joann.*, I, 8); non enim tenebræ sunt ex hoc quod Verbum non luceat, sed ex hoc quod aliqui lucem Verbi non capiunt; sicut, luce corporei solis per orbem diffusa, tenebræ non sunt nisi ei qui oculos clausos vel debiles habet.

Hæc igitur sunt quæ de generatione divina et de virtute Unigeniti Filii Dei, ex sacris Scripturis edocti, utcumque concipere possumus.

CAPUT XIV.

SOLUTIO AD RATIONES SUPRA INDUCTAS CONTRA GENERATIONEM DIVINAM.

Quia vero veritas omnem falsitatem excludit et dubietatem dissolvit, in promptu jam fit ea dissolvere quæ circa generationem divinam difficultatem afferre videbantur.

Jam enim ex dictis patet quod in Deo generationem intelligibilem ponimus, non autem talem qualis est in materialibus rebus, quarum genetio mutatio quædam est, corruptioni opposita; quia neque verbum in intellectu nostro cum aliqua mutatione concipitur, nec habet oppositam corruptionem; cui quidem conceptioni similem esse Filii Dei generationem jam patet ex dictis. Similiter etiam verbum quod in mente nostra concipitur non exit de potentia in actum, nisi quatenus intellectus noster procedit de potentia in actum; nec tamen verbum oritur ex intellectu nostro, nisi prout existit in actu; simul autem quum in actu existit, est in eo verbum conceptum. Intellectus autem divinus nunquam est in potentia, sed solum in actu, ut supra ostensum est. Generatio igitur Verbi ipsius non est secundum exitum de potentia in actum, sed sicut oritur ex actu actus, ut splendor ex luce et ratio intellecta ex intellectu in actu. Unde etiam apparet quod generatio non prohibet Dei Filium esse verum Deum aut ipsum esse æternum; quin magis necesse est ipsum esse coæternum Deo, cujus est verbum, quia intellectus in actu nunquam est sine verbo.

Et, quia Filii Dei generatio non est materialis, sed intelligibilis, stulte jam dubitatur si Pater totam naturam dedit aut partem. Manifestum est enim quod, si Deus se intelligit, oportet quod tota plenitudo ipsius contineatur in Verbo. Nec tamen substantia Filio data desinit esse in Patre, quia nec etiam apud nos desinit esse propria natura in re quæ intelligitur, ex hoc quod verbum nostri intellectus ex ipsa re intellecta habet ut intelligibiliter eamdem naturam numero contineat.

Ex hoc autem quod divina generatio non est materialis, manifestum est quod non oportet in Filio Dei esse aliud recipiens et aliud naturam receptam. Hoc enim in materialibus generationibus accidere necesse est, in quantum materia generati recipit formam generantis. In generatione autem intelligibili non sic est; non enim sic verbum ab intellectu exoritur quod pars ejus præintelligatur ut recipiens et pars ejus ab intellectu effluat, sed totaliter verbum ab intellectu originem habet, sicut et in nobis totaliter unum verbum ex alio oritur ut conclusio ex principiis. Ubi autem totaliter aliquid ex alio oritur, non est assignare recipiens et receptum, sed totum quod exoritur ab eo est a quo oritur.

Similiter etiam patet quod non excluditur divinæ generationis unitas ex hoc quod in Deo plurium subsistentium distinctio esse non possit. Essentia enim divina, etsi subsistens sit, non tamen potest separari a relatione quam oportet in Deo intelligi ex hoc quod verbum conceptum divinæ mentis est ab ipso Deo dicente; nam et Verbum est divina essentia, non alia et alia, sed eadem numero. Hujusmodi autem relationes non sunt accidentia in Deo, sed res subsistentes; Deo enim nihil accidere potest, ut supra probatum est. Sunt igitur plures res subsistentes, si relationes considerentur; est autem una res subsistens, si consideretur essentia. Et propter hoc dicimus unum Deum esse, quia est una essentia subsistens, et plures personas, propter distinctionem subsistentium relationum; personarum enim distinctio etiam in rebus humanis non attenditur secundum essentiam speciei, sed secundum ea quæ sunt naturæ speciei adjuncta; in omnibus enim personis hominum est una speciei natura, sunt tamen plures personæ, propter hoc quod distinguuntur homines in his quæ sunt adjuncta naturæ. Non ergo in divinis dicenda est

una persona propter unitatem essentiæ subsistentis, sed plures propter relationes.

Ex hoc autem patet quod id quod est quasi individuationis principium non sequitur esse in alio; nam neque essentia divina est in alio Deo neque paternitas est in Filio. Quamvis autem duæ personæ, Patris scilicet et Filii, non distinguantur essentia, sed relatione, non tamen relatio est aliud quam essentia secundum rem, quum relatio in Deo accidens esse non possit. Nec hoc impossibile reputabitur, si quis diligenter consideret ea quæ in primo libro determinata sunt, ubi ostensum est quod in Deo sunt omnium entium perfectiones, non secundum compositionem aliquam, sed secundum simplicis essentiæ unitatem. Nam diversæ perfectiones, quas res creata per multas obtinet formas, Deo competunt secundum unam et simplicem ejus essentiam; homo enim quod est animal per aliam formam vivit et per aliam est sapiens et per aliam est justus; quæ omnia Deo per essentiam suam conveniunt. Sicut igitur sapientia et justitia in homine quidem sunt accidentia, in Deo autem sunt idem quod divina essentia, sic aliqua relatio, puta paternitatis et filiationis, etsi hominibus sit accidens, in Deo est divina essentia. Non autem ideo dicitur quod divina sapientia sit ejus essentia, quum in nobis sapientia super essentiam addat, quasi divina sapientia a nostra sapientia deficiat, sed quia ejus essentia nostram essentiam excedit, ita quod id ad quod essentia nostra non sufficit, scilicet scire et justum esse, Deus secundum suam essentiam habet perfecte. Oportet igitur quod quidquid nobis convenit secundum essentiam et sapientiam distinctim, simul Deo secundum essentiam suam attribuatur. Et similis ratio in aliis est observanda. Quum igitur divina essentia sit ipsa paternitatis vel filiationis relatio, oportet quod quidquid est paternitatis proprium Deo conveniat, licet paternitas sit in ipsa essentia. Est autem hoc proprium paternitatis ut a filiatione distinguatur; dicitur enim pater ad filium quasi ad alium, et hæc est ratio patris ut sit filii pater. Licet ergo Deus Pater sit divina essentia et similiter Deus Filius, ex hoc tamen quod est Pater, distinguitur a Filio, licet sit unum ex hoc quod uterque est divina essentia.

Ex hoc etiam patet quod relatio in divinis non est absque absoluto, aliter tamen comparatur ad absolutum in Deo quam in rebus creatis. Nam in rebus creatis comparatur relatio ad absolutum sicut accidens ad subjectum; non autem in Deo sic, sed per modum identitatis, sicut est de aliis quæ de Deo dicuntur. Idem autem subjectum non potest oppositas relationes in se habere, ut sit idem homo pater et filius secundum idem; sed essentia divina, propter omnimodam ejus perfectionem, idem est et sapientiæ et justitiæ et aliis hujusmodi quæ apud nos in diversis generibus continentur. Et sic nihil prohibet unam essentiam esse idem et patrem et Filium unum Deum esse, licet Pater non sit Filius; eadem enim essentia est quæ est res habens esse naturaliter et verbum intelligibile suiipsius.

Ex his etiam quæ dicta sunt potest esse manifestum quod relationes in Deo sunt secundum rem, et non solo intellectu. Omnis enim relatio quæ consequitur propriam operationem alicujus rei aut potentiam aut quantitatem aut aliquid hujusmodi, realiter in eo existit; aliter enim esset in eo solo intellectu, sicut apparet de scientia et scibili; relatio enim scientiæ ad scibile consequitur actionem scientis, non autem actionem scibilis; scibile enim eodem modo se habet, quantum in se est, et quando intelligitur et quando non intelligitur; et ideo relatio in sciente realiter est, in scibili autem secundum intellectum tantum; dicitur enim quod intelligitur scibile ad scientiam relative, ex eo quod scientia refertur ad ipsum. Simile quoque apparet in dextro et sinistro; in animalibus enim sunt distinctæ virtutes ex quibus relatio dextri et sinistri consurgit; propter quod talis relatio vere et realiter in animali consistit; unde, qualitercumque vertatur animal, semper relatio eodem modo manet; nunquam enim

pars dextra sinistra dicetur. Res vero inanimatæ, quæ prædictis virtutibus carent, non habent in se hujusmodi relationem realiter existentem, sed nominantur secundum relationem dextri aut sinistri ex eo quod animalia aliquo modo se habent ad ipsum ; unde eadem columna nunc dextra nunc sinistra dicitur, secundum quod animal ex diverso situ ei comparatur. Relatio autem Verbi ad Deum dicentem, cujus est Verbum, in Deo ponitur ex hoc quod Deus seipsum intelligit ; quæ quidem operatio in Deo est, vel magis est ipse Deus, ut supra ostensum est. Relinquitur igitur prædictas relationes in Deo esse vere et realiter, et non solum secundum intellectum nostrum.

Quamvis autem in Deo ponatur esse relatio, non tamen sequitur quod in Deo sit aliquid habens esse dependens. In nobis enim relationes habent esse dependens, quia earum esse est aliud ab esse substantiæ, unde habent proprium modum essendi secundum propriam rationem, sicut et in aliis accidentibus contingit ; quia enim omnia accidentia sunt formæ quædam substantiæ superadditæ et a principiis substantiæ causatæ, oportet quod eorum esse sit superadditum supra esse substantiæ et ab ipso dependens ; et tanto uniuscujusque eorum esse est prius vel posterius, quanto forma accidentalis secundum propriam rationem fuerit propinquior substantiæ vel magis perfecta. Propter quod et relatio realiter substantiæ adveniens et postremum et imperfectissimum esse habet : postremum quidem, quia non solum præexigit esse substantiæ, sed etiam esse aliorum accidentium, ex quibus causatur relatio, sicut unum in quantitate causat æqualitatem et unum in qualitate similitudinem ; imperfectissimum autem, quia propria relationis ratio consistit in eo quod est ad alterum ; unde esse ejus proprium quod substantiæ superaddit non solum dependet ab esse substantiæ, sed etiam ab esse alicujus exterioris. Hoc autem in divinis locum non habet, quia non est in Deo aliquid aliud esse quam substantia ; quidquid enim in Deo est substantia est. Sicut igitur esse sapientiæ in Deo non est esse dependens a substantia, quia esse sapientiæ est esse substantiæ, ita nec esse relationis est esse dependens neque a substantia, neque ab aliquo exteriori, quia etiam esse relationis est esse substantiæ. Non igitur, per hoc quod relatio in Deo ponitur, sequitur quod sit in eo aliquod esse dependens, sed solum quod in Deo sit respectus aliquis in quo ratio relationis consistit ; sicut ex hoc quod sapientia in Deo ponitur, non sequitur quod sit in eo aliquid accidentale, sed solum perfectio quædam, in qua ratio sapientiæ consistit.

Per quod etiam patet quod, ex imperfectione quæ in relationibus creatis esse videtur, non sequitur quod personæ divinæ sint imperfectæ quæ relationibus distinguuntur, sed sequitur quod divinarum personarum minima sit distinctio.

Patet etiam ex prædictis quod, licet Deus de Patre et Filio substantialiter prædicetur, non tamen sequitur, si Pater et Filius sint plures personæ, quod sint plures dii ; sunt enim plures propter distinctionem subsistentium relationum, sed tamen sunt unus Deus propter unitatem essentiæ subsistentis. Hoc autem in hominibus non contingit ut plures aliqui sint unus homo, quia essentia humanitatis non est una numero in utroque, neque essentia humanitatis est subsistens ut humanitas sit homo.

Ex hoc autem quod in Deo est essentiæ unitas et relationum distinctio, manifestum fit quod nihil prohibet in uno Deo opposita quædam inveniri, illa duntaxat opposita quæ relationis distinctionem consequuntur, ut generans et genitum, quæ opponuntur relative, et genitum et ingenitum, quæ opponuntur ut affirmatio et negatio. Ubicumque enim est aliqua distinctio, oportet invenire negationis et affirmationis oppositionem ; quæ enim secundum nullam affirmationem et negationem differunt penitus indistincta sunt ; oportet enim quod quantum ad omnia unum esset quod est alterum, et sic essent penitus idem et nullo modo distincta.

Hæc igitur de generatione divina dicta sufficiant.

CAPUT XV.

DE SPIRITU SANCTO, QUOD SIT IN DIVINIS.

Divinæ autem Scripturæ auctoritas non solum nobis in divinis Patrem et Filium annuntiat, sed his duobus Spiritum sanctum connumerat; dicit enim Dominus : *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti* (*Matth.*, XXVIII, 19) ; et : *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo : Pater, Verbum et Spiritus sanctus.* (*I Joann.* V. 7.) Hujus etiam Spiritus sancti processionem quamdam sacra Scriptura commemorat ; dicit enim : *Quum venerit Paracletus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me.* (*Joann.*, XV, 26.)

CAPUT XVI.

RATIONES EX QUIBUS ALIQUI SPIRITUM SANCTUM EXISTIMAVERUNT ESSE CREATURAM.

Opinati sunt autem quidam Spiritum sanctum creaturam esse, aliis creaturis celsiorem ; ad cujus assertionem sacræ Scripturæ testimoniis utebantur.

Dicitur enim secundum litteram Septuaginta : *Ecce formans montes et creans spiritum, et annuntians homini verbum ejus* (*Amos*, IV, 13) ; et *Dicit Dominus, extendens cœlum et fundans terram, et fingens spiritum hominis in eo.* (*Zachar.*, XII, 1.) Videtur igitur quod Spiritus sanctus sit creatura.

Adhuc dicit Dominus, de Spiritu sancto loquens : *Non loquetur a semetipso ; sed quæcumque audiet loquetur.* (*Joann.*, XVI, 13.) Ex quo videtur quod nihil ultroneæ potestatis auctoritate loquatur, sed jubenti per ministerium famuletur ; loqui enim quæ quis audit famulantis esse videtur. Videtur igitur Spiritus sanctus esse creatura Deo subjecta.

Item, mitti inferioris esse videtur, quum in mittente importetur auctoritas. Spiritus autem sanctus a Patre et Filio mittitur ; dicit enim Dominus : *Paracletus Spiritus sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia* (*Joann.*, XIV, 26) ; et : *Quum venerit Paracletus, quem ego mittam vobis a Patre.* (*Joann.*, XV, 26.) Spiritus ergo sanctus et Patre et Filio minor esse videtur.

Adhuc, Scriptura divina, Filium Patri associans in his quæ divinitatis esse videntur, de Spiritu sancto mentionem non facit, ut patet quum Dominus dicit : *Nemo novit Filium, nisi Pater ; neque Patrem quis novit, nisi Filius* (*Matth.*, XI, 27) ; de Spiritu sancto mentione non facta ; et dicitur : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum* (*Joann.*, XVII, 3), ubi etiam de Spiritu sancto mentio non fit ; Apostolus etiam dicit : *Gratia vobis, et pax a Deo Patre nostro, et Domino Jesu Christo* (*Rom.*, I, 7), et : *Nobis unus Deus, Pater, ex quo omnia, et nos in illum ; et unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia, et nos per ipsum* (*I Cor.*, VIII, 6), in quibus etiam nihil de Spiritu sancto dicitur Videtur igitur Spiritus sanctus Deus non esse.

Amplius, omne quod movetur creatum est ; ostensum est enim in primo libro Deum immobilem esse. Spiritui autem sancto Scriptura divina motum attribuit ; dicitur enim : *Spiritus Dei ferebatur super aquas* (*Gen.*, I, 2) ; et : *Effundam spiritum meum super omnem carnem.* (*Joel.*, II, 28.) Videtur igitur Spiritus sanctus creatura esse.

Præterea, omne quod potest augeri vel dividi mutabile est et creatum. Hoc autem Spiritui sancto in Scripturis sacris attribui videtur ; dicit enim

Dominus ad Moysen : *Congrega mihi septuaginta viros de senibus Israel..., et auferam de spiritu tuo, tradamque eis* (*Numer.*, XI, 16,17); et dicitur quod Elisæus ab Elia petiit : *Obsecro ut fiat in me duplex spiritus tuus* (*IV Reg.*, II, 9), et Elias respondit : *Si videris me, quando tollar a te, erit tibi quod petisti.* (*Ibid.*, 10.) Videtur ergo Spiritus sanctus esse mutabilis et non esse Deus.

Item, in Deum tristitia cadere non potest, quum tristitia passio quædam sit; Deus autem impassibilis est. Cadit autem tristitia in Spiritum sanctum; unde Apostolus dicit : *Nolite contristare Spiritum Sanctum Dei* (*Ephes.*, IV, 30); et dicitur : *Ipsi ad iracundiam provocaverunt, et afflixerunt Spiritum sanctum ejus.* (*Isai.*, LXIII, 10.) Videtur igitur Spiritus sanctus Deus non esse.

Adhuc, Deo non convenit orare, sed magis orari. Spiritum autem sanctum orare convenit; dicitur enim : *Ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus.* (*Rom.*, VIII, 26.) Spiritus ergo sanctus non esse Deus videtur.

Amplius, nullus congrue donat nisi id cujus habet dominium. Sed Deus Pater dat Spiritum sanctum, et similiter Filius; dicit enim Dominus : *Pater vester de cœlo dabit spiritum bonum petentibus se* (*Luc.*, XI, 13); et Petrus dicit quod Deus Spiritum sanctum *dedit obedientibus sibi.* (*Act.*, V, 32.) Ex his igitur videtur quod Spiritus sanctus Deus non sit.

Item, si Spiritus sanctus verus Deus est, oportet quod naturam divinam habeat; et sic, quum Spiritus sanctus a Patre procedat, ut dicitur (*Joann.* XV, 26), necesse est quod ab eo naturam divinam accipiat. Quod autem accipit naturam ejus a quo producitur, ab eo generatur; proprium enim est geniti ut in similem speciem sui principii producatur. Spiritus ergo sanctus genitus erit et per consequens Filius; quod sane fidei repugnat.

Præterea, si Spiritus sanctus naturam divinam a Patre accipit et non quasi genitus, oportet divinam naturam duobus modis communicari, scilicet per modum generationis quo procedit Filius, et per illum modum quo procedit Spiritus sanctus. Hoc autem uni naturæ competere non videtur ut duobus modis communicetur, si quis universas naturas inspiciat. Oportet igitur, ut videtur, quum Spiritus sanctus naturam per generationem non accipiat, quod nullo modo accipiat eam; et sic videtur non esse verus Deus.

Fuit autem hæc positio Arii, qui Filium et Spiritum sanctum dixit esse creaturas, Filium tamen majorem Spiritu sancto, et Spiritum sanctum ejus ministrum, sicut et Filium minorem Patre esse dicebat. Quem etiam, quantum ad Spiritum sanctum, secutus est Macedonius, qui de Patre et Filio recte sensit quod unius et ejusdem substantiæ sint, sed hoc de Spiritu sancto credere noluit, creaturam eum esse dicens. Unde quidam Macedonianos *semiarianos* vocant, eo quod cum Arianis in parte conveniunt et in parte differunt ab iisdem.

CAPUT XVII.

QUOD SPIRITUS SANCTUS SIT VERUS DEUS.

Ostenditur autem evidentibus Scripturæ testimoniis quod Spiritus sanctus sit Deus.

Nulli enim templum consecratur nisi Deo; unde et dicitur : *Dominus in templo sancto suo.* (*Psal.* X, 5.) Deputatur autem templum Spiritui sancto; dicit enim Apostolus : *An nescitis quoniam membra vestra templum sunt Spiritus sancti?* (*I Cor.*, VI, 19.) Spiritus ergo sanctus Deus est, præcipue quum membra nostra, quæ templum Spiritus sancti esse dicit, sint membra Christi; nam supra præmiserat : *Nescitis quoniam corpora vestra mem-*

bra sunt Christi? (*Ibid.*, 15.) Inconveniens autem esset, quum Christus sit verus Deus, ut ex superioribus patet, quod membra Christi templum Spiritus sancti essent, nisi Spiritus sanctus Deus esset.

Item, a sanctis latriæ servitus nonnisi vero Deo exhibetur; dicitur enim : *Dominum Deum tuum timebis, et illi soli servies.* (*Deut.*, VI, 13.) Serviunt autem sancti Spiritui sancto; dicit enim Apostolus : *Nos sumus circumcisio, qui Spiritui servimus Deo (Phil.*, III, 3); et, licet quidam libri habeant : *Qui spiritu Domini servimus*; tamen græci libri et antiquiores latini habent : *Qui Spiritui Deo servimus*; et ex ipso græco apparet quod hoc de servitute latriæ intelligendum est, quæ soli Deo debetur. Est igitur Spiritus sanctus verus Deus, cui latria debetur.

Adhuc, sanctificare homines proprium Dei opus est; dicitur enim : *Ego Dominus, qui sanctifico vos.* (*Levit.*, XXII, 9.) Est autem Spiritus sanctus qui sanctificat; dicit enim Apostolus : *Abluti estis... sanctificati estis... justificati estis, in nomine Domini nostri Jesus Christi, et in Spiritu Dei nostri* (*I Cor.*, VI, 11); et dicitur : *Quod elegerit vos Deus primitias in salutem, in sanctificatione spiritus et in fide veritatis.* (*II Thess.*, II, 12.) Oportet igitur Spiritum sanctum Deum esse.

Amplius, sicut vita naturæ corporis est per animam, ita vita justitiæ ipsius animæ est per Deum; unde Dominus dicit : *Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem; et qui manducat me, et ipse vivet propter me.* (*Joann.*, VI, 58.) Hujusmodi autem vita est per Spiritum sanctum; unde subditur : *Spiritus est, qui vivificat* (*ibid.*, 64); et dicit Apostolus : *Si spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis.* (*Rom.*, VIII, 13.) Spiritus ergo sanctus divinæ naturæ est.

Præterea, Dominus in argumentum suæ divinitatis contra Judæos, qui sustinere non poterant ut se æqualem Deo faceret, asserit in se esse resuscitandi virtutem, dicens : *Sicut Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius quos vult vivificat.* (*Joann.*, V, 21.) Virtus autem resuscitativa ad Spiritum sanctum pertinet; dicit enim Apostolus : *Quod si spiritus ejus qui suscitavit Jesum a mortuis, habitat in vobis, qui suscitavit Jesum Christum a mortuis vivificabit et mortalia corpora vestra, propter inhabitantem Spiritum ejus in vobis.* (*Rom.*, VIII, 11.) Spiritus ergo sanctus est divinæ naturæ.

Item, creatio solius Dei opus est, ut supra ostensum est (l. II. c. 21). Pertinet autem creatio ad Spiritum sanctum; dicitur enim : *Emittes Spiritum tuum, et creabuntur* (*Psalm.* CIII, 30); et dicitur : *Spiritus Dei fecit m*, (*Job*, XXXIII, 4); et dicitur de Deo : *Ipse creavit illam*, scilicet sapientiam. *in Spiritu sancto.* (*Eccli.*, I, 9.) Est ergo Spiritus divinæ naturæ.

Adhuc, Apostolus dicit : *Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Quis enim hominum scit quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis qui in ipso est? Ita et quæ Dei sunt nemo cognovit, nisi Spiritus Dei* (*I Cor.*, II, 10, 11.) Comprehendere autem omnia profunda Dei non est alicujus creaturæ : quod patet ex hoc quod Dominus dicit : *Nemo novit Filium nisi Pater; neque Patrem quis novit, nisi Filius?* (*Matth.*, XI, 27) et ex persona Dei dicitur : *Secretum meum mihi.* (*Isai.*, XXIV, 16.) Ergo Spiritus sanctus non est creatura.

Præterea, secundum prædictam Apostoli comparationem, Spiritus sanctus se habet ad Deum sicut spiritus hominis ad hominem. Spiritus autem hominis intrinsecus est homini, et non est extraneæ naturæ ab ipso, sed est aliquid ejus. Igitur et Spiritus sanctus non est naturæ extraneæ a Deo.

Amplius, si quis conferat verba Apostoli præmissa verbis Isaiæ prophetæ, manifeste percipiet Spiritum sanctum Deum esse. Dicitur enim : *Oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparastri exspectantibus te* (*Isai.*, LXIV, 4); quæ quidem verba Apostolus quum introduxisset, subjungit verba præmissa, scilicet quod Spiritus scrutatur profunda Dei. Unde manifestum est quod Spiritus sanctus illa profunda Dei cognoscit quæ præparavit exspectantibus eum. Si ergo hæc nullus vidit præter Deum, ut Isaias dicit, manifestum est Spiritum sanctum Deum esse.

Item, dicitur : *Audivi vocem Domini dicentis : Quem mittam, et quis ibit*

nobis? Et dixi : Ecce ego, mitte me. Et dixit : Vade, et dices populo huic : Audite audientes et nolite intelligere. (*Isai.*, VI, 8, 9.) Hæc autem verba Paulus Spiritui sancto attribuit ; unde dicitur quod Paulus dixit Judæis : *Bene Spiritus sanctus locutus est per Isaiam prophetam ad patres nostros dicens : Vade ad populum istum, et dic ad eos : Aure audietis, et non intelligetis.* (*Act. apost.*, XXVIII, 25, 26.) Manifestum est ergo Spiritum sanctum Deum esse.

Adhuc, ex sacris Scripturis apparet Deum esse qui locutus est per prophetas ; dicitur enim ex ore Dei : *Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium*, id est per Spiritum meum *loquar ad illum* (*Num.*, XII, 6) ; et dicitur : *Audiam quid loquatur in me Dominus Deus.* (*Psalm.* LXXXIV, 9.) Manifeste autem ostenditur Spiritum sanctum locutum esse in prophetis ; dicitur enim : *Oportet impleri scripturam quam prædixit Spiritus sanctus per os David* (*Act. apost.*, I, 16) ; et Dominus dicit : *Quomodo dicunt scribæ Christum filium David esse? ipse enim dicebat in Spiritu sancto : Dixit Dominus Domino meo : Sede a dextris meis* (*Matth.*, XXII, 43, 44) ; et dicitur : *Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia ; sed Spiritu sancto inspirati, locuti sunt sancti Dei homines.* (*II Petr.*, I, 21.) Manifeste ergo in Scripturis colligitur Spiritum sanctum Deum esse.

Item, revelatio mysteriorum proprium opus Dei ostenditur in Scripturis ; dicitur enim : *Est Deus in cœlo revelans mysteria.* (*Dan.*, II, 28.) Mysteriorum autem revelatio opus Spiritus sancti ostenditur : dicitur enim : *Nobis revelavit Deus per Spiritum suum* (*I Cor.*, II, 10) ; et dicitur : *Spiritus loquitur mysteria.* (*I Cor.*, XIV, 2.) Spiritus ergo sanctus Deus est.

Præterea, interius docere proprium opus Dei est ; dicitur enim de Deo : *Qui docet hominem scientiam* (*Psalm.* XCIII, 10) ; et : *Dat sapientiam sapientibus et scientiam intelligentibus disciplinam.* (*Dan.*, II, 21.) Hoc autem proprium opus Spiritus sancti esse manifestum est ; dicit enim Dominus : *Paracletus Spiritus sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia.* (*Joann.*, XIV, 26.) Spiritus ergo sanctus est divinæ naturæ.

Adhuc, quorum est eadem operatio oportet esse eamdem naturam. Est autem eadem operatio Filii et Spiritus sancti ; quod enim Christus in sanctis loquatur Apostolus ostendit, dicens : *An experimentum quæritis ejus qui in me loquitur Christus ?* (*II Cor.*, XIII, 3.) Hoc etiam opus Spiritus sancti esse manifeste apparet ; dicitur enim : *Non vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis.* (*Matth.*, X, 20.) Est ergo eadem natura Filii et Spiritus sancti, et per consequens Patris, quum ostensum sit Patrem et Filium unam naturam habere.

Amplius, inhabitare mentes sanctorum proprium Dei est ; unde Apostolus dicit : *Vos estis templum Dei vivi, sicut dicit Deus : Quoniam inhabitabo in illis.* (*II Cor.*, VI, 16.) Hoc autem idem Apostolus Spiritui sancto attribuit ; dicit enim : *Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis ?* (*I Cor.*, III, 16.) Est ergo Spiritus sanctus Deus.

Item, esse ubique proprium Dei est, qui dicit : *Cœlum et terram ego impleo.* (*Jerem.*, XXIII, 24.) Et hoc Spiritui sancto convenit ; dicitur enim : *Spiritus Domini replevit orbem terrarum* (*Sap.*, I, 7) ; et : *Quo ibo a spiritu tuo ? et quo a facie tua fugiam ?* (*Psalm.* CXXXVIII, 7) et : *Si ascendero in cœlum, tu illic es* (*ibid.*, 8), etc. ; Dominus etiam discipulis dicit : *Accipietis virtutem supervenientis Spiritus sancti in vos, et eritis mihi testes in Jerusalem, et in omni Judæa, et Samaria, et usque ad ultimum terræ* (*Act. apost.*, I, 8), ex quo patet quod Spiritus sanctus ubique est, qui ubique et ubicumque existens inhabitat. Spiritus ergo sanctus Deus est.

Præterea, expresse in Scriptura Spiritus sanctus (Deus) nominatur ; dicit enim Petrus : *Anania, cur tentavit Satanas cor tuum, mentiri te Spiritui sancto ?* (*Act. apost.*, V, 3) et postea subdit : *Non es mentitus hominibus, sed Deo.* (*Ibid.*, 4.) Spiritus ergo sanctus est Deus.

Item, dicitur : *Qui loquitur lingua, non hominibus loquitur, sed Deo, nemo enim audit ; Spiritus autem loquitur mysteria* (*I Cor.*, XIV, 2) ; ex quo

dat intelligere quod Spiritus loquebatur in his qui variis linguis loquebantur. Postmodum autem dicit : *In lege scriptum est : Quoniam in aliis linguis et labiis aliis loquar populo huic; et nec sic exaudient me, dicit Dominus.* (*Ibid.*, 21.) Spiritus ergo sanctus, qui loquitur mysteria diversis labiis et linguis, Deus est.

Adhuc, post pauca subditur : *Si omnes prophetent, intret autem quis infidelis, vel idiota, convincitur ab omnibus, dijudicatur ab omnibus; occulta cordis ejus manifesta fiunt, et ita cadens in faciem adorabit Deum, pronuntians quod vere Deus in vobis sit.* (*Ibid.*, 24, 25.) Patet autem, per id quod præmisit quod Spiritus loquitur mysteria, quod manifestatio occultorum cordis a Spiritu sancto fit; quod est proprium divinitatis signum; dicitur enim : *Pravum est cor omnium, et inscrutabile; quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans cor et probans renes* (*Jerem.*, 9, 10); unde ex hoc indicio etiam infidelis perpendere dicitur quod ille qui hæc occulta cordium loquitur sit Deus. Ergo Spiritus sanctus Deus est.

Item, parum post dicit : *Spiritus prophetarum prophetis subjecti sunt. Non enim est dissensionis Deus, sed pacis.* (*I Cor.*, XIV, 32, 33.) Gratiæ autem prophetarum, quas spiritus prophetarum nominaverat, a Spiritu sancto sunt. Spiritus ergo sanctus, qui hujusmodi gratias sic distribuit ut ex eis non sit dissensio, sed pax sequatur, Deus esse ostenditur in hoc quod dicit : *Non est dissensionis Deus, sed pacis.*

Amplius, adoptare in filios Dei non potest esse opus alterius nisi Dei, nulla enim creatura spiritualis dicitur filius Dei per naturam, sed per adoptionis gratiam; unde et hoc opus Filio Dei, qui verus Deus est, Apostolus attribuit, dicens : *Misit Deus Filium suum... ut adoptionem filiorum reciperemus.* (*Galat.*, IV, 4, 5.) Spiritus autem sanctus est adoptionis causa; dicit enim Apostolus : *Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus : Abba* (*Pater*). (*Rom.*, VIII, 15.) Ergo Spiritus sanctus non est creatura, sed Deus.

Item, si Spiritus sanctus non est Deus, oportet quod sit aliqua creatura. Planum est autem quod non est creatura corporalis, nec etiam spiritualis; nulla enim creatura spirituali creaturæ infunditur, quum creatura non sit participabilis, sed magis participans; Spiritus autem sanctus infunditur sanctorum mentibus, quasi ab eis participatus; legitur enim et Christus (eo) plenus fuisse, et etiam apostoli. Non est ergo Spiritus sanctus creatura, sed Deus.

Si quis autem dicat prædicta opera quæ sunt Dei Spiritui sancto attribui, non per auctoritatem, ut Deo, sed per ministerium, quasi creaturæ, expresse hoc esse falsum apparet ex his quæ Apostolus dicit, dicens : *Divisiones operationum sunt, idem vero Deus qui operatur omnia in omnibus* (*I Cor.*, XII, 6); et postea, connumeratis diversis donis Dei, subdit : *Hæc omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult* (*ibid.*, 11), ubi manifeste expressit Spiritum sanctum Deum esse, tum ex eo quod Spiritum sanctum operari dicit quæ supra dixerat Deum operari, tum ex hoc quod eum pro suæ voluntatis arbitrio operari confitetur. Manifestum est igitur Spiritum sanctum Deum esse.

CAPUT XVIII.

QUOD SPIRITUS SANCTUS SIT SUBSISTENS PERSONA.

Sed, quia quidam Spiritum sanctum asserunt non esse personam subsistentem, sed vel ipsam divinitatem Patris et Filii, ut quidam Macedoniani dixisse perhibentur, vel etiam aliquam accidentalem perfectionem mentis a Deo nobis donatam, puta sapientiam vel charitatem vel aliquid hujusmodi, quæ participantur a nobis sicut quædam accidentia creata,

contra hoc ostendendum est Spiritum sanctum non esse aliquid hujusmodi.

Non enim formæ accidentales proprie operantur, sed magis habens eas, pro suæ arbitrio voluntatis; homo enim sapiens utitur sapientia quum vult. Sed Spiritus sanctus operatur pro suæ arbitrio voluntatis, ut ostensum est (c. 17). Non igitur est æstimandus Spiritus sanctus velut aliqua accidentalis perfectio mentis.

Item, Spiritus sanctus, ut ex Scripturis docemur, causa est omnium perfectionum humanæ mentis; dicit enim Apostolus : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis* (*Rom.*, v, 5); et : *Alii quidem per Spiritum datur sermo sapientiæ, alii autem sermo scientiæ secundum eumdem Spiritum* (*I Cor.*, XII, 8); et sic de aliis. Non ergo Spiritus sanctus est æstimandus quasi aliqua accidentalis perfectio mentis humanæ, quum ipse omnium hujusmodi perfectionum causa existat.

Quod autem in nomine Spiritus sancti designetur essentia Patris et Filii, et sic a neutro personaliter distinguatur, repugnat his quæ divina Scriptura de Spiritu sancto tradidit.

Dicitur enim quod Spiritus sanctus *a Patre procedit* (*Joann.*, XV, 26), et quod accipit a Filio (*Joann.*, XVI, 14); quod non potest de divina essentia intelligi, quum essentia divina a Patre non procedat nec a Filio accipiat. Oportet igitur dicere quod Spiritus sanctus sit subsistens persona.

Item, sacra Scriptura manifeste de Spiritu sancto loquitur tanquam de persona divina subsistente; dicitur enim : *Ministrantibus illis Domino et jejunantibus, dicit illis Spiritus sanctus : Segregate mihi Saulum et Barnabam, in opus ad quod assumpsi eos* (*Act. apost.*, XIII, 2); et infra : *Et ipsi quidem missi a Spiritu sancto, abierunt* (*ibid.*, 4); et dicitur : Dicunt apostoli : *Visum est Spiritui sancto et nobis nihil ultra imponere vobis oneris* (*Act. apost.*, XV, 28), etc.; quæ de Spiritu sancto non dicerentur, nisi esset subsistens persona. Est igitur Spiritus sanctus subsistens persona.

Amplius, quum Pater et Filius sint personæ subsistentes et divinæ naturæ, Spiritus sanctus non connumeraretur eisdem, nisi ipse esset persona subsistens in divina natura. Connumeratur autem eisdem, ut patet, dicente Domino discipulis : *Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti* (*Matth.*, XXVIII, 19); et : *Gratia Domini nostri Jesu Christi, et charitas Dei, et communicatio sancti Spiritus sit cum omnibus vobis* (*II Cor.*, XIII, 13); et : *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo : Pater, Verbum, et Spiritus sanctus; et hi tres unum sunt.* (*I Joann.*, v, 7.) Ex quo manifeste ostenditur quod non solum sit persona subsistens, sicut Pater et Filius, sed etiam cum eis essentiæ habeat unitatem.

Posset autem aliquis contra prædicta calumniari, dicens aliud esse spiritum Dei et aliud Spiritum sanctum; nam in quibusdam præmissarum auctoritatum nominatur spiritus Dei, in quibusdam vero Spiritus sanctus.

Sed quod idem sit spiritus Dei et Spiritus sanctus, manifeste ostenditur ex verbis Apostoli in prima ad Corinthios, ubi, quum præmisisset : *Nobis revelavit Deus per Spiritum sanctum*, ad hujus confirmationem inducit : *Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei* (II, 10); et postea concludit : *Ita et quæ Dei sunt nemo cognovit nisi spiritus Dei.* (*Ibid.*, 11.) Ex quo manifeste apparet quod idem sunt Spiritus sanctus et spiritus Dei.

Item, apparet ex hoc quod Dominus dicit : *Non enim vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis.* (*Matth.*, X, 20.) Loco autem istorum verborum Marcus dicit : *Non enim vos estis loquentes, sed Spiritus sanctus.* (*Marc.*, XIII, 11.) Manifestum est igitur idem esse Spiritum sanctum et spiritum Dei.

Sic ergo, quum ex præmissis auctoritatibus multipliciter appareat Spiritum sanctum non esse creaturam, sed verum Deum, manifestum est quod non cogimur dicere eodem modo esse intelligendum quod Spiritus sanctus mentes sanctorum impleat et eos inhabitet sicut diabolus aliquos

implere vel inhabitare dicitur; habetur enim de Juda quod *post buccellam introivit in eum Satanas* (*Joann.*, XIII, 27); et dicit Petrus, ut quidam libri habent : *Anania, cur implevit Satanas cor tuum?* (*Act. apost.*, V, 3.) Quum enim diabolus creatura sit, ut ex superioribus (l. III, c. 10) est manifestum, non implet aliquem participatione sui, neque potest mentem inhabitare sua participatione vel per suam substantiam, sed dicitur aliquos implere per effectum suæ malitiæ; unde et Paulus dicit ad quemdam : *O plene omni dolo et omni fallacia, fili diaboli.* (*Act. apost.*, XIII, 10.) Spiritus autem sanctus, quum Deus sit, per suam substantiam mentem inhabitat et sui participatione bonos facit; ipse est enim sua bonitas, quum sit Deus; quod de nulla creatura verum esse potest. Nec tamen per hoc removetur quin per effectum suæ virtutis sanctorum impleat mentes.

CAPUT XIX.

QUOMODO INTELLIGENDA SUNT QUÆ DE SPIRITU SANCTO DICUNTUR.

Sanctarum igitur Scripturarum testimoniis edocti, hoc firmiter de Spiritu sancto tenemus quod verus sit Deus subsistens et personaliter distinctus a Patre et Filio. Oportet autem considerare qualiter hujusmodi veritas utrinque accipi debeat, ut ab impugnationibus infidelium defendatur.

Ad cujus evidentiam, præmitti oportet quod in qualibet intellectuali natura oportet inveniri voluntatem. Intellectus enim fit in actu per formam intelligibilem, in quantum est intelligens, sicut res naturalis fit actu in esse naturali per propriam formam. Res autem naturalis per formam qua perficitur in sua specie habet inclinationem in proprias operationes et proprium finem, quem per operationes consequitur; quale enim est unumquodque, talia operatur et in sibi convenientia tendit. Unde etiam oportet quod ex forma intelligibili consequatur in intelligente inclinatio ad proprias operationes et proprium finem. Hæc autem inclinatio in intellectuali natura voluntas est, quæ est principium operationum quæ in nobis sunt, quibus intellectus propter finem operatur; finis enim et bonum est voluntatis objectum. Oportet igitur in quolibet intelligente inveniri etiam et voluntatem.

Quum autem ad voluntatem plures actus pertinere videantur, ut desiderare, delectari, odire et hujusmodi, omnium tamen amor et unum principium et communis radix invenitur. Quod ex his accipi potest : — Voluntas enim, ut dictum est (l. III, 88), sic se habet in rebus intellectualibus sicut naturalis inclinatio in rebus naturalibus, quæ et naturalis appetitus dicitur. Ex hoc autem oritur inclinatio naturalis quod res naturalis habet affinitatem et convenientiam secundum formam, quam diximus esse inclinationis principium, cum eo ad quod movetur, sicut grave cum loco inferiori. Unde etiam hinc oritur omnis inclinatio voluntatis, eo quod per formam intelligibilem aliquid apprehenditur ut conveniens vel afficiens. Affici autem ad aliquid, in quantum hujusmodi, est amare ipsum. Omnis igitur inclinatio voluntatis et etiam appetitus sensibilis ex amore originem habet. Ex hoc enim quod aliquid amamus, desideramus illud, si absit; gaudemus autem, quum adest; et tristamur, quum ab eo impedimur; et odimus quæ nos ab amato impediunt et irascimur contra ea. Sic igitur quod amatur non solum est in intellectu amantis, sed etiam in voluntate ipsius; aliter tamen et aliter. In intellectu enim est secundum similitudinem suæ speciei; in voluntate autem amantis, est sicut terminus motus in principio motivo proportionato per convenientiam et proportionem quam habet ad ipsum; sicut in igne quodammodo est locus sursum, ratione levitatis, secundum quam habet proportionem et conve-

nientiam ad talem locum ; ignis vero generatus est in igne generante per similitudinem suæ formæ.

Quia igitur ostensum est quod in omni natura intellectuali est voluntas, Deus autem intelligens est, ut ostensum est (l. I, c. 44), oportet quod in ipso sit voluntas ; non quidem quod voluntas Dei sit aliquid ejus essentiæ superveniens, sicut nec intellectus, ut supra ostensum est, sed voluntas Dei est ipsa ejus substantia ; et, quum intellectus etiam Dei sit ipsa ejus substantia, sequitur quod una res sint in Deo intellectus et voluntas.

Qualiter autem hæc quæ in aliis rebus plures res sunt in Deo sint una res, ex his quæ in primo libro dicta sunt potest esse manifestum.

Et, quia ostensum est (l. I. c. 32) quod operatio Dei sit ipsa ejus essentia et essentia sit ejus voluntas, sequitur quod in Deo non est voluntas secundum potentiam vel habitum, sed secundum actum. Ostensum est autem quod omnis actus voluntatis in amore radicatur. Unde oportet quod in Deo sit amor.

Et quia, ut in primo libro ostensum est, proprium objectum divinæ voluntatis est ejus bonitas, necesse est quod Deus primo et principaliter suam bonitatem et seipsum amet. Quum autem ostensum sit quod amatum necesse est aliqualiter esse in voluntate amantis, ipse autem Deus seipsum amet, necesse est quod ipse Deus sit in sua voluntate ut amatum in amante. Est autem amatum in amante secundum quod amatur ; amare autem quoddam velle est ; velle autem Dei est ejus esse, sicut et voluntas ejus est ejus esse. Esse igitur Dei in voluntate sua per modum amoris non est esse accidentale, sicut in nobis, sed essentiale. Unde oportet quod Deus, secundum quod consideratur ut in sua voluntate existens, sit vere et substantialiter Deus.

Quod autem aliquid sit in voluntate ut amatum in amante, ordinem quemdam habet ad conceptionem qua ab intellectu concipitur et ad ipsam rem cujus intellectualis conceptio dicitur verbum ; non enim amaretur aliquid, nisi aliquo modo cognosceretur ; nec solum amati cognitio amatur, sed secundum quod in se bonum est. Necesse est igitur quod amor quo Deus est in voluntate divina ut amatum in amante, et a Verbo Dei et a Deo cujus est verbum procedat.

Quum autem ostensum sit quod amatum in amante non est secundum similitudinem speciei, sicut intellectum in intelligente, omne autem quod procedit ab altero per modum geniti procedit secundum similitudinem speciei a generante, relinquitur quod processus rei ad hoc quod sit in voluntate sicut amatum in amante non sit per modum generationis, sicut processus rei ad hoc quod sit in intellectu habet rationem generationis, ut supra ostensum est. Deus igitur, procedens per modum amoris, non procedit ut genitus. Neque igitur filius dici potest. Sed, quia amatum in voluntate existit ut inclinans et quodammodo impellens intrinsecus amantem in ipsam rem amatam, impulsus autem rei viventis ab interiori ad spiritum pertinet, convenit Deo per modum amoris procedenti ut Spiritus dicatur, ejus spiratione quasi quadam aspiratione existente. Hinc est quod Apostolus spiritui et amori impulsum quemdam attribuit ; dicitur enim : *Quicumque spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei* (*Rom.*, VIII, 14) ; et : *Charitas Christi urget nos.* (*II Cor.*, X, 14.) Quia vero omnis intellectualis motus a termino denominatur, amor autem prædictus est quo Deus ipse amatur, convenienter Deus per modum amoris procedens dicitur Spiritus sanctus ; ea enim quæ Deo dicata sunt sancta dici consueverunt.

CAPUT XX.

DE EFFECTIBUS ATTRIBUTIS SPIRITUI SANCTO IN SCRIPTURIS, RESPECTU TOTIUS CREATURÆ.

Oportet autem, secundum convenientiam prædictorum, considerare effectus quos Spiritui sancto sacra Scriptura attribuit.

Ostensum est enim in superioribus (l. I, c. 86) quod bonitas Dei est ratio volendi quod alia sint et per suam voluntatem res in esse producit. Amor igitur quo suam bonitatem amat est causa creationis rerum ; unde et quidam antiqui philosophi amorem deorum causam omnium esse posuerunt, ut patet in primo *Metaphysicorum*; et Dionysius dicit quod « divinus amor non permisit ipsum sine germine esse » (De divin. nomin., c. 4). Habitum est autem ex præmissis quod Spiritus sanctus procedit per modum amoris quo Deus amat seipsum. Igitur Spiritus sanctus est principium creationis rerum ; et hoc significatur : *Emittes Spiritum tuum, et creabuntur.* (*Psalm.* CIII, 30.) — Ex hoc etiam quod Spiritus sanctus per modum amoris procedit, amor autem vim quamdam impulsivam et motivam habet, motus qui est a Deo in rebus Spiritui sancto proprie attribui videtur. Prima autem mutatio in rebus a Deo exsistens intelligitur secundum quod ex materia creata informi species diversas produxit. Unde hoc opus Spiritui sancto sacra Scriptura attribuit ; dicitur enim : *Spiritus Dei ferebatur super aquas;* vult enim Augustinus per aquas intelligi materiam primam, super quam Spiritus Domini ferri dicitur, non quasi ipse moveatur, sed quia est motionis principium.

Rursus, rerum gubernatio a Deo secundum quamdam motionem esse intelligitur, secundum quod Deus omnia dirigit et movet in proprios fines. Si igitur impulsus et motio ad Spiritum sanctum, ratione amoris, pertinet, convenienter rerum gubernatio et propagatio Spiritui sancto attribuitur. Unde dicitur : *Spiritus Dei fecit me* (*Job*, XXXIII, 5) ; et : *Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam* (*Psalm.* CXLII, 10). — Et, quia gubernare subditos proprius actus domini est, convenientes Spiritui sancto dominium attribuitur ; dicit enim Apostolus : *Dominus Spiritus autem est* (*II Cor.*, III, 17) ; et in symbolo fidei dicitur : *Credo in Spiritum sanctum Dominum.*

Item, vita maxime in motu manifestatur ; moventia enim seipsa vivere dicimus, et universaliter quæcumque a seipsis aguntur ad operandum. Si igitur, ratione amoris, Spiritui sancto impulsio et motio competit, convenienter etiam sibi attribuitur vita ; dicitur enim : *Spiritus est qui vivificat* (*Joann.*, VI, 64) ; et : *Dabo vobis spiritum, et vivetis (Ezech.*, XXXVII, 6) ; et in symbolo fidei nos in Spiritum sanctum *vivificantem* credere profitemur. Quod etiam et nomini *spiritus* consonat ; nam etiam corporalis vita animalium est per spiritum vitalem a principio vitæ in cætera membra diffusum.

CAPUT XXI.

DE EFFECTIBUS ATTRIBUTIS SPIRITUI SANCTO, RESPECTU RATIONALIS CREATURÆ, QUANTUM AD EA QUÆ DEUS NOBIS ELARGITUR.

Considerandum est etiam, quantum ad effectus quos proprie in natura rationali facit, quod, ex hoc quod divinæ perfectioni utcumque assimilamur, hujusmodi perfectio a Deo nobis dari dicitur ; sicut sapientia a Deo nobis donatur secundum quod divinæ sapientiæ utcumque assimilamur. Quum igitur Spiritus sanctus procedat per modum amoris quo Deus seipsum amat, ut ostensum est (c. 16), ex hoc quod huic amori assimilamur,

Deum amantes, Spiritus sanctus a Deo nobis dari dicitur. Unde Apostolus dicit : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* (*Rom.*, v, 5.)

Sciendum tamen est quod ea quæ a Deo in nobis sunt reducuntur in Deum sicut in causam efficientem et exemplarem : in causam quidem efficientem, in quantum virtute operativa divina aliquid in nobis efficitur ; in causam vero exemplarem, secundum quod id quod in nobis a Deo est aliquo modo Deum imitatur. Quum ergo eadem virtus sit Patris et Filii et Spiritus sancti, sicut et eadem essentia, oportet quod omne id quod Deus in nobis efficit sit, sicut a causa efficiente, simul a Patre et Filio et Spiritu sancto ; verbum tamen sapientiæ, quo Deum cognoscimus, nobis a Deo immissum, est proprie repræsentativum Filii ; et similiter amor, quo Deum diligimus, est proprium repræsentativum Spiritus sancti. Et sic charitas quæ in nobis est, licet sit effectus Patris et Filii et Spiritus sancti, tamen quadam speciali ratione dicitur esse in nobis per Spiritum sanctum.

Quia vero effectus divini non solum divina operatione esse incipiunt, sed etiam per eam tenentur in esse, ut ex superioribus patet, nihil autem operari potest ubi non est (oportet enim operans et operatum in actu esse simul, sicut movens et motum), necesse est ut, ubicumque est aliquis effectus Dei, ibi sit et ipse Deus effector. Unde, quum charitas, qua Deum diligimus, sit in nobis per Spiritum sanctum, oportet quod ipse etiam Spiritus sanctus in nobis sit, quamdiu charitas in nobis est. Unde Apostolus dicit : *Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis ?* (*I Cor.*, III, 16.) Quum igitur per Spiritum sanctum Dei amatores efficiamur, omne autem amatum in amante est, in quantum hujusmodi, necesse est quod per Spiritum sanctum Pater etiam et Filius in nobis habitent. Unde Dominus dicit : *Ad eum veniemus,* scilicet diligentem Deum, et *mansionem apud eum faciemus* (*Joann.*, XIV, 23) ; et dicitur : *In hoc scimus quoniam manet in nobis de spiritu quem dedit nobis.* (*I Joann.*, III, 24.)

Rursus, manifestum est quod Deus maxime amat illos quos sui amatores per Spiritum sanctum constituit ; non enim tantum bonum nisi amando conferret. Unde dicitur ex persona Domini : *Ego diligentes me diligo* (*Prov.*, VIII, 17) ; *non quasi nos prius dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos*, ut dicitur. (*I Joann.*, IV, 10.) Omne autem amatum in amante est. Necesse est igitur quod per Spiritum sanctum non solum Deus sit in nobis, sed etiam nos in Deo. Unde dicitur : *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo* (*I Joann.*, IV, 16) ; et iterum : *In hoc cognoscimus quoniam in eo manemus, et ipse in nobis, quoniam de Spiritu suo dedit nobis.* (*I Joann.*, IV, 13.)

Est autem hoc amicitiæ proprium quod amico aliquis sua secreta revelet ; quum enim amicitia conjungat affectus et duorum faciat quasi cor unum, non videtur extra cor suum aliquis illud protulisse quod amico revelat ; unde et Dominus dicit discipulis : *Jam non dicam vos servos... Vos autem dixi amicos... ; quia omnia quæ audivi a Patre meo, nota feci vobis.* (*Joann.*, XV, 15.) Quia igitur per Spiritum sanctum amici Dei constituimur, convenienter per Spiritum sanctum hominibus dicuntur revelari divina mysteria ; unde Apostolus dicit : *Scriptum est, quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum : nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum* (*I Cor.*, II, 9, 10), etc.

Et, quia ex his quæ homo novit formatur ejus loquela, convenienter etiam per Spiritum sanctum homo loquitur divina mysteria, secundum illud : *Spiritus autem loquitur mysteria* (*I Cor.*, XIV, 2) ; et : *Non enim vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis* (*Matth.*, X, 20) ; et de prophetis dicitur quod, *Spiritu sancto inspirati, locuti sunt sancti Dei homines* (*II Petr.*, I, 21) ; unde etiam in symbolo fidei dicitur de Spiritu sancto : *Qui locutus est per prophetas.*

Non solum autem est proprium amicitiæ quod amico aliquis revelet sua

secreta propter unitatem affectus, sed eadem unitas requirit quod etiam ea quæ habet amico communicet; quia, quum homo amicum habeat ut alterum se, necesse est quod ei subveniat sicut et sibi, sua ei communicans; unde et proprium amicitiæ esse ponitur velle et facere bonum amico, secundum illud : *Qui habuerit substantiam hujus mundi, et viderit fratrem suum necessitatem habere, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in eo?* (*I Joann.*, III, 17.) Hoc autem maxime in Deo habet locum, cujus velle est efficax ad effectum; et ideo convenienter omnia dona Dei per Spiritum sanctum nobis donari dicuntur, secundum illud : *Alii quidem per Spiritum datur sermo sapientiæ, alii autem sermo scientiæ secundum eumdem Spiritum* (*I Cor.*, XII, 8); et post ea, multis enumeratis, ait : *Hæc omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult.* (*Ibid.*, 11.)

Manifestum est autem quod, sicut, ad hoc quod corpus aliquod ad locum ignis perveniat, oportet quod igni assimiletur, levitatem acquirens ex qua motu ignis proprio moveatur, ita, ad hoc quod homo ad divinæ fruitionis beatitudinem, quæ Deo propria est, secundum suam naturam perveniat, necesse est primo quidem quod per spirituales perfectiones Deo assimiletur, et deinde secundum eas operetur, et sic tandem prædictam beatitudinem consequetur. Dona autem spiritualia nobis per Spiritum sanctum dantur, ut ostensum est; et sic per Spiritum sanctum Deo configuramur, et per ipsum ad bene operandum habiles reddimur, et per eumdem ad beatitudinem nobis via præparatur. Quæ tria Apostolus insinuat nobis, dicens : *Unxit nos Deus, et signavit nos, et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris* (*II Cor.*, I, 21, 22); et : *Signati estis Spiritu promissionis sancto, qui est pignus hereditatis nostræ.* (*Ephes.*, I, 13, 14.) Signatio enim ad similitudinem configurationis pertinere videtur, unctio autem ad habilitationem hominis ad perfectas operationes, pignus autem ad spem qua ordinamur in cœlestem hereditatem, quæ est beatitudo perfecta.

Et, quia ex benevolentia quam quis habet ad aliquem contingit quod eum sibi adoptat in filium, ut sic ad eum hereditas adoptantis pertineat, convenienter Spiritui sancto adoptio filiorum Dei attribuitur, secundum illud : *Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus : Abba* (*Pater*). (*Rom.*, VIII, 15.)

Per hoc autem quod aliquis alterius amicus constituitur, omnis offensa removetur; amicitia enim offensæ contrariatur; unde dicitur : *Universa delicta operit charitas.* (*Prov.*, X, 12.) Quum igitur per Spiritum sanctum Dei amici constituamur, consequens est quod per ipsum nobis a Deo remittantur peccata; et ideo Dominus dicit discipulis : *Accipite Spiritum sanctum; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis* (*Joann.*, XX, 22); et ideo blasphemantibus Spiritum sanctum peccatorum remissio denegatur (*Matth.*, XII, 31), quasi non habentibus illud per quod homo remissionem consequitur peccatorum. Inde etiam est quod per Spiritum sanctum dicimur renovari et purgari sive lavari, secundum illud : *Emittes Spiritum tuum, et creabuntur, et renovabis faciem terræ* (*Psalm.* CIII, 30); et : *Renovamini spiritu mentis vestræ* (*Ephes.*, IV, 23); et : *Si abluerit Dominus sordes filiarum Sion, et sanguinem Jerusalem laverit de medio ejus, in spiritu judicii et spiritu ardoris.* (*Isai.*, IV, 4.)

CAPUT XXII.

DE EFFECTIBUS ATTRIBUTIS SPIRITUI SANCTO, SECUNDUM QUOD MOVET CREATURAM IN DEUM.

His igitur consideratis quæ per Spiritum sanctum in sacris Scripturis nobis a Deo fieri dicuntur, oportet considerare quomodo per Spiritum sanctum moveamur in Deum.

Et primo quidem hoc videtur esse amicitiæ maxime proprium simul conversari ad amicum. Conversatio autem hominis ad Deum est per contemplationem ipsius, sicut et Apostolus dicebat : *Nostra conversatio in cœlis est.* (*Phil.*, III, 20.) Quia igitur Spiritus sanctus nos amatores Dei facit, consequens est quod per Spiritum sanctum Dei contemplatores constituamur ; unde Apostolus : *Nos vero omnes revelata facie gloriam Domini speculantes, in eamdem imaginem transformamur a claritate in claritatem tanquam a Domini spiritu.* (*II Cor.*, III, 18.)

Est autem et amicitiæ proprium quod aliquis in præsentia amici delectetur, et in ejus verbis et factis gaudeat, et in eo consolationem contra omnes anxietates inveniat ; unde in tristitiis maxime ad amicos consolationis causa confugimus. Qua igitur Spiritus sanctus Dei nos amicos constituit et eum in nobis habitare facit et nos in ipso, ut ostensum est, consequens est ut per Spiritum sanctum gaudium de Deo et consolationem habeamus contra omnes mundi adversitates et impugnationes ; unde dicitur : *Redde mihi lætitiam salutaris tui, et spiritu principali confirma me* (*Psalm.* L, 14), et : *Regnum Dei et justitia, et pax, et gaudium in Spiritu sancto* (*Rom.*, XIV, 17) ; et dicitur : *Ecclesia... habebat pacem, et ædificabatur ambulans in timore Domini, et consolatione sancti Spiritus replebatur.* (*Act. apost.*, IX, 36.) Et ideo Dominus Spiritum sanctum paracletum, id est consolatorem, nominat : *Paracletus autem Spiritus sanctus* (*Joann.*, XIX, 26), etc.

Similiter autem et amicitiæ proprium est consentire amico in his quæ vult. Voluntas autem Dei nobis per præcepta ipsius explicatur. Pertinet igitur ad amorem quo Deum diligimus ut ejus mandata impleamus, secundum illud : *Si diligitis me, mandata mea servate.* (*Joann.*, XIV, 15.) Unde, quum per Spiritum sanctum Dei amatores constituamur, per ipsum etiam quodammodo agimur ut præcepta Dei impleamus, secundum illud Apostoli : *Quicumque Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei.* (*Rom.*, VIII, 14.)

Considerandum tamen est quod a Spiritu sancto filii Dei aguntur, non sicut servi, sed sicut liberi. Quum enim liber sit qui sui causa est, illud libere agimus quod ex nobis ipsis agimus ; hoc vero est quod ex voluntate agimus ; quod autem agimus contra voluntatem, non libere, sed serviliter agimus ; sive sit violentia absoluta, ut quando totum principium est extra, nihil conferente vim passo, puta quum aliquis vi impellitur ad motum ; sive sit violentia voluntario mixta, ut quum aliquis vult facere vel pati quod minus est contrarium voluntati, ut evadat quod magis voluntati contrariatur. Spiritus autem sanctus sic nos ad agendum inclinat ut nos voluntarie agere faciat, in quantum nos amatores Dei constituit. Filii igitur Dei libere a Spiritu sancto aguntur ex amore, non serviliter ex timore ; unde Apostolus dicit : *Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum.* (*Rom.*, VIII, 15.)

Quum autem voluntas ordinetur in id quod est vere bonum, quando, sive propter passionem sive propter malum habitum aut dispositionem, homo ab eo quod est vere bonum avertitur, serviliter agit, in quantum a quodam extraneo inclinatur, si consideretur ipse ordo naturalis voluntatis ; sed, si consideretur actus voluntatis ut inclinatæ in apparens bonum, libere agit quum sequitur passionem aut habitum corruptum, serviliter autem agit si, tali voluntate manente, propter timorem legis in contrarium positæ abstinet ab eo quod vult. Quum igitur Spiritus sanctus per amorem voluntatem inclinet in verum bonum, in quod naturaliter ordinatur, tollit et servitutem qua (homo), servus passionis et peccati effectus, contra ordinem voluntatis agit, et servitutem qua contra motum suæ voluntatis secundum legem agit, quasi legis servus, non amicus. Propter quod Apostolus dicit : *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas* (*II Cor.*, III, 17) ; et : *Si spiritu ducimini, non estis sub lege.* (*Galat.*, V, 18). Hinc est quod Spiritus sanctus per amorem nos ordinat secundum illud : *Si Spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis.* (*Rom.*, VIII, 13.)

CAPUT XXIII.

SOLUTIO RATIONUM SUPRA INDUCTARUM CONTRA DIVINITATEM SPIRITUS SANCTI.

Restat autem solvere supra positas rationes, quibus concludi videbatur quod Spiritus sanctus sit creatura, et non Deus.

Circa quod considerandum est primo quod nomen *spiritus* a respiratione animalium sumptum videtur, in quo aer cum quodam motu infertur et emittitur; unde nomen *spiritus* ad omnem impulsum et motum cujuscumque aerei corporis trahitur; et sic ventus dicitur spiritus, secundum illud : *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quæ faciunt verbum ejus* (*Psalm.* CXLVIII, 8); sic etiam vapor tenuis diffusus per membra ad eorum motus spiritus vocatur. Rursus, quia aer invisibilis est, translatum est ulterius spiritus nomen ad omnes virtutes et substantias invisibiles et motivas; et propter hoc et anima sensibilis et anima rationalis et angeli et Deus spiritus dicuntur; et proprie Deus per modum amoris procedens, quia amor virtutem quamdam motivam insinuat. Sic igitur quod Amos dicit : *Creans spiritum* (IV, 13), de vento intelligit, ut nostra translatio expressius habet; quod etiam consonat ei quod præmittitur : *Formans montes*. Quod vero Zacharias de Deo dicit, quod est creans vel *fingens spiritum hominis in eo* (XII, 1), de anima humana intelligit; unde concludi non potest quod Spiritus sanctus sit creatura.

Similiter autem, nec ex hoc quod Dominus dicit de Spiritu sancto : *Non loquetur a semetipso, sed quæcumque audiet, loquetur* (*Joann.*, XVI, 13), concludi potest quod sit creatura. Ostensum est enim quod Spiritus sanctus est Deus de Deo procedens; unde oportet quod essentiam suam ab alio habeat, sicut et de Filio Dei dictum est supra (c. 14); et sic, quum in Deo et scientia et virtus et operatio Dei sit ejus essentia, omnis Filii et Spiritus sancti scientia et virtus et operatio est ab alio, sed Filii a Patre tantum, Spiritus autem sancti a Patre et Filio. Quia igitur una de operationibus Spiritus sancti est quod loquatur in sanctis viris, ut ostensum est, propter hoc dicitur quod non loquitur a semetipso, quia a se non operatur. Audire autem ipsius est accipere scientiam, sicut et essentiam, a Patre et Filio, eo quod nos per auditum scientiam accipimus; est enim consuetum in Scriptura ut divina per modum humanorum tradantur. Nec movere oportet quod dicit *audiet*, quasi de futuro loquens, quum accipere Spiritum sanctum sit æternum; nam æterno verba cujuslibet temporis aptari possunt, eo quod æternitas totum tempus complectitur.

Secundum eadem etiam apparet quod missio qua Spiritus sanctus mitti dicitur a Patre et Filio non potest concludere eum esse creaturam. Dictum est enim supra quod Filius Dei secundum hoc missus fuisse dicitur quod in carne visibili hominibus apparuit; et sic novo quodam modo fuit in mundo quo prius non fuerat, scilicet visibiliter, in quo tamen semper fuerat invisibiliter ut Deus. Quod autem hoc Filius ageret, ei a Patre fuit; unde et secundum hoc a Patre dicitur missus. Sic autem et Spiritus sanctus visibiliter apparuit et in specie columbæ super Christum in baptismo, et in linguis igneis super apostolos; et, licet non fuerit factus columba vel ignis, sicut Filius factus est homo, tamen, sicut in signis quibusdam ipsius, in hujusmodi visibilibus speciebus apparuit. Et sic etiam ipse quodam novo modo, scilicet visibiliter, in mundo fuit; et hoc fuit a Patre et Filio, unde et ipse a Patre et Filio dicitur missus; quod non minorationem in ipso, sed processionem ostendit. — Est tamen et alius modus quo tam Filius quam Spiritus sanctus invisibiliter mitti dicuntur. Patet enim ex dictis quod Filius procedit a Patre per modum

notitiæ qua Deus cognoscit seipsum, et Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio per modum amoris quo Deus amat seipsum; unde, sicut dictum est, quum aliquis per Spiritum sanctum amator Dei efficitur, Spiritus sanctus est inhabitator ipsius; et sic quodam novo modo in homine est, scilicet secundum novum proprium effectum ipsum inhabitans. Et quod hunc effectum in homine faciat Spiritus sanctus, est ei a Patre et Filio; et propter hoc a Patre et Filio invisibiliter dicitur mitti; et pari ratione in mente hominis Filius dicitur mitti invisibiliter, quum aliquis sic in divina cognitione constituitur quod ex tali cognitione Dei amor procedat in homine. Unde patet quod nec iste etiam modus missionis in Filio a Spiritu sancto minorationem inducit, sed solum processionem ab alio.

Similiter etiam, nec Spiritum sanctum a divinitate excludit quod Pater et Filius interdum connumerantur, non facta mentione de Spiritu sancto, sicut nec Filium a divinitate excludit quod interdum fit mentio de Patre, non facta mentione de Filio; per hoc enim tacite Scriptura insinuat quod quidquid ad divinitatem pertinens de uno trium dicitur de omnibus est intelligendum, eo quod sunt unus Deus. Nec etiam potest Deus Pater sine verbo et amore intelligi, nec e converso; et propter hoc in uno trium omnes tres intelliguntur; unde et interdum fit mentio de solo Filio, in eo quod commune est tribus, sicut est illud : *Neque Patrem quis novit, nisi Filius* (*Matth.*, XI, 27), quum tamen et Pater et Spiritus sanctus Patrem cognoscant; similiter etiam de Spiritu sancto dicitur : *Quæ Dei sunt, nemo cognovit nisi Spiritus Dei* (*I Cor.*, II, 11), quum tamen certum sit quod ab hac cognitione divinorum neque Pater neque Filius excludantur.

Patet etiam quod non potest ostendi Spiritus sanctus esse creatura per hoc quod de ipso in Scriptura sacra aliqua ad motum pertinentia dicta inveniuntur; sunt enim accipienda metaphorice; sic enim et Deo aliquando Scriptura sacra motum attribuit, ut est illud : *Quum audissent vocem Domini Dei deambulantis in paradiso* (*Gen.*, III, 8); et : *Descendam, et videbo utrum clamorem... opere compleverint.* (*Gen.*, XVIII, 21.) Quod ergo dicitur : *Spiritus Domini ferebatur super aquas* (*Gen.*, I, 2), intelligendum est eo modo quo dictum est, sicut dicitur quod voluntas fertur in volitum et amor in amatum; quamvis et hoc quidam non de Spiritu sancto, sed de aere intelligere velint, qui habet naturalem locum super aquam; unde, ad ejus multimodas transmutationes significandas, dictum est quod *ferebatur super aquas.* Quod etiam dicitur : *Effundam spiritum meum super omnem carnem* (*Joel.*, II, 28), ea ratione dictum esse oportet intelligi qua Spiritus sanctus dicitur mitti hominibus a Patre vel Filio, ut dictum est; verbo autem *effusionis* abundantia effectus Spiritus sancti intelligitur, et quod non stabit in uno, sed ad plures deveniet, a quibus etiam quodammodo in alios derivetur, sicut patet in his quæ corporaliter effunduntur.

Similiter autem, quod dicitur : *Auferam de spiritu tuo tradamque eis* (*Num.*, XI, 17), non ad ipsam essentiam seu personam Spiritus sancti referendum est, quum indivisibilis sit, sed ad ipsius effectus, secundum quos in nobis habitat, qui in homine possunt augeri et minui; non tamen ita quod id quod subtrahitur uni, idem numero alteri conferatur, sicut in rebus corporalibus accidit, sed quia aliquid simile potest accrescere uni, in quo alii decrescit. Nec tamen requiritur ad hoc ut accrescat uni quod alteri subtrahatur, quia res spiritualis potest simul, absque detrimento cujuslibet, a pluribus possideri. Unde nec intelligendum est quod de donis spiritualibus oportuerit aliquid subtrahi Moysi ad hoc quod aliis conferretur, sed ad actum, sive ad officium referendum est, quia quod Spiritus sanctus prius per solum Moysen effecerat, postea per plures implevit. Sic etiam nec Elisæus petiit ut Spiritus sancti essentia seu persona duplicata augeretur, sed ut duo effectus Spiritus sancti qui fuerant in Elia, scilicet prophetia et operatio miraculorum, essent etiam in ipso; quamvis etiam non sit inconveniens quod effectibus Spiritus sancti unus alio abundantius participet, secundum duplam vel quantamcumque

aliam proportionem, quum mensurata sit virtus uniuscujusque atque finita, non tamen hoc præsumpsisset Elisæus petere ut in effectu spirituali superaret magistrum.

Patet etiam, ex consuetudine sacræ Scripturæ, quod, per quamdam similitudinem, humani animi passiones transferuntur in Deum; sicut dicitur : *Iratus est furore Dominus in populum suum* (*Psalm.* CV, 40); dicitur enim Deus iratus per similitudinem effectus; punit enim, quod et irati faciunt; unde et ibidem subditur : *Et tradidit eos in manus gentium.* (*Ibid.*, 41.) Sic et Spiritus sanctus contristari dicitur per similitudinem effectus ; deserit enim peccatores, sicut contristati deserunt contristantes.

Est etiam consuetus modus loquendi in sacra Scriptura ut illud Deo attribuatur quod in homine facit secundum illud : *Nunc cognovi quod times Deum* (*Gen.*, XXII, 12), id est nunc cognoscere feci ; et hoc modo dicitur quod Spiritus sanctus postulat, quia postulantes facit; facit enim amorem Dei in cordibus nostris, ex quo desideramus ipso frui et desiderantes postulamus.

Quum autem Spiritus sanctus procedat per modum amoris quo seipsum Deus amat, eodem autem amore Deus se et alia propter suam bonitatem amat, manifestum est quod ad Spiritum sanctum pertinet amor quo Deus nos amat; similiter etiam amor quo nos Deum amamus, quum nos Dei faciat amatores, ut ex dictis patet; et, quantum ad utrumque, Spiritui sancto competit donari : ratione quidem amoris quo Deus nos amat, eo modo loquendi quo unusquisque dicitur dare amorem suum alicui, quum eum amare incipit, quamvis Deus neminem ex tempore amare incipiat, si respiciatur ad voluntatem divinam qua nos amat; effectus tamen sui amoris ex tempore causatur in aliquo, quum eum ad se trahit ; ratione autem amoris quo nos Deum amamus, quia hunc amorem Spiritus sanctus facit in nobis ; unde secundum hunc amorem in nobis habitat, ut ex dictis patet, et sic eum habemus ut cujus ope fruimur. Et, quia hoc est Spiritui sancto a Patre et Filio quod per amorem quem in nobis causat in nobis sit et habeatur a nobis, convenienter dicitur a Patre et Filio nobis dari. Nec per hoc Patre et Filio minor ostenditur, sed ab ipsis habere originem. Dicitur etiam et a seipso dari nobis, in quantum amorem, secundum quem nos inhabitat, simul cum Patre et Filio in nobis causat.

Quamvis autem Spiritus sanctus verus sit Deus et veram naturam divinam habeat a Patre et Filio, non tamen oportet quod filius sit. Filius enim dicitur aliquis ex eo quod genitus est; unde, si res aliqua naturam alterius ab eo acciperet, non per genituram, sed per alium quemcumque modum, ratione filiationis careret; utputa si aliquis homo, virtute sibi divinitus ad hoc concessa, hominem faceret ex aliqua sui corporis vel parte vel etiam exteriori modo, sicut facit artificiata, productus homo producentis filius non diceretur, quia non procederet ab eo ut natus. Processio autem Spiritus sancti rationem nativitatis non habet, ut supra ostensum est. Unde Spiritus sanctus, licet a Patre et Filio divinam naturam habeat, non tamen eorum filius dici potest.

Quod autem in sola natura divina pluribus modis natura communicatur rationabile est, quia in solo Deo ejus operatio est suum esse. Unde quum in eo, sicut et in qualibet intellectuali natura, sit intelligere et velle, id quod procedit in eo per modum intellectus, ut verbum, aut amoris et voluntatis, ut amor, oportet quod habeat esse divinum et sit Deus et sic tam Filius quam Spiritus sanctus est verus Deus.

Hæc igitur de Spiritus sancti divinitate dicta sint; alia vero quæ circa ejus processionem difficultatem habent, ex his quæ de nativitate Filii dicta sunt, considerare oportet.

CAPUT XXIV.

QUOD SPIRITUS SANCTUS PROCEDAT A FILIO.

Quidam vero circa Spiritus sancti processionem errare inveniuntur, dicentes Spiritum sanctum a Filio non procedere; et ideo ostendendum est Spiritum sanctum a Filio procedere.

Manifestum est enim ex sacra Scriptura quod Spiritus sanctus est spiritus Filii; dicitur enim : *Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est ejus.* (*Rom.*, VIII, 9.) Sed, ne aliquis posset dicere quod alius sit spiritus qui procedit a Patre, et alius qui est Filii, ostenditur ex verbis ejusdem Apostoli quod idem Spiritus sanctus sit Patris et Filii; nam hoc quod inductum est : *Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est ejus*, subjunxit postquam dixerat : *Si Spiritus Dei habitat in vobis* (*ibid.*, 9), etc. Non autem potest dici Spiritus sanctus esse spiritus Christi ex hoc solo quod eum habuit tanquam homo, secundum illud : *Jesus plenus Spiritu sancto regressus est a Jordane* (*Luc.*, IV, 3); dicitur enim : *Quoniam estis filii, misit Deus spiritum Filii sui in corda vestra clamantem : Abba* (*Pater*). (*Galat.*, IV, 6.) Ex hoc ergo Spiritus sanctus nos facit filios Dei in quantum est spiritus Filii Dei. Efficimur autem filii Dei adoptivi per assimilationem ad Filium Dei naturalem, secundum illud : *Quos præscivit et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* (*Rom.*, VIII, 29.) Sic igitur est Spiritus sanctus spiritus Christi, in quantum est Filius Dei naturalis. Non potest autem secundum aliam habitudinem Spiritus sanctus dici spiritus Filii Dei nisi secundum aliquam originem, quia hæc sola distinctio in divinis invenitur. Necesse est igitur dicere quod Spiritus sanctus sic sit Filii quod ab eo procedat.

Item, Spiritus sanctus a Filio mittitur, secundum illud : *Quum venerit Paracletus, quem ego mittam vobis a Patre.* (*Joann.*, XV, 26.) Mittens autem auctoritatem aliquam habet in missum. Oportet igitur dicere quod Filius habeat aliquam auctoritatem respectu Spiritus sancti; non autem dominii vel majoritatis, sed secundum solam originem. Sic igitur Spiritus sanctus est a Filio. — Si quis autem dicat quod etiam Filius mittitur a Spiritu sancto, quia dicitur quod Dominus dixit in se impletum illud Isaiæ : *Spiritus Domini super me; evangelizare pauperibus misit me* (*Luc.*, IV, 18), considerandum est quod Filius a Spiritu sancto mittitur secundum naturam assumptam. Spiritus autem sanctus non assumpsit naturam creatam, ut secundum eam possit dici missus a Filio vel Filius habere auctoritatem respectu ipsius. Relinquitur igitur quod, respectu personæ æternæ, Filius super Spiritum sanctum auctoritatem habeat.

Amplius, dicit Filius de Spiritu sancto : *Ille me clarificabit, quia de meo accipiet, et annuntiabit vobis.* (*Joann.*, XVI, 14.) Non autem potest dici quod accipiat id quod est Filii, non tamen accipiat a Filio, utputa si dicatur quod accipiat essentiam divinam, quæ est Filii, a Patre; unde et subditur : *Omnia quæcumque habet Pater, mea sunt; propterea dixi quia de meo accipiet* (*ibid.*, 15); si enim omnia quæ Patris sunt et Filii sunt, oportet quod auctoritas Patris, secundum quam est principium Spiritus sancti, sit et Filii. Sicut ergo et Spiritus sanctus accipit de eo quod est Patris a Patre, ita accipit de eo quod est Filii a Filio.

Adhuc, etiam induci possunt auctoritates doctorum Ecclesiæ, etiam Græcorum. Dicit enim Athanasius : *Spiritus sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens.* Cyrillus etiam in epistola sua, quam Synodus Chalcedonensis recepit, dicit : *Spiritus veritatis nominatur, et est Spiritus veritatis, et profluit ab eo, sicut denique et ex Deo Patre.* Didymus etiam dicit, in libro de Spiritu sancto : *Neque quid est aliud Filius exceptis his quæ ei dantur a Patre ; neque alia est Spiritus sancti substantia*

præter id quod quidam concedunt, videlicet Spiritum sanctum esse a Filio et profluere ab ipso. Verbum enim processionis, inter omnia quæ ad originem pertinent, magis invenitur esse commune; quidquid enim quocumque modo est ab aliquo ab ipso procedere dicimus; et, quia divina melius per communia quam per specialia designantur, verbum processionis in origine divinarum personarum maxime est attendendum. Unde, si concedatur quod Spiritus sanctus sit a Filio vel profluat ab eo, sequitur quod ab eo procedat.

Item, habetur in determinatione quinti Concilii: « Sequimur per omnia sanctos Patres et doctores Ecclesiæ, Athanasium, Hilarium, Basilium, Gregorium theologum, Gregorium Nyssenum, Ambrosium, Augustinum, Theophilum, Joannem Constantinopolitanum, Cyrillum, Leonem, Probum; et suscipimus omnia quæ de recta fide et damnatione hæreticorum exposuerunt ». Manifestum autem ex multis auctoritatibus Augustini, et præcipue in libro *De Trinitate* et *super Joannem*, quod Spiritus sanctus sit a Filio. Oportet igitur concedi quod Spiritus sanctus sit a Filio.

Hoc etiam evidentibus rationibus apparet.

In rebus enim, remota materiali distinctione, quæ in divinis personis locum habere non potest, non inveniuntur aliqua distingui nisi per aliquam oppositionem; quæ enim nullam oppositionem habent ad invicem simul esse possunt in eodem, unde per ea distinctio causari non potest; album enim et triangulare, licet diversa sint, quia tamen non opponuntur, in eodem esse contingit. Oportet autem supponere, secundum fidei catholicæ documenta, quod Spiritus a Filio distinguatur; aliter enim, non esset trinitas, sed dualitas in personis. Oportet igitur hujusmodi distinctionem per aliquam oppositionem fieri. Non autem oppositione affirmationis et negationis, quia sic distinguuntur entia a non entibus; nec etiam oppositione privationis et habitus, quia sic distinguntur perfecta ab imperfectis; neque etiam oppositione contrarietatis, quia sic distinguuntur quæ sunt secundum formam diversa; nam contrarietas, ut philosophi docent, est differentia secundum formam, quæ quidem differentia divinis personis non convenit, quum earum sit una forma, sicut una essentia, secundum illud Apostoli, de Filio dicentis: *Qui quum in forma Dei esset* (*Phil.*, II, 6), scilicet Patris. Relinquitur igitur unam personam divinam ab alia non distingui nisi oppositione relationis; sic enim Filius a Patre distinguitur secundum oppositionem relativam patris et filii. Non enim in divinis personis alia relativa oppositio esse potest, nisi secundum originem. Nam relative opposita vel super quantitatem fundantur, ut duplum et dimidium, vel super actionem et passionem, ut dominus et servus, movens et motum, pater et filius. Rursus, relativorum quæ super quantitatem fundantur quædam fundantur super diversam quantitatem, ut duplum et dimidium, majus et minus; quædam super ipsam unitatem, ut idem, quod significat unum in substantia, et æquale, quod significat unum in quantitate, et simile, quod significat unum in qualitate. Divinæ igitur personæ distingui non possunt relationibus fundatis super diversitatem quantitatis, quia sic tolleretur trium personarum æqualitas; neque iterum relationibus quæ fundantur super unum; hujusmodi enim relationes distinctionem non causant, imo magis ad convenientiam pertinere inveniuntur, etsi forte aliqua eorum distinctionem præsupponant. In relationibus vero omnibus super actionem vel passionem fundatis, semper alterum est ut subjectum et inæquale secundum virtutem, nisi solum in relationibus originis, in quibus nulla minoratio designatur, eo quod invenitur aliquid producere sibi simile et æquale, secundum naturam et virtutem. Relinquitur igitur quod divinæ personæ distingui non possunt nisi oppositione relativa secundum originem. Oportet igitur, si Spiritus sanctus a Filio distinguitur, quod sit ab eo; non enim est dicere quod Filius sit a Spiritu sancto, quum Spiritus sanctus magis Filii esse dicatur et a Filio detur.

Item, a Patre est et Filius et Spiritus sanctus. Oportet igitur Patrem referri et ad Filium et ad Spiritum sanctum, ut principium ad id quod est a principio. Refertur autem ad Filium ratione paternitatis, non autem ad Spiritum sanctum, quia tunc Spiritus sanctus esset Filius; paternitas enim non dicitur nisi ad filium. Oportet igitur in Patre esse aliam relationem, qua referatur ad Spiritum sanctum, et vocetur spiratio. Similiter, quum in Filio sit quædam relatio qua refertur ad Patrem, quæ dicitur filiatio, oportet quod in Spiritu sancto sit etiam alia relatio qua referatur ad Patrem, et dicatur processio. Et sic secundum originem Filii a Patre sunt duæ relationes, una in originante, alia in originato, scilicet paternitas et filiatio; et aliæ duæ ex parte originis Spiritus sancti, scilicet spiratio et processio. Paternitas igitur et spiratio non constituunt duas personas, sed ad unam personam Patris pertinent, quia non habent oppositionem ad invicem. Neque igitur filiatio et processio duas personas constituerent, sed ad unam pertinerent, nisi haberent oppositionem ad invicem. Non est autem dare aliam oppositionem nisi secundum originem. Oportet igitur quod sit oppositio originis inter Filium et Spiritum sanctum, ita quod unus sit ab alio.

Adhuc, quæcumque conveniunt in aliquo communi, si distinguantur ad invicem, oportet quod distinguantur secundum aliquas differentias per se et non per accidens pertinentes ad illud commune; sicut homo et equus conveniunt in animali et distinguntur ab invicem, non per album et nigrum, quæ se habent per accidens ad animal, sed per rationale et irrationale, quæ per se ad animal pertinent, quia, quum animal sit habens animam, oportet quod hoc distinguatur per hoc quod est habere animam talem vel talem, utputa rationalem vel irrationalem. Manifestum est autem quod Filius et Spiritus sanctus conveniunt in hoc quod est esse ab alio, quia uterque est a Patre; et secundum hoc Pater convenienter differt ab utroque, inquantum est innascibilis. Si igitur Spiritus sanctus distinguatur a Filio, oportet quod hoc sit per differentias quæ per se dividant hoc quod est esse ab alio; quæ quidem non possunt esse nisi differentiæ ejusdem generis, scilicet ad originem pertinentes, ut unum eorum sit ab alio. Relinquitur ergo quod, ad hoc ut Spiritus sanctus distinguatur a Filio, necesse est quod sit a Filio.

Amplius, si quis dicat Spiritum sanctum distingui a Filio, non quia sit a Filio, sed propter diversam originem utriusque a Patre, in idem hoc realiter redire necesse est. Si enim Spiritus sanctus est alius a Filio, oportet quod alia sit origo vel processio utriusque. Duæ autem origines non possunt distingui nisi per terminum, vel principium vel subjectum; sicut origo equi differt ab origine bovis: ex parte termini, secundum quod hæ duæ origines terminantur ad naturas specie diversas; ex parte autem principii, ut si supponamus, in eadem specie animalis, quædam generari ex virtute activa solis tantum, quædam autem simul cum hac ex virtute activa seminis; ex parte vero subjecti, differt generatio hujus equi et illius, secundum quod natura speciei in diversa materia recipitur. Hæc autem distinctio, quæ est ex parte subjecti, in divinis personis locum habere non potest, quum sint omnino immateriales; similiter etiam ex parte termini, ut ita liceat loqui, non potest esse processionum distinctio, quia unam et eamdem divinam naturam, quam accipit Filius nascendo, accipit Spiritus sanctus procedendo. Relinquitur igitur quod utriusque originis distinctio non potest esse nisi ex parte principii. Manifestum est autem quod principium originis Filii est Pater solus. Si igitur processionis Spiritus sancti principium sit solus Pater, non erit alia processio Spiritus sancti a generatione Filii, et sic nec Spiritus sanctus distinctus a Filio. Ad hoc igitur quod sint aliæ processiones et alii procedentes, necesse est dicere quod Spiritus sanctus non sit a solo Patre, sed a Patre et Filio.

Si quis vero iterum dicat quod differunt processiones secundum princi-

pium, in quantum Pater producit Filium per modum intellectus, ut verbum, Spiritum autem sanctum per modum voluntatis, quasi amorem. secundum hoc oportebit dici quod secundum differentiam voluntatis et intellectus in Deo Patre distinguantur duæ processiones et duo procedentes. Sed voluntas et intellectus in Deo Patre non distinguuntur secundum rem, sed solum secundum rationem, ut ostensum est (l. I, c. 45 et 73). Sequitur igitur quod duæ processiones et duo procedentes differant solum ratione. Ea vero quæ solum ratione differunt de se invicem prædicantur; verum enim est dicere quod divina voluntas est intellectus ejus, et e converso. Verum ergo erit dicere quod Spiritus sanctus est Filius, et e converso; quod est sabellianæ impietatis. Non igitur sufficit, ad distinctionem Spiritus sancti et Filii, dicere quod Filius procedat per modum intellectus, et Spiritus sanctus per modum voluntatis, nisi cum hoc dicatur etiam quod Spiritus sanctus sit a Filio.

Præterea, ex hoc ipso quod dicitur quod Spiritus sanctus procedit per modum voluntatis et Filius per modum intellectus, sequitur quod Spiritus sanctus sit a Filio; nam amor procedit a Verbo, eo quod nihil amare possumus, nisi verbo cordis illud concipiamus.

Item, si quis diversas species rerum consideret, in eis quidam ordo ostenditur, prout viventia sunt supra non viventia, et animalia supra plantas, et homo super alia animalia, quum in singulis horum diversi gradus inveniantur secundum diversas species; unde et Plato species rerum dixit esse numeros, qui specie variantur per additionem vel subtractionem unitatis. Unde, in substantiis immaterialibus, non potest esse distinctio nisi secundum ordinem. In divinis autem personis, quæ sunt omnino immateriales, non potest esse alius ordo nisi originis. Non igitur sunt duæ personæ ab una procedentes, nisi una earum procedat ab altera; et sic oportet Spiritum sanctum procedere a Filio.

Adhuc, Pater et Filius, quantum ad unitatem essentiæ, non differunt nisi in hoc quod hic est pater et hic est filius. Quidquid igitur præter hoc est commune est Patri et Filio. Esse autem principium Spiritus sancti est præter rationem paternitatis et filiationis; nam alia relatio est qua Pater est pater et qua Pater est principium Spiritus sancti, ut supra dictum est. Esse igitur principium Spiritus sancti est commune Patri et Filio.

Amplius, quidquid non est contra rationem alicujus non est impossibile ei convenire, nisi forte per accidens. Esse autem principium Spiritus sancti non est contra rationem Filii, neque in quantum est Deus, quia Pater, qui est Deus, est principium Spiritus sancti, neque in quantum est filius, eo quod alia est processio Spiritus sancti et alia Filii; non est autem repugnans id quod est a principio secundum unam processionem esse principium processionis alterius. Relinquitur igitur quod non sit impossibile Filium esse principium Spiritus sancti. Quod autem non est impossibile potest esse. In divinis autem non differt esse et posse. Ergo Filius est principium Spiritus sancti. (I part., q. XXXVI, art. 2; et *De pot.,* q. X, art. 4.)

CAPUT XXV.

RATIONES OSTENDERE VOLENTIUM QUOD SPIRITUS SANCTUS NON PROCEDAT A FILIO, ET SOLUTIO IPSARUM.

Quidam vero, pertinaciter veritati resistere volentes, quædam in contrarium inducunt, quæ vix responsione sunt digna.

Dicunt enim quod Dominus, de processione Spiritus sancti loquens, eum a Patre procedere dixit, nulla mentione facta de Filio, ut patet ubi

dicitur : *Quum venerit Paracletus, quem ego mittam vobis a Patre, spiritum veritatis, qui a Patre procedit.* (*Joann.*, XV, 26.) Unde, quum de Deo nihil sit sentiendum nisi quod Scriptura tradit, non est dicendum quod Spiritus sanctus procedat a Filio.

Sed hoc omnino frivolum est. Nam, propter unitatem essentiæ, quod in Scripturis de una persona dicitur et de alia oportet intelligi, nisi repugnet proprietati personali ipsius, etiamsi dictio exclusiva adderetur; licet enim dicatur quod *nemo novit Filium, nisi Pater* (*Matth.*, XI, 27), non tamen a cognitione Filii vel ipse Filius vel Spiritus sanctus excluditur. Unde, etiamsi diceretur in Evangelio quod Spiritus sanctus non procedit nisi a Patre, non per hoc removeretur quin procederet a Filio, quum hoc proprietati Filii non repugnet, ut ostensum est (c. 24). Nec est mirum si Dominus Spiritum sanctum a Patre procedere dixit, de se mentione non facta, quia omnia ad Patrem referre solet, a quo habet quidquid habet; sicut quum dicit : *Mea doctrina non est mea sed ejus qui misit me,* Patris (*Joann.*, VIII, 16); et multa hujusmodi in verbis Domini inveniuntur ad commendandam in Patre auctoritatem principii. Nec tamen in auctoritate præmissa omnino obticuit se esse Spiritus sancti principium, quum dixit eum *spiritum veritatis*; se autem prius dixerat *veritatem.*

Objiciunt etiam quod in quibusdam Conciliis invenitur sub interminatione anathematis prohibitum ne aliquid addatur in symbolo in Conciliis ordinato, in quo tamen de processione Spiritus sancti a Filio mentio non habetur; unde arguunt Latinos anathematis reos, qui hoc in symbolo addiderunt.

Sed hæc efficaciam non habent. Nam, in determinatione Synodi chalcedonensis, dicitur quod Patres apud Constantinopolim congregati doctrinam nicænæ Synodi corroboraverunt, non quasi aliquid minus esset inferentes, sed de Spiritu sancto intellectum eorum, adversus eos qui Dominum eum respuere tentaverunt, Scripturarum testimoniis declarantes. Et similiter dicendum est quod processio Spiritus sancti a Filio implicite continetur in constantinopolitano Symbolo, in hoc quod ibi dicitur quod procedit, quia quod de Patre intelligitur oportet et de Filio intelligi, ut dictum est. Et ad hoc addendum sufficit auctoritas Romani Pontificis. per quam etiam inveniuntur antiqua Concilia esse confirmata.

Inducunt etiam quod Spiritus sanctus, quum sit simplex, non potest esse a duobus, et quod Spiritus sanctus, si perfecte procedat a Patre, non procedit a Filio, et alia hujusmodi, quæ facile est solvere etiam parum in theologia exercitatis.

Nam Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti propter unitatem divinæ virtutis, et una productione producunt Spiritum sanctum; sicut etiam tres personæ sunt unum principium creaturæ, et una actione creaturam producunt.

CAPUT XXVI.

QUOD NON SUNT NISI TRES PERSONÆ IN DIVINIS, SCILICET PATER, FILIUS ET SPIRITUS SANCTUS.

Ex his igitur quæ dicta sunt, accipere oportet quod in divina natura tres personæ subsistunt, Pater et Filius et Spiritus sanctus, et quod hi tres sunt unus Deus, solis relationibus ab invicem distincti. Pater enim a Filio distinguitur paternitatis relatione et innascibilitate; Filius autem a Patre, relatione filiationis; Pater autem et Filius a Spiritu sancto, spiratione, ut ita dicatur; Spiritus autem sanctus a Patre et Filio, processione amoris, qua ab utroque procedit.

Præter has tres personas non est quartam in divina natura ponere.

Personæ enim divinæ, quum in essentia conveniant, non possunt distingui, nisi per relationem originis, ut ex dictis (c. 24) patet. Has autem originis relationes accipere oportet non secundum processionem in exteriora tendentem (sic enim procedens non esset coessentiale suo principio), sed oportet quod processio interius consistat. Quod autem aliquid procedat, manens intra suum principum, invenitur solum in operatione intellectus et voluntatis, ut ex dictis patet. Unde personæ divinæ multiplicari non possunt, nisi secundum quod exigit processio intellectus et voluntatis in Deo. Non est autem possibile quod in Deo sit nisi una processio secundum intellectum, eo quod suum intelligere est unum et simplex et perfectum, quia, intelligendo se, intelligit omnia alia ; et sic non potest esse in Deo nisi una verbi processio. Similiter autem oportet et processionem amoris esse unam tantum, quia etiam divinum velle est unum tantum et simplex ; amando enim se, amat omnia alia. Non est igitur possibile quod sint in Deo nisi duæ personæ procedentes : una per modum intellectus, ut verbum, scilicet Filius ; et alia per modum amoris, scilicet ut Spiritus sanctus ; est etiam et una persona non procedens, scilicet Pater. Solum igitur tres personæ in Trinitate esse possunt.

Item, si secundum processionem oportet personas divinas distingui, — modus autem personæ, quantum ad processiones, non potest esse nisi triplex, ut scilicet sit aut omnino non procedens, quod Patris est, aut a non procedente procedens, quod Filii est, aut a procedente procedens, quod Spiritus sancti est, — impossibile est igitur ponere plures quam tres personas. Licet autem in aliis viventibus possint relationes originis multiplicari, ut scilicet sint in natura humana plures patres et plures filii, in divina tamen natura hoc omnino impossibile est esse ; nam filiatio, quum in una natura sit unius speciei, non potest multiplicari nisi secundum materiam aut subjectum, sicut est etiam de aliis formis. Unde, quum in Deo non sit materia aut subjectum, et ipsæ relationes sint subsistentes, ut ex supradictis patet, impossibile est quod in Deo sint plures filiationes ; et eadem ratio est de aliis ; et sic in Deo sunt solum tres personæ.

Si quis autem objiciens dicat quod in Filio, quum sit perfectus Deus, est virtus intellectiva perfecta et sic potest producere verbum, et similiter, quum in Spiritu sancto sit bonitas infinita, quæ est communicationis principium, poterit alteri divinæ personæ naturam divinam communicare, considerare debet quod Filius est Deus ut genitus, non ut generans ; unde virtus intellectiva est in eo ut in procedente per modum verbi, non ut in producente verbum, et similiter, quum Spiritus sanctus sit Deus ut procedens, est in eo bonitas infinita ut in persona accipiente, non ut in communicante alteri bonitatem infinitam ; non enim distinguuntur ab invicem nisi solis relationibus, ut ex supradictis patet. Tota igitur plenitudo divinitatis est in Filio, et eadem numero quæ est in Patre, sed cum relatione nativitatis sicut in Patre cum relatione generationis activæ ; unde, si relatio Patris attribueretur Filio, omnis distinctio tolleretur ; et eadem ratio est de Spiritu sancto.

Hujusmodi autem divinæ Trinitatis similitudinem in mente humana possumus considerare. Ipsa enim mens, ex hoc quod se actu intelligit, verbum suum concipit in seipsa ; quod nihil aliud est quam ipsa intentio intelligibilis mentis, quæ et intentio intellecta dicitur, in mente existens ; quæ, dum ulterius seipsam amat, seipsam producit in voluntate ut amatum. Ulterius autem non procedit intra se, sed concluditur circulo, dum per amorem redit ad ipsam substantiam, a qua processio inceperat per intentionem intellectam ; sed fit processio ad exteriores effectus, dum ex amore sui procedit ad aliquid faciendum. Et sic tria in mente inveniuntur : mens ipsa, quæ est processionis principium in sua natura existens, et mens concepta in intellectu, et mens amata in voluntate. Non tamen hæc tria sunt una natura, quia intelligere mentis non est ejus

esse, nec ejus velle est ejus esse aut intelligere ; et propter hoc etiam mens intellecta et mens amata non sunt personæ, quum non sint subsistentes ; mens etiam ipsa in sua natura existens non est persona, quum non sit totum quod subsistit, sed pars subsistentis, scilicet hominis. In mente igitur nostra invenitur similitudo Trinitatis divinæ quantum ad processionem quæ multiplicat Trinitatem, quum ex dictis manifestum sit esse in divina natura Deum ingenitum, qui t totius divinæ processionis principium, scilicet Patrem, et Deum genitum per modum verbi in intellectu concepti, scilicet Filium, et Deum per modum amoris procedentem, scilicet Spiritum sanctum ; ulterius autem intra divinam naturam nulla processio invenitur, sed solum processio in exteriores effectus. In hoc autem deficit a repræsentatione divinæ Trinitatis quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt unius naturæ, et singulus horum est persona perfecta, eo quod intelligere et velle sunt ipsum esse divinum, ut ostensum est. Et propter hoc sic consideratur divina similitudo in homine sicut similitudo Herculis in lapide, quantum ad repræsentationem formæ, non quantum ad convenientiam naturæ ; unde et in mente hominis dicitur esse imago Dei, secundum illud : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* (*Gen.*, I, 26.)

Invenitur etiam in aliis rebus divinæ Trinitatis similitudo, prout quælibet res in sua substantia una est, et specie quadam formatur, et ordinem aliquem habet. Sicut autem ex dictis patet conceptio intellectus in esse intelligibili est sicut in formatio speciei in esse naturali, amor autem est sicut inclinatio vel ordo in re naturali ; unde et species naturalium rerum a remotis repræsentat Filium, ordo autem Spiritum sanctum. Et ideo, propter remotam repræsentationem et obscuram in irrationabilibus rebus, dicitur in eis esse Trinitatis vestigium, non imago, secundum illud : *Forsitan vestigia mei comprehendes, et usque ad perfectum Omnipotentem reperies?* (*Job.*, XI, 7.)

Et hæc de divina Trinitate ad præsens dicta sufficiant.

CAPUT XXVII.

DE INCARNATIONE VERBI, SECUNDUM TRADITIONEM SACRÆ SCRIPTURÆ.

Quoniam autem supra, quum de divina generatione ageretur, dictum est Dei Filio Domino Jesu Christo quædam secundum divinam naturam, quædam secundum humanam convenire, quam ex tempore assumendo Dei æternus Filius voluit incarnari, de ipso nunc incarnationis mysterio restat dicendum. Quod quidem inter divina opera maxime rationem excedit ; nihil enim mirabilius excogitari potest divinitus factum quam quod verus Deus Dei Filius fieret homo verus. Et, quia inter omnia mirabilissimum est, consequitur quod ad hujus maxime mirabilis fidem omnia alia mirabilia ordinentur, quum id quod est in unoquoque genere maximum causa aliorum esse videatur.

Hanc autem Dei incarnationem mirabilem, auctoritate divina tradente, confitemur. Dicitur enim : *Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis* *Joann.*, I, 15) ; et Apostolus dicit, de Filio Dei loquens : *Quum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo ; sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo.* (*Phil.*, II, 6, 7.) Hoc etiam ipsius Domini Jesu Christi verba manifeste ostendunt, quum de se quandoque loquatur humilia et humana, ut est illud : *Pater major me est* (*Joann.*, XIV, 28), et : *Tristis est anima mea usque ad mortem* (*Matth.*, XXVI, 38), quæ ei secundum humanitatem assumptam conveniunt ; quandoque vero sublimia et divina, ut est illud : *Ego et Pater unum sumus* (*Joann.*, X, 30), et : *Omnia quæcumque habet*

Pater mea sunt (*Joann.*, XVI, 15), quæ certum est ei secundum naturam divinam competere. Ostendunt etiam hoc ipsius Domini facta quæ de ipso leguntur. Quod enim timuit, tristatus est, esuriit, mortuus est, pertinet ad humanam naturam; quod propria potestate infirmos sanavit, quod mortuos suscitavit et elementis mundi efficaciter imperavit, quod dæmones expulit, quod peccata dimisit, quod a mortuis quum voluit resurrexit, quod denique cœlos ascendit, divinam in eo virtutem demonstrant.

CAPUT XXVIII.

DE ERRORE PHOTINI CIRCA INCARNATIONEM.

Quidam autem, Scripturarum sensum depravantes, cira Domini nostri Jesu Christi divinitatem et humanitatem perversum sensum conceperunt.

Fuerunt enim quidam, ut Ebion et Cerinthus, et postea Paulus Samosatenus et Photinus, qui in Christo solum naturam humanam confitentur; divinitatem vero, non per naturam, sed per quamdam excellentem divinæ gloriæ participationem, quam per opera meruerat, in eo fuisse confingunt, ut superius (c. 4) dictum est. Sed, ut alia prætermittamus quæ contra positionem hujusmodi dicta sunt superius, hæc positio incarnationis mysterium tollit.

Non enim, secundum positionem hujusmodi, Deus carnem assumpsisset ut fieret homo, sed magis homo carnalis Deus factus fuisset; et sic non verum esset quod Joannes dicit : *Verbum caro factum est* (*Joann.*, I, 14), sed magis e converso caro Verbum facta fuisset. Similiter etiam non convenirent Dei Filio exinanitio aut descensio, sed magis homini glorificatio et ascensio ; et sic non verum esset quod Apostolus dicit : *Qui, quum in forma Dei esset.., exinanivit semetipsum, formam servi accipiens* (*Phil.*, II, 6, 7), sed sola exaltatio hominis in divinam gloriam, de qua postmodum subditur : *Propter quod et Deus exaltavit illum.* (*Phil.*, II, 9.) Neque verum esset quod Dominus dicit : *Descendi de cœlo* (*Joann.*, VI, 38), sed solum quod ait : *Ascendo ad Patrem meum* (*Joann.*, XX, 17), quum tamen utrumque Scriptura conjungat; dicit enim Dominus : *Nemo ascendit in cœlum nisi qui descendit de cœlo, Filius hominis, qui est in cœlo* (*Joann.*, III, 13), et : *Qui descendit, ipse est et qui ascendit super omnes cœlos.* (*Ephes.*, IV, 10.) Sic etiam non conveniret Filio quod missus esset a Patre, neque quod a Patre exiverit ut veniret in mundum, sed solum quod ad Patrem iret, quum tamen ipse utrumque conjungat, dicens : *Vado ad eum qui misit me* (*Joann.*, XVI, 5); et iterum : *Exivi a Patre, et veni in mundum, iterum relinquo mundum et vado ad Patrem* (*Joann.*, XVI, 28); in quorum utroque et humanitas et divinitas comprobatur.

CAPUT XXIX.

DE ERRORE MANICHÆORUM CIRCA INCARNATIONEM.

Fuerunt autem et alii qui, veritate incarnationis negata, quamdam fictitiam incarnationis similitudinem introduxerunt. Dixerunt enim Manichæi Dei Filium non verum corpus, sed phantasticum assumpsisse; unde nec verus homo esse potuit, sed apparens; neque ea quæ secundum hominem gessit, sicut quod natus est, quod comedit, bibit, ambulavit, passus est et sepultus, in veritate fuisse, sed in quadam assimilatione consequitur. Et sic patet quod totum incarnationis mysterium ad quamdam fictionem deducunt.

Hæc autem positio primo quidem Scripturæ auctoritatem evacuat. Quum enim carnis similitudo caro non sit, neque similitudo ambulationis ambulatio, et in cæteris similiter, mentitur Scriptura dicens : *Verbum caro factum est,* si solum phantastica caro fuit ; mentitur etiam dicens Jesum Christum ambulasee, comedisse, mortuum fuisse et sepultum, si hæc in sola phantastica apparitione contigerunt. Si autem vel in modico auctoritati sacræ Scripturæ derogetur, jam nihil fixum in fide nostra esse poterit, quæ sacris Scripturis innititur, secundum illud : *Hæc scripta sunt, ut credatis.* (*Joann.*, XX, 31.)

Potest autem aliquis dicere Scripturæ quidem sacræ veritatem non deesse, dum id quod apparuit, refert ac si factum fuisset, quia rerum similitudines æquivoce ac figurate ipsarum rerum nominibus nuncupantur, sicut homo pictus æquivoce dicitur homo ; et ipsa sacra Scriptura consuevit hoc modo loquendi uti, ut est illud : *Petra autem erat Christus* (*I Cor.*, X, 4) ; plurima autem corporalia in Scripturis de Deo inveniuntur dici propter similitudinem solam, sicut quod nominatur agnus, vel leo, vel aliquid hujusmodi.

Sed, licet rerum similitudines æquivoce rerum sibi nomina interdum assumant, non tamen competit sacræ Scripturæ ut narrationem unius facti totam sub tali æquivocatione proponat, ita quod ex aliis Scripturæ locis manifesta veritas haberi non possit, quia ex hoc non eruditio hominum, sed magis deceptio sequeretur ; quum tamen Apostolus dicat : quod *quæcumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt* (*Rom.*, XV, 4), et : *Omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum... et erudiendum.* (*II Tim.*, III, 16.) Esset præterea tota evangelica narratio poetica et fabularis, si rerum similitudines apparentes quasi res ipsas narraret, quum tamen dicatur : *Non enim doctas fabulas secuti, notam fecimus vobis Domini nostri Jesu Christi virtutem.* (*II Petr.*, I, 16.)

Sicubi vero Scriptura narrat quod aliqua apparentiam et non rerum exsistentiam habuerunt, ex ipso more narrationis hoc intelligere facit ; dicitur enim : *Quumque elevasset oculos,* Abraham scilisset, *apparuerunt ei tres viri* (*Gen.*, XVIII, 2) ; ex quo datur intelligi quod secundum apparentiam viri fuerunt ; unde et in eis Deum adoravit et confessus est, dicens : *Loquar ad Dominum meum, quum sim pulvis et cinis* (*Gen.*, XVIII, 27) ; et iterum : *Non est hoc tuum, qui indicas omnem terram.* (*Ibid.*, 25.) Quod vero Isaias et Ezechiel et alii prophetæ aliqua alia descripserunt quæ imaginarie visa sunt, errorem non generat, quia hujusmodi ponunt non in narratione historiæ, sed in descriptione prophetiæ, et tamen semper aliquid addunt per quod apparitio designatur, sicut : *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum* (*Isai.*, VI, 1) ; *Facta est super eum ibi manus Domini, et vidi, et ecce ventus turbinis veniebat ab aquilone* (*Ezech.*, I, 3, 4), etc : *Emissa similitudo manus apprehendit me..., et adduxit me in Jerusalem in visione Dei.* (*Ezech.*, VIII, 3.)

Quod etiam aliqua in Scripturis de rebus divinis per similitudinem dicuntur, errorem generare non potest : tum quia similitudines sumuntur a rebus tam vilibus ut notum sit hoc, quod secundum similitudinem, et non secundum rerum exsistentiam, dicuntur ; tum quia inveniuntur aliqua proprie dicta in Scripturis, per quæ veritas expresse manifestatur, quæ sub similitudinibus in locis aliis occultantur. Quod quidem in proposito non accidit. Nam nulla Scripturæ auctoritas veritatem eorum quæ de humanitate Christi leguntur excludit.

Forte autem quis dicat quod hoc datur intelligi per hoc quod Apostolus dicit : *Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati* (*Rom.*, VIII, 3), vel per hoc quod dicit : *In similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo.* (*Phil.*, II, 7.) Hic autem sensus per ea quæ hic adduntur excluditur. Non enim dicit solum *in similitudinem carnis*, sed addit *peccati,* quia Christus veram quidem carnem habuit, sed non carnem peccati, quia in eo peccatum non fuit ; sed similem carni peccati, quia carnem

passibilem habuit, qualis est facta caro hominis ex peccato. Similiter, fictionis intellectus excluditur ab hoc quod dicit : *In similitudinem hominum factus*, per hoc quod dicitur : *Formam servi accipiens ;* manifestum est autem formam pro natura poni et non pro similitudine, ex hoc quod dixerat : *Qui quum in forma Dei esset*, ubi pro natura ponitur forma ; non enim ponitur quod Christus fuerit similitudinarie Deus. Excluditur etiam fictionis intellectus per hoc quod subdit : *Factus obediens usque ad mortem.* Non igitur similitudo accipitur pro similitudine apparentiæ, sed pro vera similitudine speciei, sicut omnes homines similes specie dicuntur.

Magis autem sacra Scriptura expresse phantasmatis suspicionem excludit. Dicitur enim quod discipuli, Jesum *videntes ambulantem supra mare, turbati sunt, dicentes quia phantasma est; et præ timore clamaverunt* (*Matth.*, XIV, 26) ; quam quidem eorum suspicionem Dominus convenienter removit ; unde subditur : *Statimque Jesus locutus est eis, dicens : Habete fiduciam, ego sum, nolite timere* (*ibid.*, 27) ; quamvis non rationabile videatur quod aut discipulos lateret quod nonnisi corpus phantasticum assumpsisset, quum eos ad hoc elegerit ut de eo testimonium perhiberent veritatis ex his quæ viderant et audierant ; aut, si eos non latebat, æstimatio phantasmatis non incussisset tunc eis timorem.

Adhuc autem expressius suspicionem phantastici corporis a mentibus discipulorum removit Dominus post resurrectionem. Dicitur enim quod *discipuli conturbati et conterriti existimabant se spiritum videre,* dum scilicet viderunt Jesum, *et dixit eis : Quid turbati estis, et cogitationes ascendunt in corda vestra ? Videte manus meas et pedes meos, quia ego ipse sum ; palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.* (*Luc.*, XXIV, 37-39.) Frustra enim se palpandum præbuisset, si nonnisi corpus phantasticum habuisset.

Item, apostoli seipsos idoneos Christi testes ostendunt; dicit enim Petrus : *Hunc*, scilicet Jesum, *Deus suscitavit tertia die, et dedit eum manifestum fieri non omni populo, sed testibus præordinatis a Deo, nobis, qui manducavimus et bibimus cum illo, postquam resurrexit a mortuis* (*Act. apost.*, X, 40, 41) ; et Joannes apostolus, in principio suæ Epistolæ dicit : *Quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus, et manus nostræ contrectaverunt de verbo vitæ..., testamur.* Non potest autem efficax sumi testimonium veritatis per ea quæ, non in rei existentia, sed solum in apparentia sunt gesta. Si igitur corpus Christi fuit phantasticum et non vere manducavit et bibit, neque vere visus est et palpatus est, sed phantastice tantum, invenitur non esse idoneum testimonium apostolorum de Christo ; et sic *inanis est* eorum *prædicatio*, *inanis est et fides* nostra, ut dicit Paulus. (*I Cor.*, XV, 14.)

Amplius autem, si Christus verum corpus non habuit, non vere mortuus est. Ergo nec vere resurrexit. Sunt igitur apostoli falsi testes Christi, prædicantes mundo ipsum resurrexisse ; unde Apostolus dicit : *Invenimur autem et falsi testes Dei ; quoniam testimonium diximus adversus Deum, quod suscitaverit Christum quem non suscitavit, si mortui non resurgunt.* (*Ibid.*, 15.)

Præterea, falsitas non est idonea via ad veritatem, secundum illud : *A mendace quid verum dicetur ?* (*Eccli.*, XXIV, 4.) Adventus autem Christi in mundum ad veritatis manifestationem fuit ; dicit enim ipse : *Ego in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimoniam perhibeam veritati.* (*Joann.*, XVIII, 37.) Non igitur in Christo fuit aliqua falsitas. Fuisset autem, si ea quæ dicuntur de ipso in apparentia tantum fuissent ; nam falsum est quod non est ut videtur. Omnia igitur quæ de Christo dicuntur secundum rei existentiam fuerunt.

Adhuc, dicitur quod justificati sumus in sanguine Christi (*Rom.*, III) ; et dicitur : *Redemisti nos Deo in sanguine tuo.* (*Apoc.*, V, 9.) Si igitur Christus non habuit verum sanguinem neque vere pro nobis ipsum fudit, neque igitur vere justificati neque vere redempti sumus. Ad nihil igitur utile est esse in Christo.

Item, si nonnisi phantasia intelligendus est adventus Christi in mundum, nihil novum in Christi adventu accidit; nam et in Veteri Testamento Deus apparuit Moysi et prophetis secundum multiplices figuras, ut etiam scriptura Novi Testamenti testatur. Hoc autem totam doctrinam Novi Testamenti evacuat. Non igitur corpus phantasticum, sed verum, Filius Dei assumpsit.

CAPUT XXX.

DE ERRORE VALENTINI CIRCA INCARNATIONEM.

His autem et Valentinus propinque de mysterio incarnationis sensit; dixit enim quod Christus non terrenum corpus habuit, sed de cœlo apportavit, et quod nihil de Virgine matre accepit, sed per eam quasi per aquæductum transivit.

Occasionem autem sui erroris ex quibusdam verbis sacræ Scripturæ accepisse videtur. Dicitur enim : *Nemo ascendit in cœlum nisi qui descendit de cœlo, Filius hominis, qui est in cœlo... Qui de cœlo venit, super omnes est* (*Joann.*, III, 13 et 31); et dicit Dominus : *Descendi de cœlo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me* (*Joann.*, VI, 38); et : *Primus homo de terra, terrenus; secundus homo de cœlo, cœlestis.* (*I Cor.*, XV, 47.) Quæ omnia sic intelligi volunt ut Christus de cœlo etiam secundum corpus descendisse credatur.

Procedit autem tam hæc Valentini positio quam Manichæorum præmissa ex una falsa radice, quia credebant quod hæc omnia terrena a diabolo sint creata. Unde, quum *Filius Dei in hoc apparuerit ut dissolvat opera diaboli*, sicut dicitur (*I Joann.*, III, 8), non ei competebat ut de creatura diaboli corpus assumeret, quum etiam Paulus dicat : *Quæ societas lucis ad tenebras? quæ autem conventio Christi ad Belial?* (*II Cor.*, VI, 14, 15.) Et, quia quæ ab eadem radice procedunt similes fructus producunt, in idem falsitatis inconveniens relabitur hæc positio cum prædicta.

Uniuscujusque enim speciei sunt determinata essentialia principia, materiam dico et formam, ex quibus constituitur ratio speciei in his quæ sunt ex materia et forma composita. Sed, sicut caro humana et os et hujusmodi sunt materia propria hominis, ita ignis, aer, aqua et terra et hujusmodi, qualia sentimus, sunt materia carnis et ossis et hujusmodi partium. Si igitur corpus Christi non fuit terrenum, nec in ipso fuit vera caro et verum os, sed omnia secundum apparentiam tantum, et ita etiam non fuit verus homo, sed apparens; quum tamen, ut dictum est, ipse dicat : *Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.* (*Luc.*, XXIV, 39.)

Adhuc, corpus cœleste secundum suam naturam est incorruptibile et inalterabile, et extra suum *ubi* non potest transferri. Non autem decuit quod Dei Filius dignitati naturæ assumptæ aliquid detraheret, sed magis quod eam exaltaret. Non igitur corpus cœleste aut incorruptibile ad inferiora portavit, sed magis assumptum terrenum corpus et passibile incorruptibile reddidit et cœleste.

Item, Apostolus dicit de Filio Dei quod *factus est ei ex semine David secundum carnem.* (*Rom.*, I, 3.) Sed corpus David terrenum fuit. Ergo et corpus Christi.

Amplius, idem Apostolus dicit quod *Deus misit Filium suum factum ex muliere* (*Galat.*, IV, 4); et quod *Jacob genuit Joseph virum Mariæ, de qua natus est Jesus, qui vocatur Christus.* (*Matth.*, I, 16.) Non autem vel ex ea factus vel ex ea natus diceretur, si solum per eam sicut per fistulam transisset, nihil ex ea assumens. Ex ea igitur corpus assumpsit.

Præterea, non posset dici mater Jesu Maria, quod Evangelista testatur, nisi ex ea aliquid accepisset.

Adhuc, apostolus dicit: *Qui sanctificat*, scilicet Christus, *et qui sanctificantur*, scilicet fideles Christi, *ex uno omnes: propter quam causam non confunditur fratres eos vocare, dicens* [*Psalm.* XXI, 23]: *Nuntiabo nomen tuum fratribus meis* (*Hebr.*, II, 11, 12); et infra: *Quia ergo pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse similiter participavit eisdem.* (*Ibid.*, 14.) Si autem Christus corpus cœleste solum habuit, manifestum est, quum nos corpus terrenum habeamus, quod non sumus ex uno cum ipso, et per consequens neque fratres ejus possumus dici, neque etiam ipse participavit carni et sanguini; nam notum est quod caro et sanguis ex elementis inferioribus componuntur et non sunt naturæ cœlestis. Patet igitur contra apostolicam sententiam prædictam positionem esse.

Ea vero quibus innituntur manifestum est frivola esse. Non enim Christus descendit de cœlo secundum corpus aut animam, sed secundum quod Deus; et hoc ex ipsis verbis Domini accipi potest. Quum enim diceret: *Nemo ascendit in cœlum, nisi qui descendit de cœlo,* adjunxit: *Filius hominis, qui est in cœlo* (*Joann.*, III, 13); in quo ostendit se ita descendisse de cœlo quod tamen in cœlo esse non desierit. Hoc autem proprium Deitatis est ut ita in terris sit quod et cœlum impleat, secundum illud: *Cœlum et terram ego impleo.* (*Jerem.*, XXIII, 24.) Non ergo Filio Dei, in uantum Deus est, descendere de cœlo competit secundum motum localem; nam quod localiter movetur sic ad unum locum accedit quod ab altero recedit. Dicitur igitur Filius Dei descendisse secundum hoc quod terrenam substantiam sibi copulavit, sicut et Apostolus eum exinanitum dixit, in quantum formam servi accepit, ita tamen quod divinitatis naturam non perdidit.

Id vero quod pro radice hujus positionis assumunt, ex superioribus patet esse falsum; ostensum est enim (l. II, c. 6 et 15) quod ista corporalia non a diabolo, sed a Deo sunt facta.

CAPUT XXXI.

DE ERRORE APOLLINARIS CIRCA CORPUS CHRISTI.

Irrationabilius autem his circa incarnationis mysterium Apollinaris erravit, in hoc tamen prædictis concordans quod corpus Christi non fuit de Virgine assumptum, sed, quod est magis impium, aliquid Verbi dicit in carnem Christi fuisse conversum, occasionem erroris sumens ex eo quod dicitur: *Et Verbum caro factum est* (*Joann.*, I, 14); quod sic intelligendum putavit quasi ipsum Verbum sit conversum in carnem, sicut et intelligitur illud quod legitur: *Ut gustavit architriclinus aquam vinum factam* (*Joann.*, II, 9), quod ea ratione dicitur quia conversa est aqua in vinum.

Hujus autem erroris impossibilitatem ex his quæ supra (l. I, c. 13 et 15) ostensa sunt facile est deprehendere.

Ostensum est enim supra quod Deus omnino immutabilis est. Omne autem quod in aliud convertitur manifestum est in illud mutari. Quum igitur Verbum Dei sit verus Deus, ut ostensum est, impossibile est quod Verbum Dei fuerit in carnem mutatum.

Item, verbum Dei, quum sit Deus, simplex est; ostensum est enim supra (l. I, c. 28) in Deo compositionem non esse. Si igitur aliquid Verbi Dei est conversum in carnem, oportet totum Verbum conversum esse. Quod autem in aliud convertitur desinit esse id quod prius fuit; aqua enim conversa in vinum jam non est aqua, sed vinum. Igitur, post incarnationem, secundum positionem prædictam, Verbum Dei penitus non erit; quod apparet impossibile, tum ex hoc quod Verbum Dei est æternum, secundum illud: *In principio erat Verbum* (*Joann.*, I, 1); tum quia post incarnationem Christus Verbum dicitur, secundum illud: *Vestitus erat veste aspersa sanguine; et vocatur nomen ejus Verbum Dei.* (*Apoc.*, XIX, 13.)

Amplius, eorum quæ non communicant in materia et in genere uno impossibile est fieri conversionem in invicem : non enim ex linea fit albedo quia sunt diversorum generum ; neque corpus elementare potest converti in aliquod corporum cœlestium vel in aliquam incorpoream substantiam, aut e converso, quum non conveniant in materia. Verbum autem Dei, quum sit Deus, non convenit neque in genere neque in materia cum quocumque alio, eo quod Deus in genere non est neque materiam habet. Impossibile est igitur Verbum Dei fuisse in carnem conversum vel in quodcumque aliud.

Præterea, de ratione carnis, ossium et sanguinis et hujusmodi partium est quod sit ex determinata materia. Si igitur Verbum Dei sit in carnem conversum, secundum positionem prædictam, sequetur quod in Christo non fuerit vera caro nec aliquid aliud hujusmodi ; et sic etiam non erit verus homo, sed apparens tantum, et alia hujusmodi : quæ supra (c. 30) contra Valentinum posuimus.

Patet igitur hoc quod Joannes dicit : *Et Verbum caro factum est* (*Joann.*, I, 14), non sic intelligendum esse quasi Verbum sit conversum in carnem, sed quia carnem assumpsit, ut cum hominibus conversaretur et eis visibilis appareret ; unde et subditur : *Et habitavit in nobis, et vidimus gloriam ejus*, etc. (*ibid.*), sicut et in Baruch de Deo dicitur quod *in terris visus est et cum hominibus conversatus est*. (*Baruch.*, III, 38.)

CAPUT XXXII.

DE ERRORE ARII ET APOLLINARIS CIRCA ANIMAM CHRISTI.

Non solum autem circa corpus Christi, sed etiam circa ejus animam aliqui male sensisse inveniuntur.

Posuit enim Arius quod in Christo non fuit anima, sed quod solum carnem assumpsit, cui divinitas loco animæ fuit ; et ad hoc ponendum necessitate quadam videtur fuisse inductus. Quum enim vellet asserere quod Filius Dei sit creatura et minor Patre, ad hoc probandum illa Scripturarum assumpsit testimonia quæ infirmitatem humanam ostendunt in Christo ; et, ne aliquis ejus probationem refelleret, dicendo assumpta ab eo testimonia Christo non secundum divinam naturam, sed humanam convenire, nequiter animam removit a Christo, ut, quum quædam corpori humano convenire non possint, sicut quod iratus est, quod timuit, quod oravit, necessarium fiat hujusmodi in Filium Dei minorationem inferre. Assumpsit autem in suæ positionis assertionem præmissum verbum Joannis dicentis : *Verbum caro factum est* ; ex quo accipere volebat quod solam carnem Verbum assumpserit, non autem animam. In hac positione etiam Apollinaris eum secutus est.

Manifestum est autem ex præmissis hanc positionem impossibilem esse.

Ostensum est enim supra (l. I, c. 27) quod Deus forma corporis esse non potest. Quum igitur Verbum Dei sit Deus, ut ostensum est (c. 3, 11 et 14), impossibile est quod Verbum Dei sit forma corporis ut sic carni pro anima esse possit. Utilis autem est hæc ratio contra Apollinarem, qui Verbum Dei verum Deum esse confitebatur ; et, licet hoc Arius negaret, tamen etiam contra eum prædicta procedit ratio, quia non solum Deus non potest esse forma corporis, sed nec etiam aliquis supercœlestium spirituum, inter quos supremum Filium Dei Arius ponebat ; nisi forte secundum positionem Origenis, qui posuit animas humanas ejusdem speciei et naturæ cum supercœlestibus spiritibus esse ; cujus opinionis falsitatem supra (l. II, c. 95) ostendimus.

Item, subtracto eo quod est de ratione hominis, verus homo esse non

potest. Manifestum est autem animam principaliter de ratione hominis esse, quum sit ejus forma. Si igitur Christus animam non habuit, verus homo non fuit, quum tamen eum hominem Apostolus asserat, dicens : *Unus est mediator Dei et hominum, homo Christus Jesu.* (*I Tim.*, II, 5.)

Adhuc, ex anima non solum ratio hominis, sed et singularum partium ejus dependet ; unde, remota anima, oculus, caro et os hominis mortui æquivoce dicuntur, sicut oculus pictus aut lapideus. Si igitur in Christo non fuit anima, necesse est quod nec vera caro in eo fuerit nec aliqua alia partium hominis ; quum tamen hoc Dominus in se esse perhibeat, dicens : *Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.* (*Luc.*, XXIV, 39.)

Amplius, quod generatur ex aliquo vivente filius ejus dici non potest, nisi in eadem specie procedat ; non enim vermis dicitur filius animalis ex quo generatur. Sed, si Christus animam non haberet, non esset ejusdem speciei cum aliis hominibus ; quæ enim secundum formam differunt ejusdem speciei esse non possunt. Non igitur dici poterit quod Christus sit filius Mariæ Virginis aut quod illa sit mater ejus ; quod tamen in evangelica Scriptura asseritur.

Præterea, in Evangelio expresse dicitur quod Christus animam habuit, sicut est illud : *Tristis est anima mea usque ad mortem* (*Matth.* XXVI, 38) ; et : *Nunc anima mea turbata est.* (*Joann.*, XII, 27). Et, ne forte dicant ipsum Filium Dei animam dici, eo quod secundum eorum positionem loco animæ et carnis sit, sumendum est quod Dominus dicit : *Potestatem habeo ponendi animam meam et iterum sumendi eam* (*Joann.*, X, 18) ; ex quo intelligitur aliud quam animam esse in Christo quod habuit potestatem ponendi animam suam et sumendi. Non autem fuit in potestate corporis quod uniretur Filio Dei vel separaretur a Deo, quum hoc etiam naturæ potestatem excedat. Oportet igitur intelligi in Christo aliud fuisse animam et aliud divinitatem Filii Dei, cui merito talis potestas tribuitur.

Item, tristitia, ira et hujusmodi passiones sunt animæ sensitivæ, ut patet per Philosophum (Physic., VII). Hæc autem in Christo fuisse ex Evangeliis comprobatur. Oportet igitur in Christo fuisse animam sensitivam, de qua planum est quod differt a natura divina Filii Dei.

Sed, quia potest dici humana in Evangeliis metaphorice dici de Christo, sicut de Deo in plerisque locis sacra Scriptura loquitur, accipiendum est aliquid quod necesse sit ut proprie dictum intelligatur. Sicut enim alia corporalia, quæ de Christo evangelistæ narrant, proprie intelliguntur et non metaphorice, ita oportet non metaphorice de ipso intelligi quod manducaverit et per consequens quod esurierit. Esurire autem non est nisi habentis animam sensitivam, quum esuries sit appetitus cibi. Oportet igitur quod Christus habuerit animam sensitivam.

CAPUT XXXIII.

DE ERRORE APOLLINARIS DICENTIS ANIMAM RATIONALEM NON FUISSE IN CHRISTO, ET DE ERRORE ORIGENIS DICENTIS ANIMAM CHRISTI ANTE MUNDUM FUISSE CREATAM.

His autem testimoniis evangelicis Apollinaris convictus, confessus est in Christo animam sensitivam fuisse, tamen sine mente et intellectu, ita quod Verbum Dei fuerit illi animæ loco intellectus et mentis. Sed nec hoc sufficit ad inconvenientia prædicta vitanda.

Homo enim speciem sortitur humanam ex hoc quod mentem humanam et rationem habet. Si igitur Christus hoc non habuit, verus homo non fuit nec ejusdem speciei nobiscum. Anima autem ratione carens ad aliam speciem pertinet quam anima rationem habens ; etenim, secundum Philosophum (Metaphys., VIII, text. comm. 10), dicitur quod, in definitionibus et

speciebus, quælibet differentia essentialis addita vel subtracta variat speciem, sicut in numeris unitas. Rationale autem est differentia specifica. Si igitur in Christo fuit anima sensitiva sine ratione, non fuit ejusdem speciei cum anima nostra, quæ est rationem habens. Nec ipse igitur Christus fuit ejusdem speciei nobiscum.

Adhuc, inter ipsas animas sensitivas ratione carentes diversitas secundum speciem existit; quod patet ex animalibus irrationalibus, quæ ab invicem specie differunt, quorum tamen unumquodque secundum propriam animam speciem habet. Sic igitur anima sensitiva ratione carens est quasi unum genus sub se plures species comprehendens. Nihil autem est in genere quod non sit in aliqua ejus specie. Si igitur anima Christi fuit in genere animæ sensitivæ ratione carentis, oporteret quod contineretur sub aliqua specierum ejus, utpote quod fuerit in specie animæ leonis vel equi aut alicujus alterius belluæ; quod est omnino absurdum.

Amplius, corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam et sicut instrumentum ad principale agens. Oportet autem materiam proportionatam esse formæ, et instrumentum principali agenti. Ergo secundum diversitatem animarum oportet et corporum diversitatem esse; quod et secundum sensum apparet; nam in diversis animalibus inveniuntur diversæ dispositiones membrorum, secundum quod conveniunt diversis dispositionibus animarum. Si ergo in Christo non fuit anima qualis est anima nostra, nec membra habuisset sicut sunt membra humana.

Præterea, quum, secundum Apollinarem, Verbum Dei sit verus Deus, ei admiratio competere non potest; nam ea admiramur quorum causam ignoramus. Similiter autem nec admiratio animæ sensitivæ competeret, quum ad animam sensitivam non pertineat sollicitari de cognitione causarum. In Christo autem admiratio fuit, sicut ex Evangeliis probatur; dicitur enim quod *audiens Jesus* verba Centurionis *miratus est.* (*Matth.*, VIII, 10.) Oportet igitur, præter divinitatem Verbi et animam sensitivam, in Christo aliquid ponere secundum quod admiratio ei competere possit scilicet mentem humanam. Manifestum est igitur ex prædictis quod in Christo verum corpus humanum et vera anima humana fuit.

Sic igitur quod Joannes dicit : *Et Verbum caro factum est* (*Joann.*, I, 14), non sic intelligitur quasi Verbum sit in carnem conversum, neque sic quod Verbum carnem solam assumpserit aut animam sensitivam sine mente; sed, secundum consuetum Scripturæ modum, ponitur pars pro toto, ut sic dictum sit : *Verbum caro factum est*, ac si diceretur : Verbum homo factum est. Nam et anima interdum ponitur pro homine in Scriptura; dicitur enim : *Erant omnes animæ eorum qui egressi sunt de femore Jacob septuaginta* (*Exod.*, I, 5) ; similiter etiam et caro pro toto homine ponitur; dicitur enim : *Videbit omnis caro pariter quod os Domini locutum est.* (*Isai.*, XL, 5.) Sic igitur et hic caro pro toto homine ponitur ad exprimendam humanæ naturæ infirmitatem, quam Verbum assumpsit.

Si autem Christus humanam carnem et humanam animam habuit, ut ostensum est, manifestum est animam Christi non fuisse ante corporis ejus conceptionem. Ostensum est enim (l. II, c. 83) quod humanæ animæ propriis corporibus non præexistunt. Unde patet falsum esse Origenis dogma dicentis animam Christi ab initio ante corporales creaturas cum omnibus aliis creaturis spiritualibus creatam, et a Verbo Dei assumptam, et demum circa finem sæculorum pro salute hominum carne fuisse indutam.

CAPUT XXXIV.

DE ERRORE THEODORI MOPSUESTENI CIRCA UNIONEM VERBI AD HOMINEM.

Ex præmissis igitur apparet quod Christo nec divina natura defuit, ut Ebion, Cerinthus et Photinus dixerunt, nec verum corpus humanum,

secundum errorem Manichæi atque Valentini, nec etiam humana anima, sicut posuerunt Arius et Apollinaris. His igitur tribus substantiis in Christo convenientibus, scilicet divinitate, anima humana et vero humano corpore, circa horum unionem quid sentiendum sit, secundum Scripturarum documenta, inquirendum restat.

Theodorus igitur Mopsuestenus et Nestorius ejus sectator talem sententiam de prædicta unione protulerunt. Dixerunt enim quod anima humana et corpus humanum naturali unione convenerunt in Christo ad constitutionem unius hominis ejusdem speciei et naturæ cum aliis hominibus, et quod in hoc homine Deus habitavit sicut in templo suo, scilicet per gratiam, sicut et in aliis hominibus sanctis; unde illud quod ipse Judæis dixit : *Solvite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud* (*Joann.*, II, 19); et postea evangelista, quasi exponens, subdit : *Ille autem dicebat de templo corporis sui* (*ibid.*, 21); et Apostolus quod *in ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare.* (*Coloss.*, I, 19.) Et ex hoc consecuta est ulterius quædam affectualis unio inter hominem illum et Deum, dum et homo ille bona sua voluntate Deo inhæsit et Deus sua voluntate illum acceptavit, secundum illud : *Qui me misit, mecum est; et non reliquit me solum, quia ego, quæ placita sunt ei, facio semper* (*Joann.*, VIII, 29); ut sic intelligatur talis esse unio hominis illius ad Deum, qualis est unio de qua Apostolus dicit : *Qui adhæret Deo, unus spiritus est.* (*I Cor.*, VI, 17.) Et, sicut ex hac unione nomina quæ proprie Deo conveniunt ad homines transferuntur, ut dicantur dii et filii Dei et domini et sancti et christi, sicut ex diversis locis Scripturæ patet : ita et nomina divina homini illi conveniunt, ut propter Dei inhabitationem et unionem affectus, dicatur et Deus et Dei Filius et Dominus et Sanctus et Christus. Sed tamen, quia in illo homine major plenitudo gratiæ fuit quam in aliis hominibus sanctis, fuit præ cæteris templum Dei, et arctius Deo secundum affectum unitus, et singulari quodam privilegio divina nomina participavit; et propter hanc excellentiam gratiæ constitutus est in participatione divinæ dignitatis et honoris, ut scilicet coadoretur Deo.

Et sic, secundum prædicta, oportet quod alia sit persona Verbi Dei et alia persona illius hominis qui Verbo Dei coadoratur. Et, si dicatur una persona utriusque, hoc erit propter unionem affectualem prædictam, ut sic dicatur homo ille et Dei Verbum una persona sicut dicitur de viro et muliere quod jam non sunt duo, sed una caro. Et, quia talis unio non facit ut quod de uno dicitur de altero dici possit (non enim quidquid convenit viro verum est de muliere aut e converso), ideo in unione Verbi. Et illius hominis hoc observandum putant quod ea quæ sunt propria illius hominis, ad humanam naturam pertinentia, de Verbo Dei aut de Deo convenienter dici non possunt; sicut homini illi convenit quod sit natus de Virgine, quod passus, mortuus et sepultus, et hujusmodi; quæ omnia asserunt de Deo vel de Dei Verbo dici non debere.

Sed, quia sunt quædam nomina quæ, etsi Deo principaliter conveniant, communicantur tamen hominibus per aliquem modum, sicut christus, dominus, sanctus et etiam filius Dei, de hujusmodi nominibus, secundum eos, nihil prohibet prædicta prædicari. Convenienter enim dicitur, secundum eos, quod Christus, Dominus gloriæ, vel Sanctus sanctorum, vel Dei Filius, sit natus de Virgine, passus, mortuus et sepultus; unde et beatam Virginem, non matrem Dei vel Verbi Dei, sed matrem Christi nominandam esse dicunt.

Sed, si quis diligenter consideret, prædicta positio veritatem incarnationis excludit.

Non enim, secundum prædicta, Verbum Dei fuit homini illi unitum, nisi secundum inhabitationem per gratiam, ex qua consequitur unio voluntatum. Inhabitatio autem Verbi Dei in homine non est Verbum Dei incarnatum; habitavit enim Verbum Dei et Deus ipse in omnibus sanctis a constitutione mundi, secundum illud Apostoli : *Vos estis templum Dei vivi*,

sicut dicit Dominus : quoniam inhabitabo in illis (*II Cor.*, VI, 16) ; quæ tamen inhabitatio incarnatio dici non potest ; alioquin frequenter ab initio mundi Deus incarnatus fuisset.

Nec etiam ad incarnationis rationem sufficit si Verbum Dei aut Deus pleniori gratia habitavit in illo homine, quia magis et minus speciem non diversificant unionis. Quum igitur christiana religio in fide incarnationis fundetur, evidenter apparet quod prædicta positio fundamentum christianæ religionis tollit.

Præterea, ex ipso modo loquendi Scripturarum falsitas prædictæ positionis apparet. Inhabitationem enim Verbi Dei in sanctis hominibus consuevit sacra Scriptura his modis significare : *Locutus est Dominus ad Moysen*, vel : *Dicit Dominus ad Moysen* : *Factum est verbum Domini ad Jeremiam*, aut ad aliquem aliorum prophetarum : *Factum est verbum Domini in manu Aggæi prophetæ.* Nunquam autem legitur quod Verbum Domini factum sit vel Moyses vel Jeremias vel aliquis aliorum. Hoc autem modo singulariter unionem Dei Verbi ad carnem Christi designat evangelista, dicens : *Et Verbum caro factum est* (*Joann.*, I, 14), ut supra expositum est. Manifestum est igitur quod non solum per modum inhabitationis Verbum Dei in homine Christo fuit, secundum traditiones Scripturæ.

Item, omne quod factum est aliquid est illud quod factum est, sicut quod factum est homo est homo, et quod factum est album est album. Sed Verbum Dei factum est homo, ut ex præmissis habetur. Igitur Verbum Dei est homo. Impossibile est autem ut duorum differentium persona aut hypostasi vel supposito unum de altero prædicetur ; quum enim dicitur : *Homo est animal*, idipsum quod animal est, homo est ; et quum dicitur : *Homo est albus*, ipse homo albus esse signatur, licet albedo sit extra rationem humanitatis ; et ideo nullo modo dici potest quod Socrates sit Plato vel aliquod aliud singularium ejusdem vel alterius speciei. Si igitur Verbum caro factum est, id est homo, ut evangelista testatur, impossibile est quod Verbi Dei et illius hominis sint duæ personæ vel duæ hypostases vel duo supposita.

Adhuc, pronomina demonstrativa ad personam referuntur vel hypostasim vel suppositum ; nemo enim diceret : *Ego curro*, alio currente, nisi forte figurative, utpote quod alius loco ejus curreret. Sed ille homo qui dictus est Jesus dicit de se : *Antequam Abraham fieret, ego sum* (*Joann.*, VIII, 58) ; et : *Ego et Pater unum sumus* (*Joann.*, X, 30), et plura alia quæ manifeste ad divinitatem Verbi pertinent. Ergo manifestum est quod persona illius hominis loquentis et hypostasis est ipsa persona Filii Dei.

Amplius, ex superioribus patet quod neque corpus Christi de cœlo descendit, secundum errorem Valentini, neque anima, secundum errorem Origenis ; unde restat quod ad Verbum Dei pertineat quod dicitur descendisse, non motu locali, sed ratione unionis ad inferiorem naturam, ut supra dictum est. Sed ille homo, ex persona sua loquens, dicit se descendisse de cœlo : *Ego sum panis vivus, qui de cœlo descendi.* (*Joann.*, VI, 51.) Necesse est igitur personam et hypostasim illius hominis esse personam Verbi Dei.

Item, manifestum est quod ascendere in cœlum Christo homini convenit, qui, *videntibus apostolis, elevatus est*, ut dicitur Actuum I, 9. Descendere autem de cœlo Verbo Dei convenit. Sed Apostolus dicit ad Ephesios, IV, 10 : *Qui descendit, ipse est et qui ascendit.* Ipsa igitur est persona et hypostasis illius hominis quæ est persona et hypostasis Verbi Dei.

Adhuc, ei qui originem habet ex mundo et non fuit antequam esset in mundo non convenit venire in mundum. Sed homo Christus secundum carnem originem habet ex mundo, quia verum corpus humanum et terrenum habuit, ut ostensum est (c. 27) ; secundum animam vero non fuit antequam esset in mundo ; habuit enim veram animam humanam, de cujus natura est ut non sit antequam corpori uniatur. Relinquitur igitur quod homini illi ex sua humanitate non conveniat venire in mundum.

Ipse autem se dicit venisse in mundum : *Exivi*, inquit, *a Patre, et veni in mundum.* (*Joann.*, XVI, 28.) Manifestum est igitur quod id quod Verbo Dei convenit de homine illo dicitur vere ; nam quod Verbo Dei conveniat venire in mundum, manifeste ostendit Joannes evangelista, dicens : *In mundo erat, et mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit. In propria venit* (*Joann.*, I, 10, 11), etc. Oportet igitur personam et hypostasim illius hominis loquentis esse personam et hypostasim Verbi Dei.

Item, Apostolus dicit ad Hebræos, X, 5 : *Ingrediens mundum dicit* : *Hostiam et oblationem noluisti* ; *corpus autem aptasti mihi.* Ingrediens autem mundum Verbum Dei est, ut ostensum est. Ipsi ergo Dei Verbo corpus aptatur, ut scilicet sit proprium corpus ejus ; quod dici non posset, nisi esset eadem hypostasis Verbi Dei et illius hominis. Oportet igitur esse eamdem hypostasim Dei Verbi et illius hominis.

Amplius, omnis mutatio vel passio conveniens corpori alicujus potest attribui ei cujus est corpus ; si enim corpus Petri vulneretur, flagelletur aut moriatur, potest dici quod Petrus vulneratur, flagellatur aut moritur. Sed corpus illius hominis fuit corpus Verbi Dei, ut ostensum est. Ergo omnis passio quæ in corpore illius hominis facta fuit potest Verbo Dei attribui. Recte igitur potest dici quod Verbum Dei et Deus est passus, crucifixus, mortuus et sepultus ; quod ipsi negabant.

Item, Apostolus dicit, ad Hebræos, II, 10 : *Decebat eum, propter quem omnia, et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat auctorem salutis eorum per passionem consummari.* Ex quo habetur quod ille propter quem sunt omnia et qui homines in gloriam adducit et qui est auctor salutis humanæ passus est et mortuus. Sed hæc quatuor singulariter sunt Dei, et nulli alii attribuuntur ; dicitur enim, Prov., XVI, 14 : *Universa propter semetipsum operatus est Dominus* ; et de Verbo Dei dicitur : *Omnia per ipsum facta sunt* (*Joann.*, I, 3) ; et : *Gratiam et gloriam dabit Dominus* (*Psalm.*, LXXXIII, 12) ; et alibi : *Salus autem justorum a Domino.* (*Psalm.* XXXVI, 39.) Manifestum est igitur recte dici Deum, Dei Verbum, esse passum et mortuum.

Præterea, licet aliquis homo participatione divini dominii dominus dici possit, nullus homo tamen neque creatura aliqua potest dici Dominus gloriæ ; quia gloriam futuræ beatitudinis solus Deus ex natura possidet, alii vero per donum gratiæ ; unde et dicitur, Psal. XXIII, 10 : *Dominus virtutum ipse est Rex gloriæ.* Sed Apostolus dicit Dominum gloriæ esse crucifixum : *Si enim cognovissent, nunquam Dominum gloriæ crucifixissent.* (*I Cor.*, II, 8.) Vere igitur dici potest quod Deus sit crucifixus.

Adhuc, Verbum Dei dicitur Dei Filius per naturam, ut ex supradictis (c. 11 et 14) patet ; homo autem, propter inhabitationem Dei, dicitur Dei filius per gratiam adoptionis. Sic igitur in Domino Jesu Christo, secundum positionem prædictam, est accipere utrumque filiationis modum ; nam Verbum inhabitans est Dei Filius per naturam, homo inhabitatus est Dei filius per gratiam adoptionis. Unde homo ille non potest dici proprius vel unigenitus Dei Filius, sed solum Dei Verbum, quod secundum proprietatem nativitatis singulariter a Patre genitum est. Attribuit autem Scriptura proprio et unigenito Dei Filio passionem et mortem ; dicit enim Apostolus : *Proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum* (*Rom.*, VIII, 32) ; et : *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in eum non pereat, sed habeat vitam æternam.* (*Joann.*, III, 16.) Et quod loquitur de traditione ad mortem, patet per id quod eadem verba supra præmiserat, de Filio hominis crucifixo dicens : *Sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita oportet exaltari Filium hominis, ut omnis qui credit in ipsum, non pereat, sed habeat vitam æternam.* (*Ibid.*, 14, 15.) Et Apostolus mortem Christi indicium divinæ dilectionis ad mundum esse ostendit, dicens : *Commendat suam charitatem Deus in nobis, quoniam, quum adhuc peccatores essemus, secundum tempus Christus pro nobis mortuus est.* (*Rom.*, V, 8, 9.) Recte igitur dici potest quod Verbum Dei Deus sit passus et mortuus.

Item, ex hoc dicitur aliquis filius alicujus matris, quia corpus ejus ex ea sumitur, licet anima non sumatur ex matre, sed ab exteriori sit. Corpus autem illius hominis ex Virgine matre sumptum est; ostensum est autem corpus illius hominis esse corpus Filii Dei naturalis, id est Verbi Dei. Convenienter igitur dicitur quod beata Virgo sit mater Verbi Dei, et etiam Dei, licet divinitas Verbi a mater non sumatur; non enim oportet quod filius totum quod est de sua substantia a matre sumat, sed solum corpus.

Amplius, Apostolus dicit : *Misit Deus Filium suum factum ex muliere* (*Galat.*, IV, 4); ex quibus verbis ostenditur qualiter missio Filii Dei sit intelligenda. Eo enim dicitur missus quod factus est ex muliere, quod quidem verum esse non posset, nisi Filius Dei ante fuisset quam factus esset ex muliere; quod enim in aliquid mittitur prius esse intelligitur quam sit in eo in quod mittitur. Sed homo ille qui est filius adoptivus, secundum Nestorium, non fuit antequam natus esset ex muliere. Quod ergo dicit : *Misit Deus Filium suum*, non potest intelligi de filio adoptivo, sed oportet quod intelligatur de filio naturali, id est de Deo Dei Verbo. Sed ex hoc quod aliquis factus est ex muliere dicitur filius mulieris. Deus ergo Dei Verbum est filius mulieris. — Sed forte diceret aliquis non debere verbum Apostoli sic intelligi quod Dei Filius ad hoc sit missus ut sit factus ex muliere, sed ita quod Dei Filius, qui est factus ex muliere et sub lege, ad hoc sit missus ut eos qui sub lege erant redimeret, et secundum hoc, quod dicit : *Filium suum*, non oportebit intelligi de filio naturali, sed de homine illo qui est filius adoptionis. Sed hic sensus excluditur ex ipsis Apostoli verbis. Non enim a lege potest absolvere nisi ille qui super legem existit, qui est auctor legis. Lex autem a Deo posita est. Solius igitur Dei est a servitute legis eripere. Hoc autem attribuit Apostolus Filio Dei, de quo loquitur. Filius ergo Dei, de quo loquitur, est filius naturalis. Verum ergo est dicere quod naturalis Dei filius, id est Deus Dei Verbum, est factus ex muliere.

Præterea, idem patet per hoc quod redemptio humani generis ipsi Deo attribuitur : *Redemisti me, Domine, Deus veritatis.* (*Psalm.* XXX, 6.)

Adhuc, adoptio filiorum Dei fit per Spiritum sanctum, secundum illud : *Accepistis spiritum adoptionis filiorum.* (*Rom.*, VIII, 15.) Spiritus autem sanctus non est donum hominis, sed Dei. Ergo filiorum adoptio non causatur ab homine, sed a Deo. Causatur autem a Filio Dei, misso a Deo et facto ex muliere; quod patet per id quod Apostolus subdit : *Ut adoptionem filiorum reciperemus.* (*Galat.*, IV, 5.) Oportet igitur verbum Apostoli intelligi de Filio Dei naturali. Deus igitur Dei Verbum factus est ex muliere, id est ex Virgine matre.

Item, Joannes dicit : *Et Verbum caro factum est.* (*Joann.*, I, 14.) Non autem habet carnem nisi ex muliere. Verbum igitur factum est ex muliere, id est ex Virgine matre; Virgo enim est mater Dei Verbi.

Amplius, Apostolus dicit quod *Christus est* ex patribus *secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in sæcula.* (*Rom.*, IX, 5.) Non autem ex patribus nisi mediante Virgine. Deus igitur, qui est super omnia, est ex Virgine secundum carnem. Virgo igitur est mater Dei secundum carnem.

Adhuc, Apostolus dicit de Christo Jesu : *Qui, quum in forma Dei esset..., semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus* (*Phil.*, II, 6, 7); ubi manifestum est, si, secundum Nestorium, Christum dividamus in duos, scilicet in hominem illum qui est filius adoptivus, et in filium Dei naturalem qui est Verbum Dei, quod non potest intelligi de homine illo. Ille enim homo, si purus homo sit, non prius fuit in forma Dei ut postmodum in similitudinem hominum fieret, sed magis e converso homo existens divinitatis particeps factus est in quo non fuit exinanitus, sed exaltatus. Oportet igitur quod intelligatur de Verbo Dei quod prius fuerit ab æterno in forma Dei, id est in natura Dei, et postmodum exinanivit semetipsum in similitudinem hominum factus.

Non potest autem intelligi ista exinanitio per solam inhabitationem Verbi Dei in homine Jesu Christo. Nam Verbum Dei in omnibus sanctis a principio mundi habitavit per gratiam, nec tamen dicitur exinanitum; quia Deus sic suam bonitatem creaturis communicat quod nihil ei subtrahitur, sed magis quodammodo exaltatur, secundum quod ejus sublimitas ex bonitate creaturarum apparet, et tanto amplius quanto creaturæ fuerint meliores. Unde, si Verbum Dei plenius habitavit in homine Christo quam in aliis sanctis, minus in hoc quam in aliis convenit exinanitio Verbi. Manifestum est igitur quod unio Verbi ad humanam naturam non est intelligenda secundum solam inhabitationem Verbi Dei in homine illo, ut Nestorius dicebat, sed secundum quod Verbum Dei vere factum est homo. Sic enim solum habebit locum exinanitio, ut scilicet dicatur Verbum Dei exinanitum, id est parvum factum, non amissione propriæ magnitudinis, sed assumptione humanæ parvitatis; sicut si anima præexisteret corpori et diceretur fieri substantia corporea quæ est homo, non mutatione propriæ naturæ, sed assumptione naturæ corporeæ.

Præterea, manifestum est quod Spiritus sanctus in homine Christo habitavit; dicitur enim quod *Jesus plenus Spiritu sancto regressus est a Jordane.* (*Luc.*, IV, 1.) Si igitur incarnatio Verbi secundum hoc solum intelligenda est quod Verbum Dei in homine illo plenissime habitavit, necesse erit dicere quod etiam Spiritus sanctus erit incarnatus; quod est omnino alienum a doctrina fidei.

Adhuc, manifestum est Verbum Dei in sanctis angelis habitare, qui participatione Verbi intelligentia replentur; dicit enim Apostolus : *Nusquam angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit.* (*Hebr.*, II, 16.) Manifestum est igitur quod assumptio humanæ naturæ a Verbo non est secundum solam inhabitationem accipienda.

Adhuc, si, secundum positionem Nestorii, Christus separetur in duos secundum hypostasim differentes, id est in Verbum Dei et hominem illum, impossibile est quod Verbum Dei Christus dicatur; quod patet tum ex modo loquendi Scripturæ, quæ nunquam ante incarnationem Domini Deum aut Dei Verbum nominat Christum, tum etiam ex ipsa nominis ratione. Dicitur enim Christus quasi unctus ; unctus autem intelligitur oleo exultationis, id est Spiritu sancto, ut Petrus exponit. (*Act.*, X, 38.) Non autem potest dici quod Verbum Dei sit unctum Spiritu sancto, quia sic Spiritus sanctus esset major Filio, ut sanctificans sanctificato. Oportebit igitur quod hoc nomen *Christus* solum pro homine illo possit intelligi. Quod ergo dicit Apostolus : *Hoc sentite in vobis quod et in Christo Jesu*, ad hominem illum referendum est. Subdit autem : *Qui, quum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo.* (*Phil.*, II, 5, 6.) Verum igitur est dicere quod homo ille est in forma, id est in natura Dei, et æqualis Deo. Licet autem homines dicantur dii vel filii Dei propter inhabitantem Deum, nunquam tamen dicitur quod sint æquales Deo. Patet igitur quod homo Christus non per solam inhabitationem dicitur Deus.

Item, licet nomen Dei ad sanctos homines transferatur propter inabitationem gratiæ, nunquam tamen omnia quæ sunt solius Dei, sicut creare cœlum et terram aut aliquid hujusmodi, de aliquo sanctorum propter inhabitationem gratiæ dicitur. Christo autem homini attribuitur omnium creatio. Dicitur enim : *Considerate Apostolum et Pontificem confessionis nostræ Jesum* Christum *qui fidelis est ei qui fecit illum, sicut et Moyses in omni domo* (*Hebr.*, III, 1, 2); quod oportet de homine illo et non de Dei Verbo intelligi, tum quia ostensum est quod, secundum positionem Nestorii, Verbum Dei Christus dici non potest, tum quia Verbum Dei non est factum, sed genitum. Addit autem Apostolus : *Amplioris gloriæ istæ præ Moyse dignus est habitus quanto ampliorem honorem habet domus, qui fabricavit illam.* (*Hebr.*, III, 3.) Homo igitur Christus fabricavit domum Dei; quod consequenter Apostolus probat, subdens : *Omnis namque domus fabricatur*

ab aliquo; qui autem omnia creavit, Deus est. (*Ibid.*, 4.) Sic igitur Apostolus probat quod homo Christus fabricavit domum Dei, per hoc quod Deus creavit omnia; quæ probatio nulla esset, nisi Christus esset Deus creans omnia. Sic igitur homini illi attribuitur creatio universorum, quod est proprium opus Dei. Est igitur homo Christus ipse Deus secundum hypostasim, et non ratione inhabitationis tantum.

Amplius, manifestum est quod homo Christus, loquens de se, multa divina dicit et supernaturalia, ut est illud : *Ego ressuscitabo eum in novissimo die* (*Joann.*, VI, 40); et : *Ego vitam æternam do eis.* (*Joann.*, X, 28.) Quod quidem esset summæ superbiæ, si ille homo loquens non esset secundum hypostasim ipse Deus, sed solum haberet Deum inhabitantem. Hoc autem homini Christo non competit, qui de se dicit : *Discite a me, quia mitis sum et humilis corde.* (*Matth.*, XI, 29.) Est igitur eadem persona hominis illius et Dei.

Præterea, sicut legitur in Scripturis quod homo ille est exaltatus (dicitur enim : *Dextera Dei exaltatus* [*Act.*, II, 33], etc.), ita legitur quod Deus sit exinanitus : *Semetipsum exinanivit* (*Phil.*, II, 7), etc. Sicut igitur sublimia possunt dici de homine illo ratione unionis, ut quod sit Deus, quod resuscitet mortuos et alia hujusmodi, ita de Deo possunt dici humilia, ut quod sit natus de virgine, passus, mortuus et sepultus.

Adhuc, relativa tam verba quam pronomina idem suppositum referunt; dicit enim Apostolus, loquens de Filio Dei : *In ipso condita sunt universa in cœlis, et in terra, visibilia et invisibilia* (*Coloss.*, I, 16); et postea subdit : *Et ipse est caput corporis Ecclesiæ, qui est principium, primogenitus ex mortuis.* (*Ibid.*, 18.) Manifestum est autem quod hoc quod dicitur : *In ipso condita sunt universa*, ad Verbum Dei pertinet; quod autem dicitur : *Primogenitus ex mortuis*, homini Christo competit. Sic igitur Dei Verbum et homo Christus sunt unum suppositum et per consequens una persona; et oportet quod quidquid dicitur de homine illo dicatur de Verbo Dei, et e converso.

Item, Apostolus dicit : *Unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia*, (*I Cor.*, VIII, 6.) Manifestum est autem quod *Jesus Christus*, nomen illius hominis per quem omnia, convenit Verbo Dei. Sic igitur Verbum Dei et homo ille sunt unus Dominus, nec duo domini nec duo filii, ut Nestorius dicebat; et ex hoc ulterius sequitur quod Verbi Dei et hominis sit una persona.

Si quis autem diligenter consideret, hæc Nestorii opinio quantum ad incarnationis mysterium parum differt ab opinione Photini, quia uterque hominem illum Deum asserebat solum propter inhabitationem gratiæ ; quamvis Photinus dixerit quod ille homo nomen divinitatis et gloriam per passionem et bona opera meruit, Nestorius autem confessus est quod a principio suæ conceptionis hujusmodi nomen et gloriam habuit propter plenissimam habitationem Dei in ipso. Circa generationem autem æternam Verbi, multum differebant; nam Nestorius eam confitebatur, Photinus vero negabat omnino.

CAPUT XXXV.

CONTRA ERROREM EUTYCHETIS.

Quia ergo, sicut multipliciter ostensum est, ita oportet mysterium incarnationis intelligi quod Verbi Dei et hominis sit una eademque persona, relinquitur tamen quædam circa hujus veritatis considerationem difficultas. Naturam enim divinam necesse est ut sua personalitas consequatur. Similiter autem videtur et de humana natura; nam omne quod subsistit in intellectuali vel rationali natura habet rationem personæ. Unde non videtur esse possibile quod sit una persona et sint duæ naturæ, divina et humana.

Ad hujus autem difficultatis solutionem diversi diversas positiones attulerunt. Eutyches enim, ut unitatem personæ contra Nestorium servaret in Christo, dicit in Christo esse etiam unam naturam, ita quod, quamvis ante unionem essent duæ naturæ distinctæ, divina et humana, in unione tamen coierunt in unam naturam ; et sic dicebat Christi personam ex duabus naturis esse, non autem in duabus naturis subsistere ; propter quod in chalcedonensi Synodo est condemnatus.

Hujus autem positionis falsitas ex multis apparet.

Ostensum enim est supra quod in Christo Jesu et corpus fuit et anima rationalis et divinitas. Et manifestum est quod corpus Christi, etiam post unionem, non fuit ipsa Verbi divinitas ; nam corpus Christi, etiam post unionem, passibile fuit et corporeis oculis visibile et lineamentis membrorum distinctum ; quæ omnia aliena sunt a divinitate Verbi, ut ex superioribus (l. I, c. 20) patet. Similiter etiam anima Christi, post unionem, aliud fuit a divinitate Verbi, quia anima Christi etiam post unionem, passionibus tristitiæ et doloris et iræ affecta fuit ; quæ etiam divinitati Verbi nullo modo convenire possunt, ut ex præmissis patet. Anima autem humana et corpus constituunt humanam naturam. Sic igitur, etiam post unionem, humana natura in Christo fuit aliud a divinitate Verbi, quæ est natura divina. Sunt igitur in Christo, etiam post unionem, duæ naturæ.

Item, natura est secundum quam res aliqua dicitur res naturalis. Dicitur autem res naturalis ex hoc quod habet formam, sicut et res artificialis ; non enim dicitur domus antequam habeat formam artis, et similiter non dicitur equus antequam habeat formam naturæ suæ. Forma igitur rei naturalis est ejus natura. Oportet ergo dicere quod in Christo sint duæ formæ, etiam post unionem. Dicit enim Apostolus de Christo Jesu quod, *quum in forma Dei esset... formam servi accepit* (*Phil.*, II, 6, 7). Non autem potest dici quod sit eadem forma Dei et forma servi, nihil enim accipit quod jam habet ; et sic, si eadem est forma Dei et forma servi, quum jam formam Dei habuisset, non accepisset formam servi. Neque iterum potest dici quod forma Dei in Christo per unionem sit corrupta, quia sic Christus post unionem non esset Deus. Neque iterum potest dici quod forma servi sit corrupta in unione, quia sic non accepisset formam servi. Sed nec dici potest quod forma servi sit permixta formæ Dei, quia quæ permiscentur non manent integra, sed partim utrumque corrumpitur ; unde non diceret quod accepisset formam servi, sed aliquid ejus. Et sic oportet dici, secundum verba Apostoli, quod in Christo, etiam post unionem, fuerunt duæ formæ ; ergo duæ naturæ.

Amplius, nomen naturæ primo impositum est ad significandum ipsam generationem nascentium, et exinde translatum est ad significandum principium generationis hujusmodi, et inde ad significandum principium motus intrinsecum mobili ; et, quia hujusmodi principium est materia vel forma, ulterius natura dicitur forma vel materia rei naturalis habentis in se principium motus ; et, quia forma et materia constituunt essentiam rei naturalis, extensum est nomen naturæ ad significandum essentiam cujuscumque rei in natura existentis, ut sic natura alicujus rei dicatur essentia quam significat definitio ; et hoc modo hic de natura est quæstio ; sic enim dicimus humanam naturam esse in Christo et divinam. Si igitur, ut Eutyches posuit, humana natura et divina fuerunt duæ ante unionem, sed ex eis unione conflata est una natura, oportet hoc esse aliquo eorum modorum secundum quos ex multis natum est unum fieri. Fit autem unum ex multis : uno quidem modo, secundum ordinem tantum, sicut ex multis domibus fit civitas et ex multis militibus fit exercitus ; alio modo, ordine et compositione, sicut ex partibus domus conjunctis et per contactum et per colligationem domus fit. Sed hi duo modi non competunt ad constitutionem unius naturæ ex pluribus. Ea igitur quorum forma est ordo vel compositio non sunt res naturales, ut sic eorum unitas possit dici unitas naturæ. Tertio modo, ex pluribus fit unum per commixtionem

sicut ex quatuor elementis fit corpus mixtum. Hic etiam modus nullo modo competit ad propositum : — primo quidem, quia mixtio non est nisi eorum quæ communicant in materia et quæ agere et pati ad invicem nata sunt; quod quidem hic esse non potest; ostensum est enim (l. I, c. 16 et 17) quod Deus immaterialis et omnino impassibilis est; — secundo, quia ex his quorum unum multum excedit aliud mixtio fieri non potest; si quis enim guttam vini mittat in mille amphoras aquæ, non erit mixtio, sed corruptio vini, propter quod etiam nec ligna in fornacem ignis missa dicimus misceri igni, sed ab igne consumi, propter excellentem ignis virtutem ; divina autem natura in infinitum humanam excedit, quum virtus Dei sit infinita, ut ostensum est (l. I, c. 43); nullo igitur modo posset fieri mixtio utriusque naturæ ; — tertio, quia, dato quod fieret mixtio, neutra natura remaneret salva ; miscibilia enim in mixto non salvantur, si sit vera mixtio ; facta igitur permixtione utriusque naturæ, divinæ scilicet et humanæ, neutra natura remaneret, sed aliquid tertium ; et sic Christus non esset Deus neque homo. Non igitur sic potest intelligi quod Eutyches dixit, ante unionem fuisse duas naturas, post unionem vero unam in Domino Jesu Christo, quasi ex duabus naturis sit constituta una natura. Relinquitur ergo quod hoc intelligatur hoc modo quod altera tantum earum post unionem remanserit. Aut igitur fuit in Christo sola natura divina, et id quod videbatur in eo humanum fuit phantasticum, ut Manichæus dixit, aut divina natura conversa est in humanam naturam, ut Apollinaris dixit; contra quos supra disputavimus. Relinquitur igitur hoc esse impossibile, ante unionem fuisse duas naturas in Christo, post unionam vero unam.

Amplius, nunquam invenitur ex duabus naturis manentibus fieri unam, eo quod quælibet natura est quoddam totum, ea vero ex quibus aliquid constituitur cadunt in ratione partis. Unde, quum ex anima et corpore fiat unum, neque corpus neque anima natura dici potest, sicut nunc loquimur de natura, quia neutrum habet speciem completam, sed utrumque est pars unius naturæ. Quum igitur natura humana sit quædam natura completa, et similiter natura divina, impossibile est quod concurrant in unam naturam, nisi vel utraque vel alia corrumpatur ; quod esse non potest, quum ex supradictis pateat unum Christum et verum Deum et verum hominem esse. Impossibile est igitur in Christo unam esse tantum naturam.

Item, ex duobus manentibus una natura constituitur : vel sicut ex partibus corporalibus, sicut ex membris constituitur animal, quod hic dici non potest, quum divina natura non sit aliquid corporeum; vel sicut ex materia et forma constituitur aliquid unum, sicut ex anima et corpore animal; quod etiam non potest in proposito dici ; ostensum est enim (l. I, c. 17 et 27) quod Deus neque materia est neque alicujus forma esse potest. Si igitur Christus est verus Deus et verus homo, ut ostensum est, impossibile est quod in eo sit una natura tantum.

Adhuc, subtractio vel additio alicujus essentialis principii variat speciem rei et per consequens mutat naturam, quæ nihil est aliud quam essentia quam significat definitio, ut dictum est (cap. 33); et propter hoc videmus quod differentia specifica addita vel subtracta definitioni facit differre secundum speciem, sicut animal rationale et ratione carens specie differunt, et sicut in numeris unitas addita vel subtracta facit aliam et aliam speciem numeri. Forma autem est essentiale principium. Omnis igitur formæ additio facit aliam speciem et aliam naturam, sicut nunc loquimur de natura. Si igitur divinitas Verbi addatur humanæ naturæ, sicut forma, faciet aliam naturam ; et sic Christus non erit humanæ naturæ, sed cujusdam alterius, sicut corpus animatum est alterius naturæ quam id quod est corpus tantum.

Adhuc, ea quæ non conveniunt in natura non sunt similia secundum speciem, ut homo et equus. Si autem natura Christi sit composita ex

divina et humana, manifestum est quod non erit natura Christi in aliis hominibus. Ergo non erit similis nobis secundum speciem; quod est contra Apostolum dicentem quod *debuit per omnia fratribus assimilari.* (*Hebr.*, II, 17.)

Præterea, ex forma et materia semper constituitur una species, quæ est prædicabilis de pluribus, actu vel potentia, quantum est de ratione speciei. Si igitur humanæ naturæ divina natura quasi forma adveniat, oportebit quod ex commixtione utriusque quædam communis species resultet, quæ sit a multis participabilis. Quod patet esse falsum; non enim est nisi unus Jesus Christus, Deus et homo. Non igitur divina et humana natura in Christo constituerunt unam naturam.

Amplius, hoc etiam videtur a fide alienum esse quod Eutyches dixit, ante unionem in Christo fuisse duas naturas. Quum enim humana natura ex anima et corpore constituatur, sequitur quod vel anima vel corpus aut utrumque ante Christi incarnationem fuerit; quod per supradicta patet esse falsum. Est igitur fidei contrarium dicere quod, ante unionem, fuerint duæ naturæ Christi, et, post unionem, una.

CAPUT XXXVI.

DE ERRORE MACARII ANTIOCHENI, PONENTIS UNAM TANTUM VOLUNTATEM IN CHRISTO.

Fere autem in idem redire videtur et Macarii antiocheni positio, dicentis in Christo esse unam tantum operationem et voluntatem.

Cujuslibet enim naturæ est aliqua operatio propria; nam forma est operationis principium, secundum quam unaquæque natura habet propriam speciem; unde oportet quod, sicut diversarum naturarum sunt diversæ formæ, ita sint et diversæ actiones. Si igitur in Christo sit una tantum actio, sequitur quod in eo sit una tantum natura; quod est eutychianæ hæresis. Relinquitur igitur falsum esse quod in Christo sit una tantum operatio.

Item, in Christo est divina natura perfecta, per quam consubstantialis est Patri, et humana natura perfecta, secundum quam est unius speciei nobiscum. Sed de perfectione divinæ naturæ est voluntatem habere, ut ostensum est (l. I, c. 72); similiter etiam de perfectione humanæ naturæ est quod habeat voluntatem, per quam est homo liberi arbitrii. Oportet igitur in Christo esse duas voluntates.

Adhuc, voluntas est una pars potentialis animæ humanæ, sicut et intellectus. Si igitur in Christo non fuit alia voluntas præter voluntatem Verbi, pari ratione nec fuit in eo intellectus præter intellectum Verbi; et sic redibit positio Apollinaris.

Amplius, si in Christo fuit tantum una voluntas, oportet quod in eo fuerit solum voluntas divina; non enim Verbum voluntatem divinam, quam ab æterno habuit, amittere potuit. Ad voluntatem autem divinam non pertinet mereri, quia meritum est alicujus in perfectionem tendentis. Sic igitur Christus neque sibi neque nobis sua passione meruisset; cujus contrarium docet Apostolus, dicens: *Factus* est *obediens* Patri *usque ad mortem..., propter quod et Deus exaltavit illum.* (*Phil.*, II, 8, 9.)

Præterea, si in Christo voluntas humana non fuit, sequitur quod neque secundum naturam assumptam liberi arbitrii fuit; nam secundum voluntatem est homo liberi arbitrii. Sic igitur non agebat Christus homo ad modum hominis, sed ad modum aliorum animalium, quæ libero arbitrio carent. Nihil igitur in ejus actibus virtuosum et laudabile aut nobis imitandum fuit. Frustra igitur dicit: *Discite a me quia mitis sum et humilis corde* (*Matth.*, XI, 29); et: *Exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci vobis, ita et vos faciatis.* (*Joann.*, XIII, 15.)

Adhuc, in uno homine puro, quamvis sit supposito unus, sunt tamen plures et appetitus et operationes secundum diversa naturalia principia. Nam, secundum rationalem partem, inest ei voluntas; secundum sensitivam inest ei irascibilis et concupiscibilis, et rursus naturalis appetitus consequens vires naturales. Similiter autem et secundum oculum videt, secundum aurem audit, pede ambulat, lingua loquitur et mente intelligit; quæ sunt operationes universæ. Et hoc ideo est quia operationes non multiplicantur solum secundum diversa subjecta operativa, sed etiam secundum diversa principia, quibus unum et idem subjectum operatur, a quibus etiam operationes speciem trahunt. Divina vero natura multo plus distat ab humana quam naturalia principia humanæ naturæ ab invicem. Est igitur alia et alia voluntas et operatio divinæ et humanæ naturæ in Christo, licet ipse Christus sit in utraque natura unus.

Item, ex auctoritate Scripturæ manifeste ostenditur in Christo duas voluntates fuisse. Dicit enim ipse : *Descendi de cœlo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me* (*Joann.*, VI, 38) ; et : *Non mea voluntas, sed tua fiat.* (*Luc.*, XXII, 42.) Ex quibus patet quod in Christo fuit quædam voluntas propria ejus, præter voluntatem Patris. Manifestum est autem quod in eo fuit voluntas quædam communis sibi et Patri ; Patris enim et Filii sicut est una natura, ita etiam est una voluntas. Sunt igitur in Christo duæ voluntates.

Idem autem et de operationibus patet. Fuit enim in Christo una operatio sibi et Patri communis, quum ipse dicat : *Quæcumque Pater fecerit, et hæc similiter Filius fecit.* (*Joann.*, V, 19.) Est autem in eo et alia operatio quæ non convenit Patri, ut dormire, esurire, comedere et alia hujusmodi, quæ Christus humanitus fecit vel passus est, ut evangelistæ tradunt. Non igitur fuit in Christo una tantum operatio.

Videtur autem hæc positio ortum habuisse ex hoc quod ejus auctores nescierunt distinguere inter id quod est simpliciter unum et ordine unum. Viderunt enim voluntatem humanam in Christo omnino sub voluntate divina ordinatam fuisse, ita quod nihil voluntate humana Christus voluit nisi secundum quod eum velle voluntas divina disposuit. Similiter etiam nihil Christus secundum humanam naturam operatus est, vel agendo vel patiendo, nisi quod voluntas divina disposuit, secundum illud : *Quæ placita sunt ei, facio semper.* (*Joann.*, VIII, 29.) Humana etiam operatio Christi quamdam efficaciam divinam ex unione divinitatis consequebatur, sicut actio secundarii agentis consequitur efficaciam quamdam ex principali agente ; ex quo contingit quod quælibet ejus actio vel passio fuit salubris ; propter quod Dionysius (*De divinis nomin.*, c. 2) humanam Christi operationem vocat *theandricam,* id est *dei-virilem,* et etiam quia est Dei et hominis. Videntes igitur humanam voluntatem et operationem Christi sub divina ordinari, infallibili ordine, judicaverunt in Christo esse tantum voluntatem et operationem unam ; quamvis non sit idem, ut dictum est, unum ordine et unum simpliciter.

CAPUT XXXVII.

CONTRA EOS QUI DIXERUNT EX ANIMA ET CORPORE NON ESSE ALIQUID UNUM CONSTITUTUM IN CHRISTO.

Ex præmissis igitur manifestum est quod in Christo est tantum una persona, secundum fidei assertionem, et duæ naturæ, contra id quod Nestorius et Eutyches posuerunt.

Sed, quia hoc alienum videtur ab his quæ naturalis ratio experitur, fuerunt quidam posteriores, talem de unione positionem asserentes : Quia enim ex unione anima et corporis constituitur homo, sed ex hac

anima et ex hoc corpore hic homo (quod, præter hypostasim vel personam, hypostasim et personam designat), volentes evitare ne cogerentur in Christo ponere aliquam hypostasim vel personam Verbi, dixerunt quod anima et corpus non fuerunt unita in Christo, nec ex eis aliqua substantia facta est; et per hoc Nestorii hæresim vitare volebant. Rursus, quia hoc impossibile videtur quod aliquid sit substantiale alicui et non sit de natura ejus quam prius habuit, absque mutatione ipsius, Verbum autem omnino immutabile est, ne cogerentur ponere animam et corpus assumpta pertinere ad naturam Verbi, quam habuit ab æterno, posuerunt quod Verbum assumpsit animam humanam et corpus modo accidentali, sicut homo assumit indumentum, per hoc errorem Eutychetis excludere volentes. Sed hæc positio omnino doctrinæ fidei repugnat.

Anima enim et corpus sua unione hominem constituunt; forma enim, materiæ adveniens, speciem constituit. Si igitur anima et corpus non fuerint in Christo unita, Christus non fuit homo, contra Apostolum dicentem : *Mediator Dei et hominum homo Christus Jesus.* (*I Tim.*, II, 5.)

Item, unusquisque nostrum ea ratione homo dicitur quia est ex anima rationali constitutus. Si igitur Christus non ea ratione dicitur homo, sed solum quia habuit animam et corpus, licet non unita, æquivoce dicetur homo, et non erit ejusdem speciei nobiscum, contra Apostolum dicentem quod *debuit per omnia fratribus similari.* (*Hebr.*, II, 17.)

Adhuc, non omne corpus pertinet ad humanam naturam, sed solum corpus humanum. Non autem est corpus humanum nisi quod est per unionem animæ rationalis vivificatum ; neque enim oculus aut manus aut pes, vel caro et os, anima separata, dicuntur nisi æquivoce. Non igitur poterit dici quod Verbum assumpsit naturam humanam, si corpus animæ non unitum assumpsit.

Amplius, anima humana naturaliter unibilis est corpori. Anima igitur quæ nunquam corpori unitur ad aliquid constituendum non est anima humana quia quod est præter naturam non potest esse semper. Si igitur anima Christi non est unita corpori ejus ad aliquid constituendum, relinquitur quod non sit anima humana ; et sic in Christo non fuit humana natura.

Præterea, si Verbum unitum est animæ et corpori accidentaliter, sicut indumento, natura humana non fuit natura Verbi. Verbum igitur post unionem non fuit subsistens in duabus naturis, sicut neque homo indutus dicitur in duabus naturis subsistere ; quod quia Eutyches dixit, in chalcedonensi Synodo est damnatus.

Item, indumenti passio non refertur ad indutum ; non enim dicitur homo nasci quando induitur, neque vulnerari si vestimentum laceretur. Si igitur Verbum assumpsit animam et corpus sicut homo indumentum, non poterit dici quod Deus sit natus aut passus propter corpus assumptum.

Adhuc, si Verbum assumpsit humanam naturam solum ut indumentum quo posset hominum oculis apparere, frustra animam assumpsisset, quæ secundum suam naturam invisibilis est.

Amplius, secundum hoc non aliter assumpsisset Filius carnem humanam quam Spiritus sanctus columbæ speciem in qua apparuit ; quod patet esse falsum ; nam Spiritus sanctus non dicitur factus columba neque minor Patre secundum naturam assumptam.

Item, si quis diligenter consideret, ad hanc positionem diversarum hæresium inconvenientia sequuntur. Ex eo enim quod dicit Filium Dei unitum animæ et carni accidentali modo, sicut hominem vestimento, convenit opinioni Nestorii, qui secundum inhabitationem Verbi Dei hanc in homine unionem esse factam asseruit ; non enim Deum esse indutum potest intelligi per tactum corporeum, sed solum per gratiam inhabitantem. Ex hoc etiam quod dixit accidentalem unionem Verbi ad animam et carnem humanam, sequitur quod Verbum post unionem non fuit

subsistens in duabus naturis, quod Eutyches dixit; nihil enim subsistit in eo quod sibi accidentaliter unitur. Ex eo vero quod dicit animam et carnem non uniri ad aliquid constituendum, convenit partim quidem cum Ario et Apollinari, qui posuerunt corpus Christi non animatum anima rationali, et partim cum Manichæo, qui posuit Christum non verum hominem, sed phantasticum fuisse; si enim anima non est unita carni ad alicujus constitutionem, phantasticum erat quod videbatur in Christo similiter aliis hominibus ex unione animæ et corporis constitutis.

Sumpsit autem hæc positio occasionem ex verbo Apostoli dicentis : *Habitu inventus ut homo* (*Phil.*, II, 7); non enim intellexerunt hoc secundum metaphoram dici. Quæ autem metaphorice dicuntur non oportet secundum omnia similia esse. Habet igitur natura humana assumpta quamdam indumenti similitudinem, in quantum Verbum per carnem visibilem videbatur, sicut homo videtur per indumentum; non autem quantum ad hoc quod unio verbi ad humanam naturam in Christo fuerit modo accidentali.

CAPUT XXXVIII.

CONTRA EOS QUI PONUNT DUAS HYPOSTASES VEL DUO SUPPOSITA IN UNA PERSONA CHRISTI.

Hanc igitur positionem propter prædicta inconvenientia alii quidem vitantes posuerunt ex anima et carne in Domino Jesu Christo unam substantiam constitutam esse, scilicet hominem quemdam ejusdem speciei aliis hominibus; quem quidem hominem unitum dicunt Verbo Dei, non quidem in natura, sed in persona, ut scilicet sit una persona Verbi Dei et illius hominis. Sed, quia homo ille quædam individua substantia est, quod est esse hypostasim et suppositum, dicunt quidem in Christo esse aliam hypostasim illius hominis et Verbi Dei, sed unam personam utriusque; ratione cujus unitatis dicunt Verbum Dei de homine illo prædicari et hominem illum de Verbo Dei, ut sit sensus : Verbum Dei est homo, id est persona Verbi Dei est persona hominis, et e converso. *Et hac ratione quidquid de Verbo Dei prædicatur dicunt de homine illo posse prædicari, et e converso* : cum quadam tamen replicatione, ut, quum dicitur : Deus est passus, sit sensus : Homo qui est Deus, propter unitatem personæ, est passus, et : Homo creavit stellas, id est ille qui est homo.

Sed hæc positio de necessitate in errorem Nestorii dilabitur.

Si enim differentia personæ et hypostasis attendatur, invenitur persona esse non alienum ab hypostasi, sed quædam pars ejus; nihil enim aliud est persona quam hypostasis talis naturæ, scilicet rationalis; quod patet ex definitione Boetii dicentis quod « persona est rationalis naturæ individua substantia ». Ex quo patet quod, licet non omnis hypostasis sit persona, omnis tamen hypostasis humanæ naturæ persona est. Si igitur ex sola unione animæ et corporis constituta est in Christo quædam substantia particularis quæ est hypostasis, scilicet ille homo, sequitur quod ex eadem unione sit constituta persona. Sic igitur in Christo erunt duæ personæ, una illius hominis de novo constituta, et alia æterna Verbi Dei; quod est Nestorianæ impietatis.

Item, etsi hypostasis illius hominis non posset dici persona, tamen idem est hypostasis Verbi Dei quod persona. Si igitur hypostasis Verbi Dei non est illius hominis, neque etiam persona Verbi Dei erit persona illius hominis; et sic falsum erit quod dicunt, quod persona illius hominis est persona Verbi Dei.

Adhuc, dato quod persona esset aliud ab hypostasi Verbi Dei vel hominis, non posset alia differentia inveniri, nisi quod persona supra hypostasim addit proprietatem aliquam ; nihil enim ad genus substantiæ pertinens addere potest, quum hypostasis sit potissimum in genere substantiæ quod dicitur substantia prima. Si igitur unio facta est secundum personam et non secundum hypostasim, sequitur quod non sit facta unio nisi secundum aliquam proprietatem accidentalem ; quod iterum redit in errorem Nestorii.

Amplius, Cyrillus dicit, in Epistola ad Nestorium, quæ est in ephesina Synodo approbata : « Si quis non confitetur carni secundum subsistentiam unitum ex Deo Patre Verbum, unumque esse Christum cum sua carne, eumdem videlicet Deum simul et hominem, anathema sit » ; et fere ubique, in synodalibus scriptis, hoc errori Nestorii deputatur, qui posuit duas in Christo hypostases.

Præterea, Damascenus in tertio libro (cap. 12) dicit : « Ex duabus naturis perfectis dicimus esse factam unionem, non secundum prosopon, id est personam, ut Dei inimicus dicit Nestorius, sed secundum hypostasim ». Unde patet expresse quod hæc fuit positio Nestorii, confiteri unam personam et duas hypostases.

Item, hypostasis et suppositum oportet idem esse ; nam de prima substantia, quæ est hypostasis, omnia alia prædicantur, scilicet et universalia in genere substantiæ et accidentia, secundum Philosophum. (Prædicam., cap. De subst.) Si igitur in Christo sint duæ hypostases, per consequens et duo supposita.

Adhuc, si Verbum et homo ille supposito differunt, oportet quod, supposito homine illo, non supponatur Verbum Dei, nec e converso. Sed distinctis suppositis, necesse est et ea quæ de ipsis dicuntur distingui ; nam supposito hominis non subveniunt prædicta prædicata divina, nisi propter Verbum, neque e converso. Separatim igitur accipienda erunt quæ de Christo in Scripturis dicuntur. divina scilicet et humana, quod est contra sententiam Cyrilli, in Synodo confirmatam, dicentis : *Si quis personis duabus vel subsistentiis, vel eas quæ sunt in evangelicis et apostolicis Scripturis impartit voces, aut de Christo a sanctis dictas aut ab ipso de se, et quasdam quidem velut homini, præter illud ex Deo Verbum, specialiter intellecto applicat, quasdam vero velut Deo decibiles soli ex Deo Patre Verbo, anathema sit.*

Amplius, secundum positionem prædictam, ea quæ Verbo Dei conveniunt per naturam, de illo homine non dicerentur nisi per quamdam associationem in una persona ; hoc enim significat replicatio interposita, quum sic exponunt : Homo ille creavit stellas, id est Filius Dei, qui est homo ille ; et sic de aliis hujusmodi ; unde, quum dicitur : Homo ille est Deus, sic intelligitur : Verbum Dei, qui est homo ille, Deus existit. Hujusmodi autem locutiones condemnat Cyrillus, dicens : *Si quis audet dicere assumptum hominem adorari oportere, Dei Verbo conglorificari et coappellari Deum quasi alterum alterius (id enim quod est semper, quoties additur, hoc intelligi cogit), et non magis una adoratione honorificat Emmanuelem et unam ei glorificationem adhibet secundum quod factum est caro Verbum, anathema sit.*

Præterea, si homo ille, supposito, est aliud a Dei Verbo, non potest ad personam Verbi pertinere nisi per assumptionem qua assumptus est a Verbo. Sed hoc est alienum a recto sensu fidei ; dicitur enim in ephesina Synodo, ex verbis Felicis papæ et martyris : *Credimus in Deum nostrum Jesum, de virgine Maria natum, quia ipse est Dei sempiternus Filius, et Verbum, et non homo a Deo assumptus, ut alter sit præter illum ; neque enim hominem assumpsit Dei Filius, ut sit alter præter ipsum ; sed Deus existens perfectus, factus simul et homo perfectus, incarnatus est de Virgine.*

Item, quæ sunt plura supposito, simpliciter plura sunt, nec sunt unum nisi secundum quid. Si igitur in Christo sunt duo supposita, sequitur

quod sit simpliciter duo, et non sit unum nisi secundum quid ; quod est tollere Jesum, quia unumquodque in tantum est in quantum unum est; quod igitur non est simpliciter unum, non est simpliciter ens.

CAPUT XXXIX.

QUID CATHOLICA FIDES SENTIAT DE INCARNATIONE CHRISTI.

Ex supradictis igitur manifestum est quod, secundum catholicæ fidei traditionem, oportet dicere quod in Christo sit una natura divina perfecta ex anima scilicet rationali et humana carne constituta ; et quod hæ duæ naturæ unitæ sunt in Christo, non per solam inhabitationem, neque accidentali modo, ut homo unitur vestimento, neque in sola personali habitudine et proprietate, sed secundum unam hypostasim et suppositum unum. Hoc enim solum modo salvari possunt ea quæ in Scripturis circa incarnationem traduntur.

Quum enim Scriptura sacra indistincte quæ sunt Dei homini illi attribuat et quæ sunt illius hominis Deo, ut ex præmissis patet, oportet unum et eumdem esse de quo utraque dicantur. Sed, quia opposita de eodem secundum idem dici vere non possunt, divina autem et humana quæ de Christo dicuntur oppositionem habent, utpote passum et impassibile, mortuum et immortale, et cætera hujusmodi, necesse est quod, secundum aliud et aliud, divina et humana prædicentur de Christo. Sic igitur, quantum ad id de quo utraque prædicantur, non est distinctio facienda, sed invenitur unitas ; quantum autem ad id secundum quod prædicantur, distinctio est facienda. Naturales autem proprietates prædicantur de unoquoque secundum ejus naturam, sicut de hoc lapide ferri deorsum secundum naturam gravitatis. Quum igitur aliud et aliud sit secundum quod divina et humana prædicantur de Christo, necesse est dicere in Christo esse duas naturas inconfusas et impermixtas. Id autem de quo prædicantur proprietates naturales, secundum naturam propriam ad genus substantiæ pertinentem, est hypostasis et suppositum illius naturæ. Quia igitur indistinctum est et unum id de quo humana et divina prædicantur circa Christum, necesse est dicere Christum esse unam hypostasim et unum suppositum humanæ et divinæ naturæ. Sic enim vere et proprie de homine illo prædicantur divina, secundum hoc quod homo ille importat suppositum, non solum humanæ naturæ, sed divinæ ; et e converso de Verbo Dei prædicantur humana, in quantum est suppositum humanæ naturæ.

Ex quo etiam patet quod, licet Filius sit incarnatus, non tamen oportet Patrem vel Spiritum sanctum esse incarnatum, quum incarnatio non sit facta secundum unionem in natura, in qua tres personæ divinæ conveveniunt, sed secundum hypostasim et suppositum, prout tres personæ distinguuntur ; et sic, sicut in Trinitate sunt plures personæ subsistentes in una natura, ita in mysterio incarnationis est una persona subsistens in pluribus naturis.

CAPUT XL.

OBJECTIONES CONTRA FIDEM INCARNATIONIS.

Sed contra hanc catholicæ fidei sententiam plures difficultates concurrunt, propter quas adversarii fidei incarnationem impugnant.

Ostensum est enim (l. I, c. 20) quod Deus neque corpus est neque virtus in corpore. Si autem carnem assumpsit, sequitur quod vel sit mutatus

in corpus vel quod sit virtus in corpore post incarnationem. Impossibile igitur videtur Deum fuisse incarnatum.

Item, omne quod acquirit novam naturam est substantiali mutationi subjectum; secundum hoc enim aliquid generatur quod naturam aliquam acquirit. Si igitur hypostasis Filii Dei fiat de novo subsistens in natura humana, videtur quod esset substantialiter mutata.

Adhuc, nulla hypostasis alicujus naturæ extenditur extra naturam illam; quin potius natura invenitur extra hypostasim, utpote multas hypostases sub se habens. Si igitur hypostasis Filii Dei sit per incarnatioem facta hypostasis humanæ naturæ, sequitur quod Filius Dei non sit ubique post incarnationem, quum humana natura ubique non sit.

Amplius, rei unius et ejusdem non est nisi unum *quod quid est;* hoc enim significat substantiam rei, quæ unius una est. Sed natura cujuslibet rei est *quod quid est* ejus; natura enim rei est quam significat definitio. Impossibile est igitur, ut videtur, quod una hypostasis in duabus naturis subsistat.

Præterea, in his quæ sunt sine materia, non potest esse aliud quidditas rei et aliud res, ut supra (l. I, c. 21 et 22) ostensum est; et hoc præcipue est in Deo, qui non est solum sua quidditas, sed etiam suum esse. Sed humana natura non potest esse idem quod divina hypostasis. Ergo impossibile esse videtur quod divina hypostasis subsistat in humana natura.

Item, natura est simplicior et formalior hypostasi quæ in ea subsistit; nam per additionem alicujus materialis, natura communis individuatur ad hanc hypostasim. Si igitur divina hypostasis subsistat in humana natura, videtur sequi quod humana natura sit simplicior et formalior quam divina hypostasis; quod est omnino impossibile.

Adhuc, in his solum quæ sunt ex materia et forma composita, differre invenitur singulare et quidditas ejus, ex eo quod singulare est individuatum per materiam designatam, quæ in quidditate et natura speciei non includitur; in signatione enim Socratis includitur hæc materia, non autem in ratione humanæ naturæ. Omnis igitur hypostasis in natura humana subsistens est constituta per materiam signatam; quod de divina hypostasi dici non potest. Non est igitur possibile, ut videtur, quod hypostasis Verbi Dei subsistat in humana natura.

Amplius, anima et corpus in Christo non fuerunt minoris virtutis quam in aliis hominibus. Sed in aliis hominibus ex sua unione constituunt suppositum, hypostasim et personam. Igitur et in Christo ex unione animæ et corporis constituitur suppositum, hypostasis et persona. Non autem suppositum, hypostasis et persona Verbi Dei, quæ est æterna. Igitur in Christo est aliud suppositum, hypostasis et persona præter suppositum, hypostasim et personam Verbi Dei, ut videtur.

Præterea, sicut ex anima et corpore constituitur humana natura in communi, ita ex hac anima et ex hoc corpore constituitur hic homo, quod est hypostasis hominis. Sed in Christo fuit hæc anima et hoc corpus. Igitur ex eorum unione constituta est hypostasis, ut videtur; et sic idem quod prius.

Item, hic homo qui est Christus, prout consideratur ex anima solum et carne consistens, est quædam substantia. Non autem universalis. Ergo particularis; ergo est hypostasis.

Adhuc, si idem est suppositum humanæ et divinæ naturæ in Christo, oportet quod de intellectu hominis qui est Christus sit hypostasis divina. Non autem est de intellectu aliorum hominum. Homo igitur æquivoce de Christo dicetur et aliis; et sic non erit ejusdem speciei nobiscum.

Amplius, in Christo tria inveniuntur, ut ex dictis (c. 28 et seq.) patet, scilicet corpus, anima et divinitas. Anima autem, quum sit nobilior corpore, non est suppositum corporis, sed magis forma ejus. Neque igitur id quod est divinum est suppositum humanæ naturæ, sed magis formaliter se habens ad ipsam.

Præterea, omne quod advenit alicui post esse completum advenit ei accidentaliter. Sed, quum Verbum Dei sit ab æterno, manifestum est quod caro assumpta advenit ei post esse completum. Igitur advenit ei accidentaliter.

CAPUT XLI.

QUOMODO OPORTEAT INCARNATIONEM FILII DEI INTELLIGERE.

Ad horum igitur solutionem considerandam, paulo altius inchoandum est. Quum enim Eutyches unionem Dei et hominis factam esse posuerit in natura, Nestorius autem nec in natura nec in persona, fides autem catholica hoc teneat quod sit facta unio in persona, non in natura; necessarium videtur præcognoscere quid sit uniri in natura et quid sit uniri in persona.

Natura igitur multis modis dicitur. Nam et generatio viventium et principium generationis et motus et materia et forma *natura* dicuntur; item et aliquando natura dicitur quod quid rei, continens ea quæ ad speciei pertinent integritatem, sicut dicimus naturam humanam communem esse omnibus hominibus, similiter in cæteris. Illa ergo uniuntur in natura ex quibus constituitur integritas speciei alicujus; sicut anima et corpus humanum uniuntur ad constituendam speciem animalis, et universaliter quæcumque sunt partes speciei. Est autem impossibile quod alicui speciei in sua integritate jam constitutæ aliquid extraneum uniatur in unitatem naturæ, nisi species solvatur. Quum enim species sint sicut numeri, in quibus quælibet unitas addita vel subtracta variat speciem, si quid ad speciem jam perfectam addatur, necesse est jam aliam speciem esse; sicut, si substantiæ animatæ tantum addatur sensibile, erit jam alia species; nam animal et planta diversæ species sunt. Contingit tamen id quod non est de integritate speciei in aliquo individuo sub alia specie contento reperiri; sicut album et vestitum in Socrate vel Platone, aut digitus sextus vel aliquid hujusmodi. Unde nihil prohibet aliqua uniri in individuo quæ non uniuntur in una integritate speciei; sicut humana natura et albedo et musica in Socrate, et hujusmodi quæ dicuntur esse unum subjecto. Et, quia individuum in genere substantiæ dicitur hypostasis, in substantiis autem rationalibus dicitur etiam persona, convenienter omnia hujusmodi dicuntur uniri secundum hypostasim vel etiam secundum personam. Sic igitur patet quod nihil prohibet aliqua non unita esse secundum naturam, uniri autem secundum hypostasim vel personam.

Audientes autem hæretici in Christo unionem Dei et hominis esse factam, contrariis viis incesserunt ad hoc expendendum, prætermisso tramite veritatis.

Aliqui enim hanc unionem æstimaverunt ad modum eorum quæ uniuntur in unam naturam; sicut Arius et Apollinaris, ponentes quod Verbum erat corpori Christi pro anima sive pro mente; et sicut Eutyches, qui posuit ante incarnationem duas naturas, Dei et hominis, post incarnationem vero unam. Sed eorum dictum omnino impossibilitatem continet. Manifestum est enim naturam Verbi ab æterno in sua integritate perfectissimam esse, nec omnino corrumpi aut mutari posse; unde impossibile est aliquid extrinsecum a natura divina, utpote naturam humanam vel aliquam partem ejus, in unitatem naturæ ei advenire.

Alii vero, hujus positionis impossibilitatem videntes, in viam contrariam diverterunt. Ea enim quæ habenti aliquam naturam adveniunt nec tamen pertinent ad integritatem naturæ illius, vel accidentia esse videntur, ut albedo et musica, vel accidentaliter se habere ad ipsum, sicut annulus, vestimentum, domus, et similia. Considerantes autem quod,

quum humana natura Verbo Dei adveniat, nec ad ejus naturæ integritatem pertineat, necesse esse putaverunt quod humana natura accidentalem unionem haberet ad Verbum. Et, quia manifestum est quod non potest inesse Verbo ut accidens, tum quia Deus non est susceptivum accidentis, ut supra (l. I, c. 23) probatum est, tum quia humana natura, quum sit de genere substantiæ, nullius accidens esse potest, relinqui videbatur quod humana natura adveniret Verbo, non sicut accidens, sed sicut accidentaliter se habens ad ipsum. Posuit igitur Nestorius quod humana natura Christi se habeat ad Verbum sicut templum quoddam, ita quod secundum solam inhabitationem erat intelligenda unio Verbi ad humanam naturam. Et, quia templum seorsum habet suam individuationem ab eo qui inhabitat templum, individuatio autem conveniens humanæ naturæ est personalitas, reliquum erat quod alia esset personalitas humanæ naturæ et alia Verbi ; et sic Verbum et ille homo erant duæ personæ.

Quod quidem inconveniens alii vitare volentes, circa humanam naturam talem dispositionem introduxerunt ut ei personalitas proprie convenire non possit, dicentes animam et corpus, in quibus integritas humanæ naturæ consistit, a Verbo sic esse assumpta ut corpori anima non esset unita ad aliquam substantiam constituendam, ne cogerentur dicere illam substantiam sic constitutam rationem personæ habere ; unionem vero Verbi ad animam et corpus posuerunt sicut ad ea quæ accidentaliter se habent, puta induti ad indumentum, in hoc quodammodo Nestorium imitantes.

His igitur remotis per supradicta, necessarium est ponere talem fuisse unionem Verbi et hominis ut neque ex duabus una natura conflata sit, neque Verbi ad humanam naturam talis fuerit unio sicut est alicujus substantiæ, puta hominis, ad exteriora, quæ accidentaliter se habent ad ipsum, ut domus et vestimentum ; sed Verbum in humana natura sicut in sibi propria facta per incarnationem subsistere ponatur, ut et corpus illud vere sit corpus Verbi Dei, et similiter anima, et Verbum Dei vere sit homo. Et, quamvis hæc unio perfecte ab homine non valeat explicari, tamen secundum modum et facultatem nostram conabimur aliquid dicere ad ædificationem fidei, ut circa hoc mysterium fides catholica ab infidelibus defendatur.

In omnibus autem rebus creatis nihil invenitur huic unioni tam simile sicut unio animæ ad corpus ; et major esset similitudo, ut etiam Augustinus dicit contra Felicianum, si esset unus intellectus in omnibus hominibus, ut quidam posuerunt ; secundum quos oporteret dicere quod intellectus præexistens hoc modo de novo conceptui hominis uniatur ut ex utroque fiat una persona, sicut ponimus Verbum præexsistens humanæ naturæ in personam unam uniri. Unde, propter hanc similitudinem utriusque unionis, Athanasius dicit in symbolo quod, « sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus ». Sed, quum anima rationalis uniatur corpori et sicut materiæ et sicut instrumento, non potest esse similitudo quantum ad primum modum unionis ; sic enim ex Deo et homine fieret una natura, quum materia et forma proprie naturam constituant speciei. Relinquitur ergo ut attendatur similitudo secundum quod anima unitur corpori ut instrumento ; ad quod etiam dicta antiquorum doctorum concordant, qui humanam naturam in Christo organum quoddam divinitatis posuerunt, sicut et ponitur corpus organum animæ. Aliter enim est animæ organum corpus et ejus partes, et aliter exteriora instrumenta ; hæc enim dolabra non est proprium instrumentum, sicut hæc manus ; per dolabram enim multi possunt operari, sed hæc manus ad propriam operationem hujus animæ deputatur ; propter quod manus est organum unitum et proprium, dolabra autem instrumentum extrinsecum et commune. Sic igitur et in unione Dei et hominis considerari potest. Omnes enim homines comparantur ad Deum ut quæ-

dam instrumenta quibus operatur : *Deus est enim qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate*, secundum Apostolum. (*Phil.*, II, 13.) Sed alii homines comparantur ad Deum quasi instrumenta extrinseca et separata ; moventur enim a Deo, non ad operationes proprias sibi tantum, sed ad operationes communes omni rationali naturæ, ut est intelligere veritatem, diligere bona et operari justa. Sed humana natura in Christo assumpta est ut instrumentaliter operetur ea quæ sunt operationes propriæ solius Dei, sicut est mundare peccata, illuminare mentes per gratiam et introducere in perfectionem vitæ æternæ. Comparatur igitur humana natura Christi ad Deum sicut instrumentum proprium et conjunctum, ut manus ad animam.

Nec discrepat a rerum naturalium consuetudine quod aliquid sit naturaliter proprium instrumentum alicujus quod tamen non sit forma ipsius. Nam lingua, prout est instrumentum locutionis, est proprium organum intellectus, qui tamen, ut Philosophus probat (III De anima, text. comm. 6), nullius partis corporis actus est. Similiter etiam invenitur aliquod instrumentum quod ad naturam speciei non pertinet, et tamen ex parte materiæ competit huic individuo, ut sextus digitus vel aliquid hujusmodi. Nihil igitur prohibet secundum hunc modum ponere unionem humanæ naturæ ad Verbum quod humana natura sit quasi Verbi instrumentum, non separatum, sed conjunctum ; nec tamen humana natura ad naturam Verbi pertinet, nec Verbum est ejus forma ; pertinet tamen ad ejus personam.

Prædicta tamen exempla non sic posita sunt ut omnimoda similitudo sit in his requirenda. Intelligendum est enim Verbum Dei multo sublimius et intimius humanæ naturæ potuisse uniri quam anima qualicumque proprio instrumento ; præcipue quum toti humanæ naturæ, mediante intellectu, conjunctum dicatur. Et, licet Verbum Dei sua virtute penetret omnia, utpote omnia conservans et portans, creaturis tamen intellectualibus, quæ propriæ Verbo perfrui possunt et ejus participes esse, ex quadam similitudinis affinitate et eminentius et ineffabilius potest uniri.

CAPUT XLII.

QUOD ASSUMPTIO HUMANÆ NATURÆ MAXIME COMPETEBAT VERBO DEI.

Ex hoc etiam patet quod humanæ naturæ assumptio potissime competit personæ Verbi.

Nam, si assumptio naturæ humanæ ad salutem hominum ordinatur, ultima autem salus hominis est ut secundum intellectivam partem perficiatur contemplatione veritatis primæ, oportuit per Verbum, quod secundum emanationem intellectualem a Patre procedit, humanam naturam assumi.

Rursus, affinitas quædam videtur maxime Verbi ad humanam naturam; homo enim propriam speciem sortitur secundum quod rationalis est; Verbum autem rationi affine est ; unde apud Græcos Λογός verbum et ratio dicitur. Convenientissime igitur Verbum rationali naturæ unitum est; nam et propter affinitatem prædictam divina Scriptura nomen imaginis et Verbo attribuit et homini ; dicit enim Apostolus de Verbo quod est *imago Dei invisibilis* (*Coloss.*, I, 15), et eidem de homine dicit quod *vir imago et gloria Dei est.* (*I Cor.*, XI, 7.)

Habet etiam Verbum, non solum ad rationalem naturam, sed etiam universaliter ad omnem creaturam, quamdam affinitatis rationem ; quum Verbum contineat rationes omnium creatorum a Deo, sicut artifex homo conceptione sui intellectus rationes artificiatorum comprehendit. Sic igitur omnes creaturæ nihil aliud sunt quam realis quædam expressio et

repræsentatio eorum quæ in conceptione divini Verbi comprehenduntur, propter quod et omnia per Verbum facta esse dicuntur. Convenienter igitur Verbum creaturæ, scilicet humanæ naturæ, unitum est. (III *Sent.*, dist. I, q. XI, art. 2.)

CAPUT XLIII.

QUOD HUMANA NATURA ASSUMPTA A VERBO NON PRÆEXSTITIT ASSUMPTIONI, SED IN IPSA CONCEPTIONE FUIT ASSUMPTA A VERBO DEI.

Quum autem Verbum humanam naturam assumpsit in unitatem personæ, ut ex dictis jam (c. 41) patet, oportuit humanam naturam non præexistere antequam Verbo uniretur.

Si enim præexisteret, quum natura præexistere non possit nisi in individuo, oportuisset esse aliquod individuum illius humanæ naturæ præexistentis ante unionem. Individuum autem humanæ naturæ est hypostasis et persona. Erit igitur dicere quod humana natura assumenda a Verbo in aliqua hypostasi vel persona præexstitisset. Si igitur natura illa assumpta fuisset, manente priori hypostasi vel persona, remansissent tunc post unionem duæ hypostases vel personæ, una Verbi et alia hominis; et sic non esset facta unio in hypostasi vel persona; quod est contra sententiam fidei. Si vero hypostasis vel persona illa non remaneret in ea natura in qua assumenda a Verbo præxstitisset, hoc sine corruptione accidere non potuisset; nullum enim singulare desinit esse hoc quod est, nisi per corruptionem : sic igitur oportuisset illum hominem corrumpi qui unioni præexstitisset, et per consequens humanam naturam in eo existentem. Impossibile igitur fuit quod Verbum assumeret in unitatem personæ aliquem hominem præexistentem.

Simul autem et derogaretur perfectioni incarnationis Dei Verbi, si aliquid eorum quæ naturalia sunt homini ei deesset. Est autem naturale homini ut nascatur nativitate humana. Hoc autem Verbum Dei non haberet, si hominem præexistentem assumpsisset; nam ille homo in sua nativitate purus homo exstitisset; unde ejus nativitas Verbo non posset attribui, nec beata Virgo mater Verbi dici posset. Fides autem per omnia sine peccato similem eum nobis in naturalibus confitetur, dicens Filium Dei, secundum Apostolum, factum ex muliere et natum, et Virginem matrem Dei. Non igitur hoc decuit ut præexistentem hominem assumeret.

Hinc etiam apparet quod, ab ipso conceptionis principio, naturam humanam sibi univit.

Quia, sicut humanatio Dei Verbi requirit quod Verbum Dei sit natum nativitate humana, ad hoc quod sit verus homo et naturalis, per omnia in naturalibus nobis conformis, ita requirit quod Dei Verbum sit conceptum conceptione humana; non enim, secundum naturæ ordinem, homo nascitur nisi prius concipiatur. Si autem natura humana assumenda prius in qualicumque statu fuisset quam Verbo uniretur, illa conceptio Verbo Dei attribui non posset, ut diceretur conceptum conceptione humana. Oportuit igitur quod, ab ipso conceptionis principio, Verbum Dei humanæ naturæ uniretur.

Rursum, in generatione humana, virtus activa agit ad complementum humanæ naturæ in aliquo determinato individuo. Si autem Verbum Dei non a principio conceptionis humanam naturam assumpsisset, virtus activa in generatione, ante unionem, suam actionem ordinasset ad aliud individuum humanæ naturæ, quod est hypostasis vel persona humana; post unionem autem ordinasset totam generationem ad aliam hypostasim vel personam, scilicet Dei Verbum, quod nascebatur in humana natura.

Sic igitur non fuisset una numero generatio, utpote ad duas personas ordinata; nec fuisset uniformis secundum totum, quod a naturæ ordine videtur alienum. Non igitur fuit conveniens quod Verbum Dei, post conceptionem, humanam naturam assumeret, sed simul in ipsa conceptione.

Item hoc videtur generationis humanæ ordo requirere, ut qui concipitur ipse idem nascatur, et non alius; quum conceptio ad nativitatem ordinetur. Unde, si Filius Dei natus est nativitate humana, oportet etiam quod Filius Dei sit conceptione humana conceptus, et non purus homo.

CAPUT XLIV.

QUOD NATURA HUMANA ASSUMPTA A VERBO IN IPSA CONCEPTIONE FUIT PERFECTA, QUANTUM AD ANIMAM ET CORPUS.

Ulterius autem ex hoc manifestum est quod, in ipso conceptionis principio, anima rationalis corpori fuit unita.

Verbum enim Dei, mediante anima rationali, corpus assumpsit; corpus enim hominis non magis assumptibile est a Deo quam alia corpora, nisi propter animam rationalem. Non igitur Verbum Dei assumpsit corpus absque anima rationali. Quum igitur Verbum Dei assumpserit corpus ab ipso conceptionis principio, oportuit quod in ipso conceptionis principio anima rationalis corpori uniretur.

Item, posito eo quod est posterius in generatione, necesse est et id quod prius est secundum generationis ordinem poni. Posterius autem in generatione est id quod est perfectissimum; perfectissimum autem est ipsum individuum generatum, quod in generatione humana est hypostasis vel persona, ad cujus constitutionem ordinantur et anima et corpus. Posita igitur personalitate hominis generati, necesse est quidem existere et corpus et animam rationalem. Personalitas autem hominis Christi non est alia quam personalitas Verbi Dei; Verbum autem Dei in ipsa conceptione univit sibi corpus humanum. Fuit igitur ibi personalitas illius hominis; ergo oportuit quod et anima rationalis adesset.

Inconveniens etiam fuisset ut Verbum, quod est fons et origo omnium perfectionum et formarum, alicui rei informi et nondum perfectionem naturæ habenti uniretur. Quidquid autem fit corporeum, ante animationem, est informe et nondum perfectionem naturæ habens. Non igitur fuit conveniens ut Verbum Dei uniretur corpori nondum animato; et sic, a principio conceptionis, oportuit animam illam corpori uniri.

Ex hoc etiam apparet quod corpus illud assumptum a principio conceptionis fuit formatum, quia nihil informe Dei Verbum assumere debuit Simul autem anima requirit propriam materiam, sicut et quælibet alia forma naturalis. Est autem propria materia animæ corpus organizatum; est enim anima entelechia corporis organici physici, potentia vitam habentis. Si igitur anima, a principio conceptionis, corpori sit unita, ut ostensum est, necessarium fuit ut corpus a principio conceptionis organizatum et formatum esset. Et etiam organizatio corporis, ordine generationis, præcedit animæ rationalis introductionem; unde, posito posteriori, necesse fuit ponere et prius. Crementum autem quantitatis usque ad debitam mensuram nihil prohibet sequi corporis animationem. Sic igitur circa conceptionem hominis assumpti sentiendum est quod, in ipso conceptionis principio, fuit corpus organizatum et formatum, sed nondum habens debitam quantitatem.

CAPUT XLV.

QUOD CHRISTUM DECUIT NASCI EX VIRGINE.

Per hoc autem patet quod necesse fuit hominem illum ex virgine matre nasci, absque naturali semine.

Semen enim viri requiritur in generatione humana tanquam principium activum, propter virtutem activam quæ in ipso est. Sed virtus activa in generatione corporis Christi non potuit esse naturalis, secundum prædicta, quia virtus naturalis non subito perficit totam corporis formationem, sed ad hoc indiget tempore : corpus autem Christi, in ipso principio suæ conceptionis, fuit formatum et organizatum, ut ostensum est (c. 44.) Relinquitur igitur quod generatio Christi humana fuit absque naturali semine.

Item, semen maris in generatione animalis cujuscumque trahit ad se materiam quam mater ministrat, quasi virtus quæ est in semine maris intendat sui ipsius complementum ut finem totius generationis ; unde, et completa generatione, ipsum semen immutatum et completum est proles quæ nascitur. Sed, in generatione humana Christi, fuit ultimus generationis terminus unio ad personam divinam, non autem aliqua persona seu hypostasis humana constituenda, ut ex dictis (c. 41) patet. Non igitur in hac generatione potuit esse activum principium semen viri, sed sola virtus divina, ut sicut semen viri in generatione communi hominum in suam substantiam trahit materiam a matre ministratam, ita eamdem materiam in generatione Christi Verbum Dei ad suam unionem assumpsit.

Similiter autem manifestum est quod conveniens erat ut in ipsa generatione humana Verbi Dei aliqua proprietas spiritualis generationis Verbi reluceret. Verbum autem, secundum quod a dicente progreditur, sive interius conceptum sive exterius prolatum, corruptionem dicenti non affert, sed magis perfectionis plenitudo per verbum attenditur in dicente. Conveniens igitur fuit ut sic Verbum Dei secundum humanam generationem conciperetur et nasceretur ut matris integritas non corrumperetur. Quum hoc etiam manifestum est quod Verbum Dei, quo omnia constituta sunt et quo omnia in sua integritate conservantur, sic nasci decuit ut per omnia matris integritatem servaret, conveniens igitur fuit hanc generationem fuisse ex virgine.

Neque tamen hic generationis modus veræ et naturali humanitati Christi derogat, licet aliter quam alii homines generatus sit. Manifestum est enim, quum virtus divina infinita sit, ut supra (l. I, c. 43) probatum est, et per eam omnes causæ virtutem producendi effectum sortiantur, quod quicumque effectus per quamcumque causam producitur, potest per Deum absque illius causæ adminiculo produci ejusdem speciei et naturæ. Sicut igitur virtus naturalis quæ est in humano semine producit hominem verum, speciem et humanam naturam habentem, ita virtus divina, quæ talem virtutem semini dedit, absque hujusmodi virtute potest effectus illius virtutis producere, constituendo verum hominem, speciem et naturam humanam habentem.

Si vero aliquis dicat quod, quum homo naturaliter generatus habeat corpus naturaliter constitutum ex semine maris et eo quod femina subministrat, quidquid sit illud, corpus Christi non fuit ejusdem naturæ cum nostro, si non est ex maris semine generatum, — ad hoc manifesta responsio est secundum Aristotelis positionem, dicentis quod semen maris non intrat materialiter in constitutionem concepti, sed est solum activum principium ; materia vero corporis tota ministratur a matre ; et sic, quantum ad materiam, corpus Christi non differt a corpore nostro ; nam etiam

corpora nostra materialiter constituta sunt ex eo quod est sumptum ex matre.

Si vero aliquis prædictæ positioni Aristotelis repugnet, adhuc prædicta objectio efficaciam non habet. Similitudo enim aliquorum aut dissimilitudo, in materia, non attenditur secundum statum materiæ in principio generationis, sed secundum conditionem materiæ jam præparatæ, prout est in termino generationis; non enim differt secundum materiam aer ex terra vel ex aqua generatus, quia, licet aqua et terra in principio generationis differentia sint, tamen per actionem generantis ad unam dispositionem reducuntur. Sic igitur divina virtute materia quæ solum ex muliere sumitur potest reduci, in fine generationis, ad eamdem dispositionem quam habet materia, si sumatur simul ex mare et femina. Unde non erit aliqua dissimilitudo, propter diversitatem materiæ, inter corpus Christi, quod divina virtute formatum est ex materia a sola matre assumpta, et corpora nostra, quæ virtute naturæ formantur ex materia, etiamsi ab utroque parente assumantur. Manifestum est enim quod plus differt a materia quæ ex viro et muliere simul assumitur limus terræ, de quo Deus primum humanum hominem formavit (quem utique constat fuisse verum hominem et nobis per omnia similem), quam materia sumpta solum ex femina, ex qua corpus Christi formatum est.

Unde nativitas Christi ex virgine nihil derogat veritati humanitatis ipsius nec similitudini ejus ad nos; licet enim virtus naturalis requirat determinatam materiam ad determinatum effectum ex ea producendum, virtus tamen divina, quæ potest ex nihilo cuncta producere, in agendo, ad materiam determinatam non coarctatur. Similiter etiam nec per hoc aliquid deperit dignitati matris Christi quod virgo concepit et peperit, quin vera et naturalis mater Filii Dei dicatur; virtute enim divina faciente, materiam naturalem ad generationem corporis Christi ministravit, quod solum ex parte matris requiritur; ea vero quæ in aliis matribus ad corruptionem virginitatis faciunt non ordinantur ad id quod matris est, sed solum ad id quod patris est, ut semen maris ad locum generationis perveniat. (III part., q. XXVIII, art. 1 et 2.)

CAPUT XLVI.

QUOD CHRISTUS NATUS EST DE SPIRITU SANCTO.

Quamvis autem omnis divina operatio qua aliquid in creaturis agitur sit toti Trinitati communis, ut ex supra habitis ostensum est, formatio tamen corporis Christi, quæ divina virtute perfecta est, convenienter Spiritui sancto attribuitur, licet sit toti Trinitati communis.

Hoc enim congruere videtur incarnationi Verbi. Nam, sicut verbum nostrum in mente conceptum invisibile est, exterius autem voce prolatum sensibile sit, ita Verbum Dei secundum generationem æternam in corde Patris invisibiliter existit, per incarnationem autem nobis visibile factum est; unde Verbi Dei incarnatio est sicut vocalis verbi nostri expressio. Expressio autem vocalis verbi nostri fit per spiritum nostrum per quem vox verbi nostri formatur. Convenienter igitur et per Spiritum Filii Dei ejus carnis formatio dicitur facta.

Convenit etiam hoc et generationi humanæ. Virtus enim activa quæ est in semine humano, ad se trahens materiam quæ fuerit a matre, per spiritum operatur; fundatur enim hujusmodi virtus in spiritu, propter cujus continentiam semen spumosum oportet esse et album. Verbum igitur Dei, sibi corpus assumens ex virgine, convenienter hoc per Spiritum sanctum debet, carnem assumendo, formare.

Convenit etiam hoc ad insinuandam causam ad incarnationem Verbi

moventem ; quæ quidem nulla alia esse potuit nisi amor Dei ad hominem, cujus naturam sibi voluit in unitate personæ copulare. In divinis autem Spiritus sanctus est qui procedit ut amor, ut supra dictum est. Conveniens igitur fuit ut incarnationis opus Spiritui sancto attribuatur.

Solet etiam in sacra Scriptura omnis gratia Spiritui sancto attribui, quia quod gratis datur ex amore donantis videtur esse collatum. Nulla autem major est gratia homini collata quam quod Deo in persona uniretur. Convenienter igitur hoc opus Spiritui sancto appropriatur.

CAPUT XLVII.

QUOD CHRISTUS NON FUIT FILIUS SPIRITUS SANCTI SECUNDUM CARNEM.

Quamvis autem Christus de Spiritu sancto et Virgine conceptus dicatur, non potest tamen dici Spiritus sanctus pater Christi secundum generationem humanam, sicut Virgo dicitur mater ejus.

Spiritus enim sanctus non produxit humanam naturam in Christo ex sua substantia, sed sola sua virtute operatus est ad ejus productionem. Non igitur potest dici Spiritus sanctus pater Christi secundum humanam generationem.

Esset etiam inductivum in errorem si Christus Spiritus sancti filius diceretur. Manifestum est enim quod Verbum Dei secundum hoc habet personam distinctam quod est Filius Dei Patris. Si igitur secundum humanam naturam Spiritus sancti filius diceretur, daretur intelligi quod Christus esset duo filii ; nam Verbum Dei Spiritus sancti filius esse non potest. Et sic, quum filiationis nomen ad personam pertineat, non ad naturam, sequeretur quod in Christo essent duæ personæ ; quod est a fide catholica alienum ; inconveniens enim esset ut auctoritas Patris et nomen ad personam aliam transferretur ; quod contingeret, si Spiritus sanctus pater Christi diceretur.

CAPUT XLVIII.

QUOD NON EST DICENDUM : CHRISTUS EST CREATURA.

Ulterius etiam manifestum est quod, quamvis humana natura a Verbo assumpta sit aliqua creatura, non tamen potest simpliciter enuntiari Christum esse creaturam.

Creari enim est fieri quoddam. Quum autem fieri terminetur ad esse simpliciter, ejus est fieri quod habet esse subsistens, et hujusmodi est individuum completum in genere substantiæ ; quod quidem in natura intellectuali dicitur persona aut etiam hypostasis. Formæ vero et accidentia et etiam partes non dicuntur fieri nisi secundum quid, quum et esse non habeant in se subsistens, sed subsistant in alio ; unde, quum aliquis fit albus, non dicitur fieri simpliciter, sed secundum quid. In Christo autem non est alia hypostasis vel persona nisi Verbi Dei, quæ est increata, ut ex præmissis manifestum est. Non igitur simpliciter potest enuntiari quod Christus sit creatura, licet cum additione possit hoc dici, ut dicatur creatura secundum quod homo vel secundum humanam naturam.

Licet autem de subjecto, quod est individuum in genere substantiæ, non simpliciter dicatur fieri quod est proprium ejus, propter accidentia vel partes, sed solum secundum quid, tamen simpliciter prædicantur de subjecto quæcumque consequuntur naturaliter ad accidentia vel ad partes

secundum propriam rationem; dicitur enim simpliciter homo esse videns, quia hoc consequitur ad oculum, et crispus propter capillos, et visibilis propter colorem. Sic igitur et ea quæ consequuntur proprie ad humanam naturam simpliciter possunt enuntiari de Christo, sicut quod est homo, quod est visibilis, quod ambulavit, et omnia hujusmodi; quod autem est personæ proprium de Christo non enuntiatur ratione humanæ naturæ, nisi cum aliqua additione expressa vel subintellecta.

CAPUT XLIX.

SOLUTIO RATIONUM CONTRA INCARNATIONEM SUPERIUS POSITARUM.

His igitur habitis, ea quæ contra incarnationis fidem supra (c. 40) posita sunt facile solvuntur.

Ostensum est enim incarnationem Verbi non sic esse intelligendam quod Verbum sit in carnem conversum aut sit corpori unitum ut forma: unde non est consequens, ex hoc quod Verbum est incarnatum, quod vere Deus sit corpus vel virtus in corpore, ut prima ratio procedebat.

Similiter etiam non sequitur quod Verbum sit substantialiter mutatum, per hoc quod naturam humanam assumpsit. Nulla enim mutatio in ipso Verbo Dei facta est, sed solum in humana natura quæ est a Verbo assumpta, secundum quam competit Verbo et generatum esse temporaliter et natum, non autem secundum seipsum.

Quod etiam tertio proponitur necessitatem non habet. Hypostasis enim non extenditur extra terminos illius naturæ ex qua subsistentiam habet. Non autem Verbum Dei subsistentiam habet ex natura humana, sed magis naturam humanam ad suam subsistentiam vel personalitatem trahit; non enim per illam, sed in illa subsistit. Unde nihil prohibet Verbum Dei esse ubique, licet humana natura a Verbo Dei assumpta ubique non sit.

Ex hoc etiam solvitur quartum. Cujuslibet enim rei subsistentis oportet esse unam naturam tantum, per quam simpliciter esse habeat; et sic Verbum Dei per solam naturam divinam simpliciter esse habet, non autem per humanam naturam, sed per eam habet quod sit hoc, scilicet quod sit homo.

Quintum etiam solvitur per hoc idem. Impossibile est enim quod natura per quam Verbum subsistit sit aliud quam ipsa persona Verbi. Subsistit autem per naturam divinam, non autem per naturam humanam; sed eam ad suam subsistentiam trahit, ut in ea subsistat, ut dictum est. Unde non oportet quod natura humana sit idem quod persona Verbi.

Hinc etiam excluditur id quod sexto objiciebatur. Hypostasis enim est minus simplex, vel re vel intellectu, quam natura per quam constituitur in esse: re quidem, quum hypostasis non sit sua natura; intellectu autem solo, in illis in quibus idem est hypostasis et natura. Hypostasis autem Verbi non constituitur simpliciter per humanam naturam, ut per eam sit; sed per eam solum habet Verbum quod sit homo. Non igitur oportet quod natura humana sit simplicior quam Verbum, in quantum est Verbum, sed solum in quantum Verbum est hic homo.

Ex quo etiam patet solutio ad id quod septimo objicitur. Non enim oportet quod hypostasis Dei Verbi simpliciter sit constituta per materiam signatam, sed solum in quantum est hic homo; sic enim solum per humanam naturam constituitur, ut dictum est.

Quod autem anima humana et corpus in Christo ad personalitatem Verbi trahuntur, non constituentia aliquam personam præter personam Verbi, non pertinet ad minorationem virtutis, ut octava ratio procedebat, sed ad dignitatem majorem. Unumquodque enim melius esse habet,

quum suo digniori unitur, quam quum per se existit, sicut anima sensibilis nobilius esse habet in homine quam in aliis animalibus, in quibus est forma principalis, non tamen in homine.

Hinc etiam solvitur quod nono objiciebatur. In Christo enim vere fuit hæc anima et hoc corpus, non tamen ex eis constituta est persona aliqua præter personam Verbi Dei, quia sunt ad personalitatem Dei Verbi assumpta; sicut et corpus, quum est sine anima, propriam speciem habet, sed, quum unitur animæ, ab ea speciem sortitur.

Ex hoc etiam solvitur quod decimo proponebatur. Manifestum est enim quod hic homo qui est Christus substantia quædam est, non universalis, sed particularis; et hypostasis quædam est, non tamen alia hypostasis quam hypostasis Verbi, quia humana natura ab hypostasi Verbi assumpta est, ut Verbum subsistat tam in humana natura quam in divina; id autem quod in humana natura subsistit est hic homo; unde ipsum Verbum supponitur, quum dicitur hic homo. — Sed, si quis eamdem objectionem ad humanam naturam tranferat, dicens eam esse substantiam quamdam, non universalem, sed particularem, et per consequens hypostasim, manifeste decipitur. Nam humana natura, etiam in Socrate vel Platone, non est hypostasis, sed id quod in ea subsistit hypostasis est. Quod autem substantia sit et particularis, non secundum illam significationem dicitur qua hypostasis est particularis substantia. Substantia enim, secundum Philosophum, dicitur dupliciter, scilicet de subjecto in genere substantiæ, quod dicitur hypostasis, et de eo *quod quid est*, quod est natura rei. Sed neque partes alicujus substantiæ sic dicuntur particulares substantiæ quasi sint per se subsistentes, sed subsistunt in toto; unde nec hypostases possunt dici, quum nulla earum sit substantia completa; alias, sequeretur quod in uno homine tot essent hypostases quot sunt partes.

Quod vero undecimo oppositum fuit ex eo solvitur quod æquivocatio inducitur ex diversa forma significata per nomen, non autem ex diversitate suppositionis. Non enim hoc nomen *homo* æquivoce sumitur ex eo quod quandoque supponit pro Platone, quandoque pro Socrate. Hoc igitur nomen *homo*, de Christo et de aliis hominibus dictum, semper eamdem formam significat, scilicet naturam humanam; unde univoce prædicatur de eis; sed suppositio tantum variatur in hoc quod, secundum quod pro Christo sumitur, supponit hypostasim increatam; secundum vero quod pro aliis sumitur, supponit hypostasim creatam.

Neque autem hypostasis Verbi dicitur esse suppositum humanæ naturæ quasi subjiciatur ei ut formaliori, sicut duodecima ratio proponebat. Hoc enim esset necessarium, si hypostasis Verbi per naturam humanam simpliciter constitueretur in esse, quod patet esse falsum; dicitur enim hypostasis Verbi humanæ naturæ supponi, prout eam ad suam subsistentiam trahit, sicut aliquid trahitur ad alterum nobilius cui unitur.

Non tamen sequitur quod humana natura accidentaliter Verbo adveniat, ex hoc quod Verbum ab æterno præexstitit, sicut ultima ratio concludebat. Sic enim Verbum humanam naturam assumpsit ut vere sit homo. Esse autem hominem est esse in genere substantiæ. Quia igitur ex unione naturæ humanæ hypostasis Verbi habet quod sit homo, non advenit ei accidentaliter; nam accidentia esse substantiale non conferunt.

CAPUT L.

QUOD PECCATUM ORIGINALE TRADUCATUR A PRIMO PARENTE IN POSTEROS.

Ostensum est igitur ex præmissis non esse impossibile quod fides catholica de incarnatione Filii Dei prædicat; consequens autem est osten-

dere quod conveniens fuit Filium Dei naturam assumere humanam. Hujus autem convenientiæ rationem Apostolus assignare videtur ex peccato originali, quod in omnes pertransiit ; dicit enim : *Sicut, per inobedientiam unius hominis, peccatores constituti sunt multi, ita et per unius obeditionem justi constituentur multi.* (*Rom.*, v, 19.)

Sed quia pelagiani hæretici peccatum originale negaverunt, ostendendum est homines cum peccato originali nasci.

Et primo quidem assumendum est quod dicitur : *Tulit Dominus Deus hominem, et posuit eum in paradiso... præcepitque ei dicens : Ex omni ligno paradisi comede, de ligno autem scientiæ boni et mali ne comedas ; in quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris.* (*Gen.*, II, 15-17.) Sed, quia Adam nec eo die quo comedit actu mortuus est, oportet sic intelligi quod dicitur : *Morte morieris,* id est necessitati mortis eris addictus ; quod quidem frustra diceretur, si homo ex institutione suæ naturæ necessitatem moriendi haberet. Oportet igitur dicere quod mors et necessitas moriendi sit pœna homini pro peccato inflicta. Pœna autem non infligitur juste nisi pro culpa. In quibuscumque igitur invenitur hæc pœna, necesse est ut in eis inveniatur aliqua culpa. Sed in omni homine invenitur hæc pœna, etiam a principio suæ nativitatis ; ex tunc enim, nascitur necessitati mortis addictus ; unde et aliqui mox post nativitatem moriuntur, de utero translati ad tumulum. Ergo in eis est aliquod peccatum. Sed non peccatum actuale, quia non habent pueri usum liberi arbitrii, sine quo nihil imputatur homini ad peccatum, ut ex his quæ dicta sunt (l. III, c. 129 et seq.) apparet. Necesse est igitur dicere quod in eis sit peccatum per originem traductum,

Hoc etiam expresse apparet ex verbis Apostoli : *Sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt.* (*Rom.*, v, 12.) Non potest autem dici quod per unum hominem in mundum peccatum intravit per modum imitationis, quia sic peccatum non pervenisset nisi ad eos qui peccando primum hominem imitantur ; et, quum mors per peccatum in mundum intraverit, non perveniret mors nisi ad eos qui peccant in similitudinem primi hominis peccantis. Sed ad hoc excludendum Apostolus subdit quod *regnavit mors ab Adam usque ad Moysen etiam in eos qui non peccaverunt in similitudinem prævaricationis Adæ.* (*Rom.*, v, 14.) Non ergo intellexit Apostolus quod per unum hominem peccatum in mundum intraverit per modum imitationis, sed per modum originis. Præterea, si tantum secundum imitationem Apostolus loqueretur de introitu peccati in mundum, potius dixisset per diabolum peccatum intrasse in mundum quam per unum hominem, sicut expresse dicitur : *Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum : imitantur autem illum qui sunt ex parte illius.* (*Sap.*, II, 24, 25.)

Adhuc, David dicit : *Ecce in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea* (*Psal.* L, 7) ; quod non potest intelligi de peccato actuali, quum David ex legitimo matrimonio conceptus et natus dicatur. Oportet igitur ut hoc ad peccatum originale referatur.

Amplius, dicitur : *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine ? nonne tu qui solus es ?* (*Job*, XIV, 4.) Ex quo manifeste accipi potest quod ex immunditia humani seminis aliqua immunditia ad hominem ex semine conceptum perveniat ; quod oportet intelligi de immunditia peccati, pro qua sola homo in judicium deducitur ; præmittitur enim : *Et dignum ducis super hujuscemodi aperire oculos tuos, et adducere eum tecum in judicium ?* (*Job*, XIV, 3.) Sic igitur aliquod peccatum est quod homo contrahit ab ipsa sui origine, quod originale dicitur.

Item, Baptismus et alia sacramenta Ecclesiæ sunt quædam remedia contra peccatum, ut infra patebit. Exhibetur autem Baptismus, secundum communem Ecclesiæ consuetudinem, pueris recenter natis. Frustra igitur exhiberetur, nisi in eis esset aliquod peccatum actuale, quia carent usu

liberi arbitrii, sine quo nullus actus homini in culpam imputatur. Oportet igitur dicere in eis esse peccatum per originem traductum, quum in operibus Dei et Ecclesiæ nihil sit vanum et frustra. — Si autem dicatur quod Baptismus infantibus datur, non ut a peccato mundentur, sed ut ad regnum Dei perveniant, quo perveniri non potest sine Baptismo (quum Dominus dicat : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei* [*Joann.*, III, 5]), hoc vanum est. Nullus enim a regno Dei excluditur nisi propter aliquam culpam. Finis enim omnis rationalis creaturæ est ut ad beatitudinem perveniat, quæ esse non potest nisi in regno Dei ; quod quidem nihil est aliud quam ordinata societas eorum qui divina visione fruuntur, in qua vera beatitudo consistit, ut patet ex his quæ sunt ostensa (l. III, c. 37 et seq.) Nihil autem a fine suo deficit nisi propter aliquod peccatum. Si igitur pueri nondum baptizati ad regnum Dei pervenire non possunt, oportet dicere esse in eis aliquod peccatum. Sic igitur, secundum catholicæ fidei traditionem, tenendum est homines nasci cum peccato originali. (*De malo*, q. IV, art. 6.)

CAPUT LI.

OBJECTIONES CONTRA PECCATUM ORIGINALE.

Sunt autem quædam adhuc quæ veritati adversari videntur.

Peccatum enim unius aliis non imputatur ad culpam ; unde dicitur quod *filius non portat iniquitatem patris* (*Ezech.*, XVIII, 19) ; et hujus ratio est quia non laudamur neque vituperamur nisi ex his quæ in nobis sunt. Hæc autem sunt quæ nostra voluntate committimus. Non igitur peccatum primi hominis toti humano generi imputatur.

Si vero quis dicat quod, uno peccante, omnes peccaverunt in ipso, ut Apostolus dicere videtur (*Rom.*, V, 19), et sic uni non imputatur peccatum alterius, sed suum peccatum, hoc etiam, ut videtur, stare non potest ; quia illi qui ex Adam nati sunt, quando Adam peccavit, in eo nondum erant actu, sed virtute tantum, sicut in prima origine ; peccare autem, quum sit agere, non competit nisi existenti in actu ; non igitur in Adam omnes peccavimus.

Si autem ita dicatur nos in Adam peccasse quasi originaliter ab eo in nos peccatum proveniat simul cum natura, hoc etiam impossibile videtur. Accidens enim, quum de subjecto ad subjectum non transeat, non potest traduci, nisi subjectum traducatur. Subjectum autem peccati anima rationalis est, quæ non traducitur in nos ex primo parente, sed a Deo sigillatim creatur in unoquoque, ut ostensum est (l. II, c. 86). Non igitur per originem peccatum ad nos ab Adam derivari potest.

Adhuc, si peccatum a primo parente in alios derivatur, quia ab eo originem trahunt, quum Christus a primo parente originem duxerit, videtur quod ipse etiam peccato originali subjectus fuerit; quod est alienum a fide.

Præterea, quod consequitur aliquid secundum suam originem naturalem est ei naturale. Quod est alicui naturale non est peccatum in ipso, sicut in talpa non est peccatum quod visu caret. Non igitur per originem a primo homine peccatum ad alios potuit derivari.

Si autem dicatur quod peccatum a primo parente in posteros derivatur per originem, non in quantum est naturalis, sed quantum est vitiata, hoc etiam, ut videtur, stare non potest. Defectus enim in opere naturæ non accidit nisi per defectum alicujus naturalis principii, sicut, per corruptionem aliquam quæ est in semine, causantur monstruosi partus animalium. Non est autem dare alicujus naturalis principii corruptionem in humano semine. Non videtur igitur quod aliquod peccatum ex vitiata origine derivetur in posteros a primo parente.

Item, peccata quæ proveniunt in operibus naturæ per corruptionem alicujus principii non fiunt semper vel frequenter, sed ut in paucioribus. Si igitur per vitiatam originem peccatum a primo parente in posteros derivetur, non derivetur in omnes, sed in aliquos paucos.

Præterea, si per vitiatam originem aliquis defectus in prole proveniat, ejusdem generis oportet esse illum defectum cum vitio qui est in origine, quia effectus sunt conformes suis causis. Origo autem sive generatio humana, quum sit actus potentiæ generativæ, quæ nullo modo participat rationem, non potest habere in se vitium quod pertineat ad genus culpæ, quia in solis actibus potest esse virtus vel vitium qui subduntur aliqualiter rationi; unde non imputatur homini ad culpam si propter vitiatam originem nascatur leprosus vel cæcus. Nullo igitur modo defectus culpabilis provenire potest a primo parente in posteros per vitiatam originem.

Adhuc, naturæ bonum per peccatum non tollitur; unde etiam in dæmonibus manent naturalia bona, ut Dionysius dicit (De divin. nomin., c. 4). Generatio autem est actus naturæ. Non igitur per peccatum primi hominis vitiari potuit humanæ generationis origo, ut sic peccatum primi hominis ad posteros derivaretur.

Amplius, homo generat sibi similem secundum speciem. In his ergo quæ non pertinent ad generationem speciei, non oportet filium assimilari parentibus. Peccatum autem non potest pertinere ad rationem speciei, quia peccatum non est eorum quæ sunt secundum naturam, sed magis corruptio naturalis ordinis. Non igitur oportet quod ex primo homine peccante alii peccatores nascantur.

Præterea, filii magis assimilantur proximis parentibus quam remotis. Contingit autem quod proximi parentes sunt sine peccato et in actu generationis nullum peccatum committitur. Non igitur propter peccatum primi parentis peccatores omnes nascuntur.

Deinde, si peccatum a primo homine in aliis derivatum est, majoris autem virtutis in agendo est bonum quam malum, ut supra (l. III, c. 12) ostensum est, multo magis satisfactio Adæ et justitia ejus per eum ad alios transivit.

Adhuc, si peccatum primi hominis per originem propagatur in posteros, pari etiam ratione peccata aliorum parentum ad posteros deveniunt; et sic semper posteriores essent magis onerati peccatis quam priores; quod præcipue ex hoc sequi necesse est, si peccatum transit a parente in prolem et satisfactio transire non potest.

CAPUT LII.

SOLUTIO OBJECTIONUM POSITARUM.

Ad horum igitur solutionem præmittendum est quod peccati originalis in humano genere probabiliter quædam signa apparent. Quum enim Deus humanorum actuum sic curam gerat ut bonis operibus præmium et malis pœnam retribuat, ut in superioribus est ostensum, ex ipsa pœna possumus certificari de culpa. Patitur autem communiter humanum genus diversas pœnas, et corporales et spirituales. Inter corporales potissimas est mors, ad quam omnes aliæ tendunt et ordinantur, scilicet fames, sitis et alia hujusmodi. Inter spirituales autem est potissima debilitas rationis, ex qua contingit quod homo difficulter pervenit ad veri cognitionem, et de facili labitur in errorem, et appetitus bestiales omnino superare non potest, sed multoties obnubilatur ab eis.

Posset tamen aliquis dicere hujusmodi defectus, tam corporales quam spirituales, non esse pœnales, sed naturales defectus ex necessitate

materiæ consequentes. Necesse est enim corpus humanum, quum sit ex contrariis compositum, corruptibile esse, et sensibilem appetitum in ea quæ sunt secundum sensum delectabilia moveri, quæ interdum sunt contraria rationi, et intellectum possibilem, quum sit in potentia ad omnia intelligibilia, nullum eorum habens in actu, sed ex sensibus natum ea acquirere, difficulter ad scientiam veritatis pertingere et de facili propter phantasmata a vero deviare.

Sed tamen, si quis recte consideret, satis probabiliter poterit æstimare, divina providentia supposita, quæ singulis perfectionibus congrua perfectibilia coaptavit, quod Deus superiorem naturam inferiori ad hoc conjunxit ut ei dominaretur, et, si quod hujus dominii impedimentum ex defectu naturæ contingeret, ejus speciali et supernaturali beneficio tolleretur; ut scilicet, quum anima rationalis sit altioris naturæ quam corpus, tali conditione credatur corpori esse conjuncta quod in corpore aliquid esse non possit contrarium animæ, per quam corpus vivit; et similiter, si ratio in homine appetitui sensuali conjungitur et aliis sensitivis potentiis, quod ratio a sensitivis potentiis non impediatur, sed magis eis dominetur. — Sic igitur, secundum doctrinam fidei, ponimus hominem a principio taliter esse institutum quod, quamdiu ratio hominis Deo esset subjecta, et inferiores vires ei sine impedimento deservirent, et corpus ab ejus subjectione impediri non posset per aliquod impedimentum corporale, Deo et sua gratia supplente quod ad hoc perficiendum natura minus habebat; ratione autem aversa a Deo, et inferiores vires a ratione repugnarent et corpus vitæ, quæ est per animam, contrarias passiones susciperet. Sic igitur, hujusmodi defectus, quamvis naturales homini videantur, absolute considerando humanam naturam ex parte ejus quod est in ea inferius, tamen, considerando divinam providentiam et dignitatem superioris partis humanæ naturæ, satis probabiliter probari potest hujusmodi defectus esse pœnales; et sic colligi potest humanum genus peccato aliquo originaliter esse infectum.

His igitur visis, respondendum est ad ea quæ in contrarium sunt objecta.

Non enim est inconveniens quod, uno peccante, peccatum in omnes dicimus per originem esse propagatum, quamvis unusquisque ex proprio actu laudetur vel vituperetur, ut prima ratio procedebat. Aliter enim est in his quæ sunt unius individui et aliter in his quæ sunt totius naturæ speciei; nam participatione speciei sunt plures homines velut unus homo, ut Porphyrius dicit. Peccatum igitur quod ad aliquod individuum sive personam hominis pertinet alteri non imputatur ad culpam nisi peccanti, eo quod personaliter unus ab alio divisus est; si quod autem peccatum est quod ipsam naturam speciei respiciat, non est inconveniens quod ex uno propagetur in alterum, sicut et natura speciei per unum aliis communicatur. Quum autem peccatum malum quoddam sit rationalis naturæ, malum autem sit privatio boni, secundum illud bonum quod privatur, judicandum est peccatum aliquod ad naturam communem vel ad aliquam personam propriam pertinere. Peccata igitur actualia, quæ communiter ab hominibus aguntur, adimunt aliquod bonum personæ peccantis, puta gratiam et ordinem debitum partium animæ; unde personalia sunt, nec, uno peccante, alteri imputantur. Primum autem peccatum primi hominis non solum peccantem destituit proprio et personali bono, scilicet gratia et debito ordine animæ, sed etiam bono ad naturam communem pertinente. Ut enim supra dictum est, sic natura humana fuit instituta in sui primordio quod inferiores vires perfecte rationi subjicerentur, ratio Deo et animæ corpus, Deo per gratiam supplente id quod ad hoc deerat per naturam. Hujusmodi autem beneficium, quod a quibusdam originalis justitia dicitur, sic primo homini collatum fuit ut ab eo simul cum natura humana propageretur in posteros. Ratione autem per peccatum primi hominis se subtrahente a subjectione divina, subsecutum est quod

nec inferiores vires perfecte rationi subjiciantur nec animæ corpus ; et hoc non tantum in primo peccante, sed idem defectus communis pervenit ad posteros, ad quos etiam dicta originalis justitia perventura erat. Sic igitur peccatum primi hominis, a quo omnes alii, secundum doctrinam fidei, sunt derivati, et personale fuit, in quantum ipsum primum hominem proprio bono privavit, et naturale, in quantum abstulit sibi et suis posteris consequenter beneficium collatum toti humanæ naturæ. Sic igitur hujusmodi defectus, in aliis consequens ex primo parente, etiam in aliis rationem culpæ habet, prout omnes homines computantur unus homo per participationem naturæ communis. Sic enim invenitur voluntarium hujusmodi peccatum voluntate primi parentis, quemadmodum et actio manus rationem culpæ habet ex voluntate primi moventis, quod est ratio ; ut sic æstimentur in peccato naturæ diversi homines quasi naturæ communis partes, sicut in peccato personali diversæ unius hominis partes.

Secundum hoc igitur verum est dicere quod, uno peccante, omnes peccaverunt in ipso, ut Apostolus dicit (*Rom.*, v, 19) ; secundum quod secunda ratio proponebat non quod essent actu in ipso alii homines, sed virtute, sicut in originali principio ; nec dicuntur peccasse in eo quasi aliquem actum exercentes, sed, in quantum pertinent ad naturam ipsius, quæ per peccatum corrupta est.

Nec tamen sequitur, si peccatum a primo parente propagatur in posteros, quum subjectum peccati sit anima rationalis, quod anima rationalis simul cum semine propagetur, secundum processum tertiæ rationis. Hoc enim modo propagatur hoc peccatum naturæ, quod originale dicitur, sicut et ipsa natura speciei, quæ, quamvis per animam rationalem perficiatur, non tamen propagatur cum semine, sed solum corpus ad susceptionem talis animæ aptum natum, ut ostensum est (l. II, c. 86).

Et, licet Christus a primo parente secundum carnem descenderit, non tamen inquinationem originalis peccati incurrit, ut quarta ratio concludebat ; quia materiam humani corporis solum a primo parente suscepit, virtus autem formativa corporis ejus non fuit a primo parente derivata, sed fuit virtus Spiritus sancti, ut supra (c. 46) ostensum est ; unde naturam humanam non ab Adam accepit sicut ab agente, licet eam de Adam susceperit sicut de materiali principio.

Considerandum est etiam quod prædicti defectus per naturalem originem traducuntur, ex eo quod natura destituta est auxilio gratiæ quod ei fuerat in primo parente collatum, ad posteros simul cum natura derivandum ; et, quia hæc destitutio ex voluntario peccato processit, defectus consequens suscipit culpæ rationem. Sic igitur defectus hujusmodi et culpabiles sunt per comparationem ad primum principium, quod est peccatum Adæ, et naturales sunt per comparationem ad naturam jam destitutam ; unde et Apostolus dicit : *Eramus natura filii iræ.* (*Ephes.*, II, 3.) Et per hoc solvitur ratio quinta.

Pater igitur secundum prædicta quod vitium originis, ex quo peccatum originale causatur, provenit ex defectu alicujus principii, scilicet gratuiti doni quod naturæ humanæ in sui institutione fuit collatum ; quod quidem donum quodammodo fuit naturale, non quasi ex principiis naturæ causatum, sed quia sic fuit homini datum ut simul cum natura propagaretur. Objectio autem sexta procedebat secundum quod naturale dicitur quod ex principiis naturæ causatur.

Procedit etiam septima ratio per modum eumdem de defectu principii naturalis quod pertinet ad naturam speciei. Quod enim ex defectu hujus naturalis principii provenit accidit ut in paucioribus ; sed defectus originalis peccati provenit ex defectu principii superadditi principio speciei, ut dictum est.

Sciendum est etiam quod in actu generativæ virtutis non potest esse vitium de genere actualis peccati, quod ex voluntate singularis personæ

dependet, eo quod actus generativæ virtutis non obedit rationi vel voluntati, ut octava ratio procedebat; sed vitium originalis culpæ, quæ ad naturam pertinet, nihil prohibet in actu generativæ potentiæ inveniri, quum et actus generativæ potentiæ naturales dicantur.

Quod vero nono objicitur de facili solvi potest secundum præmissa. Per peccatum enim non tollitur homini bonum naturæ quod ad speciem naturæ pertinet; sed bonum naturæ quod per gratiam superadditum fuit potuit per peccatum primi parentis auferri, ut supra dictum est.

Patet etiam ex eisdem de facili solutio ad decimam rationem, quia, quum privatio et defectus sibi invicem correspondeant, ea ratione in peccato originali filii parentibus similantur, qua etiam donum, a principio naturæ præstitum, fuisset a parentibus in posteros propagatum; quia, licet ad rationem speciei non pertineret, tamen ex divina gratia datum fuit primo homini ut ab eo in totam speciem derivandum; similiter peccatum per quod illud bonum privatur in totam speciem derivatur.

Considerandum est etiam quod, licet aliquis per gratiæ sacramenta sic ab originali peccato mundetur ut ei non imputetur ad culpam, quod est personaliter ipsum a peccato originali liberari, non tamen totaliter sanatur, et ideo secundum actum naturæ peccatum originale transmittitur in posteros. Sic igitur, in homine generante, in quantum est persona quædam, non est originale peccatum, et contingit etiam in actu generationis nullum esse actuale peccatum, ut undecima ratio proponebat; sed, in quantum homo generans est naturale generationis principium, infectio originalis peccati, quod naturam respicit, in eo manet et in actu generationis ipsius.

Sciendum etiam est quod peccatum actuale primi hominis in naturam transivit, quia natura in eo erat, beneficio naturæ præstito, adhuc perfecta; sed, per peccatum ipsius natura hoc beneficio destituta, actus ejus simpliciter naturalis fuit. Unde non potuit satisfacere pro tota natura neque bonum naturæ reintegrare per suum actum; sed solum satisfacere aliquatenus potuit pro eo quod ad ipsius personam spectabat. Ex quo patet solutio ad duodecimam rationem.

Similiter autem et ad tertiam decimam, quia peccata posteriorum parentum inveniunt naturam destitutam beneficio primitus ipsi naturæ concesso; unde ex eis non sequitur aliquis defectus qui propagetur in posteros, sed solum qui personam peccantis inficiat.

Sic igitur non est inconveniens neque contra rationem peccatum originale in hominibus esse, ut Pelagianorum hæresis confundatur, quæ peccatum originale negavit.

CAPUT LIII.

RATIONES QUIBUS VIDETUR PROBARI QUOD NON FUIT CONVENIENS DEUM INCARNARI.

Quia vero incarnationis fides ab infidelibus stultitia reputatur, secundum illud Apostoli : *Placuit Deo per stultitiam prædicationis salvos facere credentes* (*I Cor.*, I, 21), stultum autem videtur aliquid prædicari, non solum quia est impossibile, sed etiam quia est indecens, insistunt infideles ad incarnationis impugnationem, non solum nitentes ostendere esse impossibile quod fides catholica prædicat, sed etiam incongruum esse et divinam bonitatem non decere.

Est enim divinæ bonitati conveniens ut omnia suum ordinem teneant. Est autem hic ordo rerum ut Deus sit super omnia exaltatus, homo autem inter infimas creaturas contineatur. Non igitur decet divinam majestatem humanæ naturæ uniri.

Item, si conveniens fuit Deum hominem fieri, oportuit hoc esse propter

aliquam utilitatem inde provenientem. Sed quæcumque utilitas detur, quum Deus omnipotens sit, hanc utilitatem producere potuit sola sua voluntate. Quum igitur unumquodque fieri conveniat quam brevissime potest, non oportuit quod Deus, propter hujusmodi utilitatem, humanam naturam sibi uniret.

Adhuc, quum Deus sit universalis omnium causa, ad utilitatem totius universitatis rerum eum præcipue intendere oportet. Sed assumptio humanæ naturæ solum ad utilitatem hominis pertinet. Non igitur fuit conveniens quod, si alienam naturam Deus assumere debuerit, solum naturam humanam assumpserit.

Amplius, quanto aliquid est alicui magis simile, tanto ei convenientius unitur. Deo autem similior et propinquior est angelica natura quam humana. Non igitur conveniens fuit assumere naturam humanam, angelica prætermissa.

Item, id quod est principium in homine est intelligentia veritatis, in quo videtur homini impedimentum præstari, si Deus humanam naturam assumpsit; datur enim ei ex hoc erroris occasio, ut consentiat his qui posuerunt Deum non esse super omnia corpora exaltatum. Non igitur hoc ad humanæ naturæ utilitatem conveniebat quod Deus humanam naturam assumeret.

Item, experimento discere possumus quod circa incarnationem Dei plurimi errores sunt exorti. Videtur igitur humanæ saluti conveniens non fuisse quod Deus incarnaretur.

Adhuc, inter omnia quæ Deus fecit, istud videtur esse maximum quod ipsemet carnem assumpserit. Ex maximo autem opere maxima debet exspectari utilitas. Si igitur incarnatio Dei ad salutem omnium ordinatur, videtur fuisse conveniens quod ipse totum humanum genus salvasset, quum etiam omnium hominum salus videatur esse competens utilitas pro qua tantum opus fieri debuisset.

Amplius, si Deus propter salutem hominum humanam naturam assumpsit, videtur fuisse conveniens ut ejus divinitas hominibus per sufficientia indicia manifestaretur. Hoc autem non videtur contigisse; nam per aliquos alios homines, solo auxilio divinæ virtutis, absque unione Dei ad eorum naturam, inveniuntur similia miracula esse facta vel etiam majora quam fecerit Christus. Non igitur videtur Dei incarnatio sufficienter procurata fuisse ad humanam salutem.

Præterea, si hoc necessarium fuit humanæ saluti quod Deus carnem assumeret, quum a principio mundi homines fuerint, videtur quod a principio mundi humanam naturam assumere debuit, et non quasi in fine temporum; videtur enim omnium præcedentium hominum salus prætermissa fuisse.

Item, pari ratione, usque ad finem mundi debuisset cum hominibus conversari, ut homines sua præsentia erudiret et gubernaret.

Adhuc, hoc maxime hominibus utile est ut futuræ beatitudinis in eis spes fundetur. Hanc autem spem magis ex Deo incarnato concepissent, si carnem immortalem et impassibilem et gloriosam assumpsisset et omnibus ostendisset. Non igitur videtur fuisse conveniens quod carnem mortalem et etiam infirmam assumpserit.

Amplius, videtur fuisse conveniens, ad ostendendum quod omnia quæ in mundo sunt sint a Deo, quod ipse abundantia rerum mundanarum usus fuisset, in divitiis et in maximis honoribus vivens; cujus contraria de ipso leguntur, videlicet quod pauperem et abjectam vitam duxit et probrosam mortem sustinuit. Non igitur videtur esse conveniens quod fides de Deo incarnato prædicat.

Præterea, ex hoc quod ipse abjecta passus est, ejus divinitas maxime fuit occultata, quum tamen hoc maxime necessarium fuerit hominibus ut ejus divinitatem cognoscerent, si ipse fuit Deus incarnatus. Non igitur videtur quod fides prædicat humanæ saluti convenire.

Si quis autem dicat quod propter obedientiam Patris Filius Dei mortem sustinuit, hoc non videtur rationabile,

Obedientia enim impletur per hoc quod obediens se conformat voluntati præcipientis. Voluntas autem Dei Patris irrationabilis esse non potest. Si igitur non fuit conveniens Deum hominem factum mortem pati, quia mors contraria esse videtur divinitati, quæ vita est, hujus rei ratio ex obedientia ad Patrem convenienter assignari non potest.

Præterea, voluntas Dei non est ad mortem hominum, etiam peccatorum, sed magis ad vitam, secundum illud: *Nolo mortem impii, sed ut convertatur impius a via sua et vivat.* (*Ezech.*, XXXIII, 11.) Multo igitur minus potuit esse voluntas Dei Patris ut homo perfectissimus morti subjiceretur.

Amplius, impium et crudele videtur innocentem præcepto ad mortem inducere, et præcipue pro impiis, qui morte sunt digni. Homo autem Christus Jesus innocens fuit. Impium igitur fuisset si, præcepto Dei Patris, mortem subiisset.

Si vero aliquis dicat hoc necessarium fuisse propter humilitatem demonstrandam, sicut Apostolus videtur dicere quod *humiliavit semetipsum, factus obediens usque ad mortem* (*Phil.*, II, 8), nec hæc quidem ratio conveniens videtur:

Primum quidem, quia in eo commendenda est humilitas qui habet superiorem cui subjici possit; quod de Deo dici non potest. Non igitur conveniens fuit Dei Verbum humiliari usque ad mortem.

Item, satis homines ad humilitatem informari poterant verbis divinis, quibus est fides omnimoda adhibenda, et exemplis humanis. Non igitur ad demonstrandum humilitatis exemplum necessarium fuit Verbum Dei aut carnem sumere aut mortem subire.

Si quis autem iterum dicat quod, propter peccatorum nostrorum purgationem, necessarium fuit Christum mortem subire et alia quæ videntur esse abjecta, sicut Apostolus dicit quod traditus est propter *delicta nostra* (*Rom.*, IV, 25), et iterum: *Oblatus est ad multorum exhaurienda peccata* (*Hebr.*, IX, 28), nec hoc videtur esse conveniens:

Primo quidem, quia per solam Dei gratiam hominum peccata purgantur;

Deinde, quia, si aliqua satisfactio requirebatur, conveniens fuit ut ille satisfaceret qui peccavit; quia, in justo Dei judicio, unusquisque onus suum debet portare.

Item, si conveniens fuit ut aliquis homine puro major pro homine satisfaceret, sufficiens videtur fuisse si angelus, carne assumpta, hujusmodi satisfactionem, implesset, quum angelus naturaliter sit superior homine.

Præterea, peccatum non expiatur peccato, sed magis augetur. Si igitur per mortem Christus satisfacere debuit, talis debuit ejus mors esse in qua nullus peccaret, ut scilicet non violenta morte, sed naturaliter moreretur.

Adhuc, si pro peccatis hominum Christum mori oportuit, quum frequenter homines peccent, oportuisset eum frequenter mortem subire.

Si quis autem dicat quod specialiter propter peccatum originale necessarium fuit Christum nasci et pati (quod quidem totam naturam humanam infecerat homine primo peccante), hoc impossibile videtur.

Si enim alii homines ad satisfaciendum pro peccato originali sufficientes non sunt, nec mors Christi pro peccatis humani generis satisfactoria fuisse videtur, quia et ipse secundum humanam naturam mortuus est, non secundum divinam.

Præterea, si Christus pro peccatis humani generis sufficienter satisfecit, injustum videtur quidem esse quod homines adhuc pœnas patiantur, quas pro peccato divina Scriptura inductas esse commemorat.

Adhuc, si Christus sufficienter pro peccatis humani generis satisfecit, non essent ultra remedia pro absolutione peccatorum quærenda. Quæruntur autem ab omnibus qui suæ salutis curam habent. Non igitur videtur sufficienter Christum peccata hominum abstulisse.

Hæc igitur sunt et similia ex quibus alicui videri potest ea quæ de incarnatione fides catholica prædicat divinæ majestati et sapientiæ convenientia non fuisse.

CAPUT LIV.

QUOD CONVENIENS FUIT DEUM INCARNARI.

Si quis autem diligenter et pie incarnationis mysteria consideret, inveniet tantam sapientiæ profunditatem quod omnem humanam cognitionem excedat, secundum illud Apostoli : *Quod stultum est Dei, sapientius est hominibus.* (*I Cor.*, I, 25.) Unde fit ut pie consideranti semper magis ac magis admirabiles rationes hujusmodi mysterii manifestentur.

Primum igitur hoc considerandum est, quod incarnatio Dei efficacissimum fuit auxilium homini ad beatitudinem tendenti. Ostensum est enim (l. III, c. 40 et 50) quod perfecta beatitudo hominis in immediata Dei visione consistit. Posset autem alicui videri quod homo ad hunc statum nunquam possit pertingere quod intellectus humanus immediate ipsi divinæ essentiæ uniretur, ut intellectus intelligibili, propter immensam distantiam naturarum ; et sic circa inquisitionem beatitudinis homo tepesceret, ipsa desperatione detentus. Per hoc autem quod Deus humanam naturam sibi unire voluit in persona, evidentissime hominibus demonstratur quod homo per intellectum Deo potest uniri, ipsum immediate videndo. Fuit igitur convenientissimum quod Deus humanam naturam assumeret, ad spem hominis in beatitudinem sublevandam ; unde, post incarnationem Christi, homines cœperunt magis ad cœlestem beatitudinem aspirare, secundum quod ipse dicit : *Ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant.* (*Joann.*, X, 10.)

Simul etiam per hoc homini auferuntur impedimenta beatitudinem adipiscendi. Quum enim perfecta hominis beatitudo in sola Dei fruitione consistat, ut ostensum est, necessarium est quod quicumque his quæ infra Deum sunt inhæret finaliter a veræ beatitudinis participatione impediatur. Ad hoc autem homo deduci poterat quod rebus infra Deum existentibus inhæreret ut fini, ignorando suæ naturæ dignitatem. Ex hoc enim contingit quod quidam, considerantes se secundum naturam corpoream et sensitivam, quam cum aliis animalibus habent communem, in rebus corporalibus et delectationibus carnis quamdam beatitudinem bestialem requirunt. Quidam vero, considerantes quarumdam creaturarum excellentiam super homines, quantum ad aliqua, eorum cultui se adstrinxerunt, colentes mundum et partes ejus, propter magnitudinem quantitatis et temporis diuturnitatem, vel spirituales substantias, angelos et dæmones, propter hoc quod hominem excedere inveniuntur, tam in immortalitate quam in acumine intellectus ; æstimantes in his, utpote supra se existentibus, hominis beatitudinem esse quærendam. Quamvis autem, quantum ad aliquas conditiones, homo aliquibus creaturis existat inferior ac etiam infimis creaturis in quibusdam assimiletur, tamen secundum ordinem finis nihil homine existit altius, nisi solus Deus, in quo solo perfecta hominis beatitudo consistit. Hanc igitur hominis dignitatem, quod scilicet in immediata Dei visione beatificandus sit, convenientissime Deus ostendit per hoc quod ipse immediate naturam humanam assumpsit ; unde ex incarnatione Dei hoc consecutum videmus quod magna pars hominum, cultu angelorum, dæmonum et quarumcumque

creaturarum prætermisso, spretis etiam voluptatibus carnis et corporalibus omnibus, ad solum Deum colendum se dedicaverunt; in quo solo beatitudinis complementum exspectant, secundum quod Apostolus monet : *Quæ sursum sunt quærite, ubi Christus est dextera Dei sedens; quæ sursum sunt sapite, non quæ super terram.* (*Coloss.*, III, 1, 2.)

Adhuc, quia beatitudo perfecta hominis in tali cognitione Dei consistit quæ facultatem omnis intellectus creati excedit, ut ostensum est (l. III, c. 37 et seq.), necessarium fuit quamdam hujusmodi cognitionis prælibationem in homine esse, qua dirigeretur in illam plenitudinem cognitionis beatæ; quod quidem fit per fidem, ut ostensum est (l. III, c. 40.) Cognitionem autem qua homo in ultimum finem dirigitur oportet esse certissimam, eo quod est principium omnium quæ ordinantur in ultimum finem, sicut et principia naturaliter nota certissima sunt. Certissima autem cognitio alicujus esse non potest, nisi vel illud sit per se notum, sicut prima demonstrationis principia, vel in ea quæ per se nota sunt resolvatur, qualiter nobis certissima est demonstrationis conclusio. Id autem quod de Deo nobis per fidem tenendum proponitur non potest esse homini per se notum, quum facultatem humani intellectus excedat. Oportuit igitur hoc homini manifestari per eum cui sit per se notum. Et, quamvis omnibus divinam essentiam videntibus sit quodammodo per se notum, tamen ad certissimam cognitionem habendam oportuit reductionem fieri in primum hujus cognitionis principium, scilicet in Deum, cui est naturaliter per se notum et a quo omnibus innotescit; sicut et certitudo scientiæ non habetur nisi per resolutionem in prima principia indemonstrabilia. Oportuit igitur hominem, ad perfectam certitudinem consequendam de fidei veritate, ab ipso Deo instrui homine facto, ut homo secundum modum humanum divinam instructionem perciperet; et hoc est quod dicitur : *Deum nemo vidit unquam : Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit* (*Joann.*, I, 18); et ipse Dominus dicit : *Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati* (*Joann.*, XVIII, 37); propter quod videmus, post Christi incarnationem, evidentius et certius homines in divina cognitione esse instructos, secundum illud : *Repleta est terra scientia Domini.* (*Isai.*, XI, 9.)

Item, quum beatitudo hominis perfecta in divina fruitione consistat, oportuit affectum hominis ad desiderium divinæ fruitionis disponi, sicut videmus homini beatitudinis desiderium naturaliter inesse. Desiderium autem fruitionis alicujus rei ex amore illius rei causatur. Necessarium igitur fuit hominem, ad perfectam beatitudinem tendentem, ad amorem divinum induci. Nihil autem sic ad amorem alicujus nos inducit sicut experimentum amoris illius ad nos. Amor autem Dei ad homines nullo modo efficacius homini potuit demonstrari quam per hoc quod homini uniri voluit in persona; est enim proprium amoris unire amantem cum amato, in quantum possibile est. Necessarium igitur fuit homini, ad beatitudinem perfectam tendenti, quod Deus fieret homo.

Amplius, quum amicitia in quadam æqualitate consistat, ea quæ multum inæqualia sunt in amicitia copulari non posse videntur. Ad hoc igitur quod familiarior amicitia esset inter hominem et Deum, expediens fuit homini quod Deus fieret homo, quia etiam naturaliter homo homini amicus est, ut sic, dum visibiliter Deum cognoscimus, in invisibilium amorem rapiamur.

Similiter etiam manifestum est quod beatitudo virtutis est præmium. Oportet igitur ad beatitudinem tendentes secundum virtutem disponi. Ad virtutem autem et verbis et exemplis provocamur; exempla autem alicujus et verba tanto efficacius ad virtutem inducunt quanto de eo firmior bonitatis habetur opinio. De nullo autem homine puro infallibilis opinio bonitatis haberi poterat, quia etiam sanctissimi viri in aliquibus inveniuntur defecisse. Unde necessarium fuit homini, ad hoc quod in virtute firmaretur, quod a Deo humanato doctrinam et exempla virtutis accipe-

ret; propter quod ipse Dominus dicit : *Exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci vobis, ita et vos faciatis.* (*Joann.*, XIII, 15.)

Item, sicut virtutibus homo ad beatitudinem disponitur, ita et peccatis impeditur. Peccatum autem, virtuti contrarium impedimentum affert beatitudini, non solum inordinationem quamdam animæ inducens, secundum quod eam ab ordine debiti finis abducit, sed etiam Deum offendens, a quo beatitudinis præmium exspectatur, secundum quod Deus humanorum actuum curam habet; et peccatum contrarium est charitati divinæ, ut plenius ostensum est (l. III, c. 155); et insuper, hujus offensæ homo conscientiam habens, per peccatum fiduciam accedendi ad Deum amittit, quæ necessaria est ad beatitudinem consequendam. Necessarium est igitur humano generi, quod peccatis abundat, ut ei remedium aliquod adhibeatur contra peccata. Hoc autem remedium adhiberi non potest nisi per Deum, qui et voluntatem hominis movere potest in bonum ut eam ad debitum ordinem reducat, et offensam in se commissam potest remittere; offensa enim non remittitur nisi per eum in quem offensa committitur. Ad hoc autem quod homo a conscientia offensæ præteritæ liberetur, oportet quod sibi de remissione offensæ per Deum constet. Non autem per certitudinem ei constare potest, nisi a Deo de hoc certificetur. Conveniens igitur fuit et humano generi ad beatitudinem consequendam expediens quod Deus fieret homo, ut sic et remissionem peccatorum consequeretur per Deum et hujus remissionis certitudinem haberet per hominem Deum. Unde et ipse Dominus dicit : *Ut autem sciatis quia Filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata* (*Matth.*, IX, 6), etc.; et Apostolus dicit quod *sanguis Christi... emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis, ad serviendum Deo viventi.* (*Hebr.*, IX, 14.)

Adhuc, ex traditione Ecclesiæ docemur totum humanum genus peccato esse infectum. Habet autem hoc ordo divinæ justitiæ, ut ex superioribus (l. III, c. 158) patet, quod peccatum sine satisfactione non remittatur a Deo. Satisfacere autem pro peccato totius humani generis nullus homo purus poterat, quia quilibet homo purus aliquid minus est tota generis humani universitate. Oportuit igitur, ad hoc quod humanum genus a peccato communi liberaretur, quod aliquis satisfaceret qui et homo esset, cui satisfacio competeret, et aliquid supra hominem, ut ejus meritum sufficiens esset ad satisfaciendum pro peccato totius humani generis. Majus autem homine quantum ad ordinem beatitudinis nihil est nisi solus Deus; nam angeli, licet sint superiores quantum ad conditionem naturæ, non tamen quantum ad ordinem finis, quia eodem beatificantur. Necessarium igitur fuit homini, ad beatitudinem consequendam, quod Deus homo fieret ad peccatum humani generis tollendum. Et hoc est quod Joannes Baptista dixit de Christo : *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi* (*Joann.*, I, 29); et Apostolus dicit : *Igitur sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitæ.* (*Rom.*, V, 18.)

Hæc igitur sunt et similia ex quibus aliquis concipere potest non fuisse incongruum bonitati divinæ Deum hominem fieri, sed expedientissimum fuisse humanæ saluti. (III part., q. I, art. 1; et *III Sent.*, dist. I, q. I, art. 2.)

CAPUT LV.

SOLUTIO RATIONUM SUPRA POSITARUM CONTRA CONVENIENTIAM INCARNATIONIS.

Ea vero quæ contra hoc superius sunt opposita non difficile est solvere.

Non enim est contrarium ordini rerum Deum hominem fieri, ut prima ratio procedebat; quia, quamvis natura divina in infinitum naturam humanam excedat, tamen homo secundum ordinem suæ naturæ habet ipsum

Deum pro fine et natus est ei per intellectum uniri; cujus unionis exemplum et documentum quoddam fuit unio Dei ad hominem in persona, servata tamen proprietate utriusque naturæ, ut nec excellentiæ divinæ naturæ aliquid deperiret nec humana natura per exaltationem aliquam extra terminos suæ speciei traheretur. Considerandum est etiam quod, propter perfectionem et immobilitatem divinæ bonitatis, nihil dignitatis Deo deperit ex hoc quod aliqua creatura quantumcumque ei appropinquat, etsi hoc creaturæ accrescat; sic enim ipsis creaturis suam bonitatem communicat quod ex hoc ipse nullum patitur detrimentum.

Similiter etiam, licet ad omnia facienda Dei voluntas sufficiat, tamen divina sapientia exigit ut rebus singulis, secundum earum congruentiam provideatur a Deo; rebus enim singulis proprias causas convenienter instituit. Unde, licet Deus sola sua voluntate efficere potuerit in humano genere omnes utilitates quas ex Dei incarnatione dicimus provenisse, ut secunda ratio proponebat, tamen congruebat humanæ naturæ ut hujusmodi utilitates inducerentur per Deum hominem factum, sicut ex inductis (c. 54) rationibus aliquatenus apparere potest.

Ad tertiam etiam rationem patet responsio. Homo enim, quum sit constitutus ex spirituali et corporali natura, quasi quoddam confinium tenens utriusque naturæ, ad totam creaturam pertinere videtur quod fit pro hominis salute; nam inferiores creaturæ corporales in usum hominis cedere videntur et ei quodammodo esse subjectæ; superior autem creatura spiritualis, scilicet angelica, commune habet cum homine ultimi finis consecutionem, ut ex superioribus patet (l. III, c. 47 et seq.). Et sic conveniens videtur ut universalis omnium causa illam creaturam in unitatem personæ assumeret in qua magis communicat cum omnibus creaturis.

Considerandum est etiam quod solius rationalis naturæ est per se agere; creaturæ enim irrationales magis aguntur naturali impetu quam agant per seipsas; unde magis sunt in ordine instrumentalium causarum quam se habeant per modum principalis agentis. Assumptionem autem talis creaturæ a Deo oportuit esse quæ per se agere posset, tanquam agens principale; nam ea quæ agunt sicut instrumenta agunt in quantum sunt mota ad agendum, principale vero agens ipsum per se agit; si quid igitur agendum fuit divinitus per aliquam irrationalem creaturam, sufficit, secundum hujusmodi creaturæ conditionem, quod solum moveretur a Deo, non autem quod assumeretur in persona ut ipsamet ageret, quia hoc ejus naturalis conditio non recipit, sed solum conditio rationalis naturæ. Non igitur fuit conveniens quod Deus aliquam irrationalem creaturam assumeret, sed rationalem, scilicet angelicam vel humanam. Et quamvis angelica natura, quantum ad naturales proprietates, inveniatur excellentior quam humana natura, ut quarta ratio proponebat, tamen humana congruentius fuit assumpta: — Primo quidem, quia in homine peccatum expiabile esse potest, eo quod ejus electio non immobiliter fertur in aliquid, sed a bono potest perverti in malum et a malo reduci in bonum, sicut etiam in hominis ratione contingit, quæ, quia ex sensibilibus et per signa quædam colligit veritatem, viam habet ad utrumque oppositorum. Angelus autem, sicut habet immobilem apprehensionem, quia per simplicem intellectum immobiliter cognoscit, ita etiam habet immobilem electionem; unde vel in malum omnino non fertur, vel, si in malum feratur, immobiliter fertur; unde ejus peccatum expiabile esse non potest. Quum igitur præcipua causa videatur divinæ incarnationis expiatio peccatorum, ut ex Scripturis divinis docemur, congruentius fuit humanam naturam quam angelicam assumi a Deo. — Secundo, quia assumptio creaturæ a Deo est in persona, non in natura, ut ex superioribus patet. Convenientius igitur assumpta est hominis natura quam angelica, quia in homine aliud est natura et aliud persona, quum sit ex materia et forma compositus; non autem in angelo, qui immaterialis est. — Tertio, quia angelus, secundum proprietatem suæ naturæ, propinquior erat ad Deum

cognoscendum quam homo, cujus cognitio a sensu oritur. Sufficiebat igitur quod angelus a Deo intelligibiliter instrueretur de veritate divina; sed conditio hominis requirebat ut Deus sensibiliter hominem de seipso homine instrueret; quod per incarnationem est factum. Ipsa etiam distantia hominis a Deo magis repugnare videbatur fruitioni divinæ; et ideo magis indiguit homo quam angelus assumi a Deo, ad spem de beatitudine concipiendam. Homo etiam, quum sit creaturarum terminus, quasi omnes alias creaturas naturali generationis ordine præsupponens, convenienter primo rerum principio unitur, etiam ut quadam circulatione perfectio rerum concludatur.

Ex hoc etiam quod Deus humanam naturam assumpsit non datur erroris occasio, ut quinta ratio proponebat; quia assumptio humanitatis, ut supra (c. 41) habitum est, facta est in unitatem personæ, non in unitatem naturæ; ut sic non oporteat nos consentire his qui posuerunt Deum non esse super omnia exaltatum, dicentes Deum esse animam mundi vel aliquid hujusmodi.

Licet autem circa incarnationem Dei sint aliqui errores exorti, ut sexto objiciebatur, tamen manifestum est multo plures errores post incarnationem fuisse sublatos. Sicut enim ex creatione rerum a divina bonitate procedente aliqua mala sunt consecuta, quod competebat conditioni creaturarum, quæ deficere possunt; ita etiam non est mirum si, manifestata divina veritate, sunt aliqui errores exorti ex defectu mentium humanarum; qui tamen errores exercuerunt fidelium ingenia ad diligentius divinorum veritatem exquirendam et intelligendam, sicut et mala quæ in creaturis accidunt ordinat Deus ad aliquod bonum.

Quamvis autem bonum omne creatum divinæ bonitati comparatum exiguum inveniatur, tamen, quia in rebus creatis nihil potest esse majus quam salus rationalis creaturæ, quæ consistit in fruitione ipsius bonitatis divinæ, quum ex incarnatione divina consecuta sit salus humana, non parum utilitatis prædicta incarnatio attulit mundo, ut septima ratio procedebat. Nec oportuit propter hoc quod ex incarnatione divina omnes homines salvarentur, sed tantum illi qui prædictæ incarnationi adhærerent per fidem et fidei sacramenta. Est siquidem incarnationis divinæ virtus sufficiens ad omnium hominum salutem; sed quod non omnes ex hoc salvantur ex eorum indispositione contingit, quod incarnationis fructum in se suscipere nolunt, incarnato Deo per fidem et amorem non inhærendo. Non enim erat hominibus subtrahenda libertas arbitrii, per quam possunt vel inhærere vel non inhærere Deo incarnato, ne bonum hominis coactum esset et propter hoc absque merito et illaudabile redderetur.

Prædicta etiam Dei incarnatio sufficientibus indiciis hominibus manifestata est. Divinitas enim nullo modo convenientius manifestari potest quam per ea quæ sunt propria Dei. Est autem Dei proprium quod naturæ leges immutare possit, supra naturam aliquid operando, cujus ipse est auctor. Convenientissime igitur probatur aliquid esse divinum per opera quæ supra leges naturæ fiunt, sicut quod cæci illuminentur, leprosi mundentur, mortui suscitentur. Hujusmodi quidem opera Christus effecit; unde et ipse per hæc opera quærentibus : *Tu es qui venturus es, an alium exspectamus?* (*Luc.*, VII, 20) suam divinitatem demonstravit, dicens : *Cæci vident, claudi ambulant, leprosi mundantur, surdi audiunt, mortui resurgunt* (*ibid.*, 22), etc. Alium autem mundum creare necesse non erat, nec ratio divinæ sapientiæ nec rerum natura hoc habebat. Si autem dicatur, ut octava ratio proponebat, quod hujusmodi miracula etiam per alios esse facta leguntur, tamen considerandum est quod multo differentius et divinius Christus ea effecit. Nam alii orando hæc fecisse leguntur, Christus autem imperando, quasi ex propria potestate; et non solum ipse hæc fecit, sed et aliis eadem et majora faciendi tribuit potestatem, qui, ad solam invocationem nominis Christi, hujusmodi miracula faciebant. Et non solum corporalia miracula per Christum facta sunt, sed etiam spiritualia, quæ

sunt multo majora, scilicet quod, per Christum et ad invocationem nominis ejus, Spiritus sanctus daretur, quo accenderentur corda charitatis divinæ affectu, et mentes instruerentur subito in scientia divinorum, et linguæ simplicium redderentur disertæ ad divinam veritatem hominibus proponendam. Hujusmodi autem opera indicia sunt expressa divinitatis Christi, quæ nullus purus homo facere potuit. Unde Apostolus dicit quod salus hominum, *quum initium accepisset enarrari per Dominum ab eis qui audierunt in nos confirmata est contestante Deo signis et portentis, et variis virtutibus, Spiritus sancti distributionibus. (Hebr.,* II, 34.)

Licet autem saluti totius humani generis Dei incarnatio necessaria foret, non tamen oportuit quod Deus a principio mundi incarnaretur, ut nono objiciebatur : — Primo quidem, quia per Deum incarnatum oportebat hominibus medicinam afferi contra peccata, ut superius (c. 54) habitum est. Contra peccatum autem alicui convenienter medicina non affertur nisi prius suum defectum recognoscat, ut sic per humilitatem homo, de seipso non præsumens, jactet spem suam in Deum, a quo solo potest sanari peccatum, ut supra (c. 54) habitum est. Poterat autem homo de seipso præsumere et quantum ad scientiam et quantum ad virtutem. Relinquendus igitur aliquando fuit sibi, ut experiretur quod ipse sibi non sufficeret ad salutem, neque per scientiam naturalem, quia ante tempus legis scriptæ homo legem naturæ transgressus est, neque per virtutem propriam, quia, data sibi cognitione peccati per legem, adhuc ex infirmitate peccavit ; et sic oportuit ut demum homini, neque de scientia neque de virtute præsumenti, daretur efficax auxilium contra peccatum per Christi incarnationem, scilicet gratia Christi, per quam et instrueretur in dubiis, ne in cognitione deficeret, et roboraretur contra tentationum insultus, ne per infirmitatem deficeret. Sic igitur factum est quod essent tres status humani generis : primus ante legem, secundus sub lege, tertius sub gratia. — Deinde, per Deum incarnatum præcepta et documenta perfecta hominibus danda erant. Requirit autem hoc conditio humanæ naturæ quod non statim ad perfectum ducatur, sed manuducatur per imperfecta ut ad perfectionem perveniat ; quod et in instructione puerorum videmus, qui primo de minimis instruuntur, nam a principio perfecta capere non valent ; similiter etiam, si alicui multitudini aliqua inaudita proponerentur et magna, non statim caperet, nisi ad ea assuesceret prius per aliqua minora. Sic igitur conveniens fuit a principio ut humanum genus instrueretur de his quæ pertinent ad suam salutem per aliqua levia et minora documenta, per patriarchas et legem et prophetas ; et tandem, in consummatione temporum, perfecta doctrina Christi proponeretur in terris, secundum quod Apostolus dicit : *At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum* in terras (*Galat.*, IV, 4) ; et ibidem dicitur quod *lex pædagogus noster fuit in Christo ; sed jam non sumus sub pædagogo.* (*Galat.*, III, 24, 25.) — Simul etiam considerandum est quod, sicut adventum magni regis oportet aliquos nuntios præcedere, ut præparentur subditi ad eum reverentius suscipiendum, ita oportuit adventum Dei in terras multa præcedere quibus homines essent parati ad Deum incarnatum suscipiendum ; quod quidem factum est dum per præcedentia promissa et documenta, hominum mentes dispositæ sunt ut facilius ei crederent qui ante prænuntiatus erat, et desiderantius susciperetur propter priora promissa.

Et, licet adventus Dei incarnati in mundum esset maxime necessarius humanæ saluti, tamen non fuit necessarium quod usque ad finem mundi cum hominibus conversaretur, ut decima ratio proponebat. Hoc enim derogasset reverentiæ quam homines debebant Deo incarnato exhibere, dum, videntes ipsum carne indutum aliis hominibus similem, nihil de eo ultra alios homines æstimassent ; sed eo, post mira quæ gessit in terris, suam præsentiam hominibus subtrahente, magis ipsum revereri cœperunt ; propter quod etiam suis discipulis plenitudinem Spiritus sancti non dedit

quamdiu cum eis conversatus fuit, quasi per ejus absentiam eorum animis ad spiritualia munera magis præparatis. Unde et ipse eis dicebat : *Si non abiero, Paracletus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos.* (*Joann.*, XVI, 7.)

Non oportuit autem Deum carnem impassibilem et immortalem suscipere, secundum quod undecima ratio proponebat, sed magis passibilem et mortalem : — Primo quidem, quia necessarium erat hominibus quod beneficium incarnationis cognoscerent, ut ex hoc ad divinum amorem inflammarentur. Oportuit autem, ad veritatem incarnationis manifestandam, quod carnem similem aliis hominibus sumeret, scilicet passibilem et mortalem. Si enim impassibilem et immortalem carnem suscepisset, visum fuisset hominibus, qui talem carnem non noverant, quod aliquod phantasma esset et non veritas carnis. — Secundo, quia necessarium fuit Deum carnem assumere, ut pro peccato humani generis satisfaceret. Contingit autem unum pro alio satisfacere, ut ostensum est (l. III, c. 158), ita tamen quod pœnam pro peccato alteri debitam ipse sibi non debitam voluntarie assumat. Pœna autem consequens humani generis peccatum est mors et aliæ passibilitates vitæ præsentis, sicut supra (c. 50-52) dictum est; unde et Apostolus dicit : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors.* (*Rom.*, V, 12.) Oportuit igitur ut carnem passibilem et mortalem Deus assumeret absque peccato, ut sic patiendo et moriendo pro nobis satisfaceret et peccatum auferret. Et hoc est quod Apostolus dicit, quod *Deus Filium suum misit in similitudinem carnis peccati* (*Rom.*, VIII, 3), id est habentem carnem similem peccatoribus, scilicet passibilem et mortalem; et subdit : *Ut de peccato damnaret peccatum in carne* (*ibid.*), id est, ut, per pœnam quam in carne pro peccato nostro sustinuit, peccatum a nobis auferret. —Tertio, quia, per hoc quod carnem passibilem et mortalem habuit, efficacius dedit nobis exempla virtutis, passiones carnis fortiter superando et eis virtuose utendo. — Quarto, quia per hoc magis ad spem immortalitatis erigimur quod ipse de statu carnis passibilis et mortalis mutatus est in impassibilitatem et immortalitatem carnis; quod etiam de nobis sperare possumus, qui carnem gerimus passibilem et mortalem. Si vero a principio carnem impassibilem et immortalem assumpsisset, nulla daretur occasio immortalitem sperandi his qui in seipsis mortalitatem et corruptibilitatem experiuntur. — Hoc etiam mediatoris officium requirebat ut communem haberet nobiscum passibilem carnem et mortalem, cum Deo vero virtutem et gloriam, ut, auferens a nobis quod nobiscum commune habebat, scilicet passionem et mortem, ad id nos duceret quod sibi et Deo erat commune; fuit enim mediator ad jungendum nos Deo.

Similiter etiam non fuit expediens quod Deus incarnatus vitam in hoc mundo ageret opulentam et honoribus seu dignitatibus sublimem, ut duodecima ratio concludebat : — Primo quidem, quia ad hoc venerat ut mentes hominum terrenis deditas a terrenis abstraheret et ad divina elevaret; unde oportuit ut suo exemplo homines in contemptum divitiarum et aliorum quæ mundani desiderant traheret, et quod inopem et privatam vitam ageret in hoc mundo. — Secundo, quia, si divitiis abundasset et in aliqua maxima dignitate constitutus fuisset, id quod divine gessit magis potentiæ sæculari quam virtuti Divinitatis fuisset attributum; unde efficacissimum argumentum suæ divinitatis fuit quod, absque adminiculo potentiæ sæcularis, totum mundum in melius commutavit.

Unde patet etiam solutio ad id quod decimo tertio objiciebatur. Non est autem procul hoc a vero quod Filius Dei incarnatus, obediens præcepto Patris, mortem sustinuit, secundum doctrinam Apostoli. Præceptum enim Dei est ad homines de operibus virtutum; et quanto aliquis perfectius actum virtutis exsequitur, tanto magis Deo obedit. Inter alias autem virtutes præcipua charitas est, ad quam omnes aliæ referuntur. Christus igitur, dum actum charitatis perfectissime implevit, Deo maxime obe-

diens fuit; nullus enim est actus charitatis perfectior quam quod homo pro amore alicujus etiam mortem sustineat, secundum quod ipsemet Dominus dicit : *Majorem hac dilectionem nemo habet ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* (*Joann.*, XV, 13). Sic igitur invenitur Christus, mortem sustinens pro salute hominum et ad gloriam Dei Patris, Deo maxime obediens fuisse, actum charitatis perfectum exsequendo.

Nec hoc repugnat divinitati ipsius, ut quarta decima ratio procedebat. Sic enim facta est unio in persona ut proprietas utriusque naturæ maneret, divinæ scilicet et humanæ, ut supra (c. 44 et 46) habitum est; et ideo, patiente Christo etiam mortem et alia quæ humanitatis sunt, divinitas impassibilis mansit, quamvis, propter unitatem personæ, dicamus Deum passum et mortuum ; cujus exemplum aliqualiter in nobis apparet, quia, moriente carne, anima remanet immortalis.

Sciendum est etiam quod, licet voluntas Dei non sit ad mortem hominum, ut quinta decima ratio proponebat, est tamen ad virtutem, per quam homo mortem fortiter sustinet et ex charitate periculis mortis se obiicit ; et sic voluntas Dei fuit de morte Christi, in quantum Christus eam ex charitate suscepit et fortiter sustinuit.

Unde patet quod non fuit impium et crudele quod Deus Pater Christum mori voluit, ut sexta decima ratio concludebat ; non enim coegit invitum, sed complacuit ei voluntas qua ex charitate Christus mortem suscepit ; et hanc etiam charitatem in ejus anima operatus est.

Similiter etiam non inconvenienter dicitur quod, propter humilitatem demonstrandam, Christus mortem crucis voluit pati. Et revera quidem humilitas in Deum non cadit, ut decima septima ratio proponebat ; quia virtus humilitatis in hoc consistit ut aliquis infra suos terminos se contineat, ad ea quæ supra se sunt non se extendens, sed superiori se subjiciat : unde patet quod Deo humilitas convenire non potest, qui superiorem non habet, sed ipse super omnia existit. Si autem aliquis vel æquali vel inferiori se ex humilitate aliquando subjiciat, hoc est quia secundum aliquid eum qui simpliciter æqualis vel inferior est superiorem se arbitratur. Quamvis igitur Christo, secundum divinam naturam, humilitatis virtus non competat, competit tamen sibi, secundum humanam naturam. Et ejus humilitas ex ejus divinitate laudabilior redditur ; dignitas enim personæ adjicit ad laudem humilitatis, puta quando pro aliqua necessitate expedit aliquem magnum aliqua infima pati ; nulla autem tanta dignitas esse potest hominis quam quod sit Deus ; unde hominis Dei humilitas maxime laudabilis invenitur, dum abjecta sustinuit quæ pro salute hominum ipsum pati expediebat. Erant enim homines, propter superbiam, mundanæ gloriæ amatores. Ut igitur hominum animos ab amore mundanæ gloriæ in amorem divinæ gloriæ transmutaret, voluit mortem sustinere, non qualemcumque, sed abjectissimam. Sunt enim quidam qui, etsi mortem non timeant, abhorrent tamen mortem abjectam, ad quam etiam contemnendam Dominus homines animavit suæ mortis exemplo.

Et, licet homines ad humilitatem informari potuerint divinis sermonibus instructi, ut decima octava ratio proponebat, tamen ad agendum magis provocant facta quam verba, et tanto efficacius facta movent, quanto certior opinio bonitatis habetur de eo qui hujusmodi operatur. Unde, licet aliorum hominum multa humilitatis exempla invenirentur, tamen expedientissimum fuit ut adhuc hominis Dei provocarentur exemplo, quem constat errare non potuisse et cujus humilitas tanto est mirabilior quanto majestas sublimior.

Manifestum est etiam ex prædictis quod oportuit Christum mortem pati, non solum ut exemplum præberet mortem contemnendi propter veritatis amorem, sed ut etiam aliorum peccata purgaret ; quod quidem factum est dum ipse, qui absque peccato erat, mortem peccato debitam pati voluit, ut in se pœnam aliis debitam pro aliis satisfaciendo susci-

peret. Et, quamvis sola Dei gratia sufficiat ad remittendum peccata, ut decima nona ratio proponebat, tamen in remissione peccati exigitur etiam aliquid ex parte ejus cui peccatum remittitur, ut scilicet satisfaciat ei quem offendit. Et, quia alii homines pro seipsis hoc facere non poterant, Christus pro omnibus hoc fecit, mortem voluntariam ex charitate patiendo.

Et, quamvis in puniendo peccata oporteat illum puniri qui peccavit, ut vigesima ratio proponebat, tamen in satisfaciendo unus potest alterius pœnam ferre, quia, dum pœna pro peccato infligitur, pensatur ejus qui punitur iniquitas; in satisfactione vero, dum quis, ad placandum eum quem offendit, voluntarie pœnam assumit, satisfacientis charitas et benevolentia æstimatur, quæ maxime apparet quum quis pro alio pœnam assumit; et ideo Deus satisfactionem unius pro alio acceptat, ut etiam ostensum est (l. III, c. 158).

Satisfacere autem pro toto humano genere, ut etiam supra (c. 54) ostensum est, nullus homo purus poterat; nec ad hoc angelus sufficiebat, ut vigesima prima ratio procedebat. Angelus enim, licet quantum ad aliquas proprietates naturales sit homine potior, tamen quantum ad beatitudinis participationem, in quam per satisfactionem reducendus erat, est ei æqualis. Et iterum non plene redintegraretur hominis dignitas, si angelo pro homine satisfacienti obnoxius redderetur.

Sciendum autem est quod mors Christi virtutem satisfaciendi habuit ex charitate ipsius qua voluntarie mortem sustinuit, non ex iniquitate occidentium, qui eum occidendo peccaverunt; quia peccatum non deletur peccato, ut vigesima secunda ratio proponebat.

Et, quamvis mors Christi pro peccato satisfactoria fuerit, non tamen toties eum mori oportuit quoties homines peccant, ut vigesima tertia ratio concludebat; quia mors Christi sufficiens fuit ad omnium expianda peccata, tum propter eximiam charitatem qua mortem sustinuit, tum propter dignitatem personæ satisfacientis, quæ fuit Deus et homo. Manifestum est autem etiam in rebus humanis quod, quanto persona est altior, tanto pœna quam sustinet pro majori computatur, sive ad humilitatem et charitatem patientis, sive ad culpam inferentis.

Ad satisfaciendum autem pro peccato totius humani generis, mors Christi sufficiens fuit; quia, quamvis secundum humanam naturam solum mortuus fuerit, ut vigesima quarta ratio proponebat, tamen ex dignitate personæ patientis, quæ est persona Filii Dei, mors ejus redditur pretiosa; quia, ut supra dictum est (l. III, c. 144), sicut majoris est criminis alicui personæ inferre injuriam quæ majoris dignitatis existit, ita virtuosius est et ex majori charitatate procedens quod major persona pro aliis se subjiciat voluntariæ passioni.

Quamvis autem Christus pro peccato originali sua morte sufficienter satisfecerit, non est tamen inconveniens quod pœnalitates ex peccato originali consequentes remaneant adhuc in omnibus qui etiam redemptionis Christi participes fiunt, ut vigesima quinta ratio procedebat. Hoc enim congruenter et utiliter factum est ut pœna remaneret, etiam culpa sublata : — Primo quidem, ut esset conformitas fidelium ad Christum, sicut membrorum ad caput : unde, sicut Christus prius multas passiones sustinuit et sic ad immortalitatis gloriam pervenit, sic decuit ut fideles ejus prius subjacerent passionibus et sic ad immortalitatem pervenirent, quasi portantes in seipsis insignia passionis Christi, ut similitudinem gloriæ ejus consequerentur, sicut Apostolus dicit : *Hæredes quidem Dei, cohæredes autem Jesu Christi; si tamen compatimur, ut et conglorificemur.* (*Rom.*, VIII, 17.) — Secundo, quia, si homines venientes ad Christum statim immortalitatem impassibilitatemque consequerentur, plures homines ad Christum accederent magis propter hæc corporalia beneficia quam propter spiritualia bona; quod est contra intentionem Christi, venientis in mundum ut homines ab amore corporalium ad spiritualia

transferret. — Tertio, quia, si accedentes ad Christum statim impassibiles et immortales redderentur, hoc quodammodo compelleret homines ad fidem Christi suscipiendam ; et sic meritum fidei minueretur.

Quamvis autem sufficienter pro peccatis humani generis Christus sua morte satisfecerit, ut vigesima sexta ratio proponebat, sunt tamen unicuique remedia propriæ salutis quærenda. Mors enim Christi est quasi quædam universalis causa salutis, sicut peccatum primi hominis fuit quasi universalis causa damnationis. Oportet autem universalem causam applicari ad unumquodque specialiter, ut effectum universalis causæ participet. Effectus igitur peccati primi parentis pervenit ad unumquemque per carnis originem ; effectus autem mortis Christi pertingit ad unumquemque per spiritualem regenerationem, per quam homo Christo quodammodo conjungitur et incorporatur ; et ideo oportet quod unusquisque quærat regenerari per Christum et alia suscipere in quibus virtus mortis Christi operetur.

Ex quo patet quod effluxus salutis a Christo in homines non est per naturæ propaginem, sed per studium bonæ voluntatis qua homo Christo adhæret ; et sic quod a Christo unusquisque consequitur, est personale bonum ; unde non derivatur ad posteros, sicut peccatum primi parentis, quod cum naturæ propagine producitur. Et inde est quod, licet parentes sint a peccato originali mundati per Christum, non tamen est inconveniens quod eorum filii cum peccato originali nascantur et sacramentis salutis indigeant, ut vigesima septima (quæ deest in c. 53) ratio concludebat.

Sic igitur ex præmissis aliquatenus patet quod ea quæ circa mysterium incarnationis fides catholica prædicat neque impossibilia neque incongrua inveniuntur.

CAPUT LVI.

DE NECESSITATE SACRAMENTORUM.

Quia vero, sicut jam dictum est, mors Christi est quasi universalis causa humanæ salutis, universalem autem causam oportet applicari ad unumquemque effectum, necessarium fuit exhiberi hominibus quædam remedia per quæ eis beneficium mortis Christi quodammodo conjungeretur. Hujusmodi autem esse dicuntur Ecclesiæ sacramenta. Hujusmodi autem remedia oportuit cum aliquibus visibilibus signis tradi.

Primo quidem, quia, sicut cæteris rebus, ita etiam homini Deus providet secundum ejus conditionem. Est autem talis hominis conditio quod ad spiritualia et intelligibilia capienda naturaliter per sensibilia deducatur. Oportuit igitur spiritualia remedia hominibus sub signis sensibilibus dari.

Secundo, quia instrumenta oportet esse primæ causæ proportionata. Prima autem et universalis causa humanæ salutis est Verbum incarnatum, ut ex præmissis apparet. Congruum igitur fuit ut remedia quibus universalis causæ virtus pertingit ad homines illius causæ similitudinem haberent, ut scilicet in eis virtus divina invisibiliter operaretur sub visibilibus signis.

Tertio, quia homo in peccatum lapsus erat, rebus visibilibus indebite inhærendo. Ne igitur crederetur visibilia ex sui natura mala esse et propter hoc ei inhærentes peccasse, per ipsa visibilia congruum fuit quod hominibus remedia salutis adhiberentur ; ut sic appareret ipsa visibilia ex sui natura bona esse, velut a Deo creata, sed hominibus noxia fieri, secundum quod eis inordinate inhærent, salutifera vero, secundum quod ordinate eis utuntur.

Ex hoc autem excluditur error quorumdam hæreticorum, qui omnia hujusmodi visibilia a sacramentis Ecclesiæ volunt esse removenda Nec

mirum, quia ipsi opinantur omnia visibilia ex sui natura mala esse et ex malo auctore producta, quod in secundo libro (c. 4 et seq.) reprobavimus.

Nec est inconveniens quod per res visibiles et corporales spiritualis salus ministretur, quia hujusmodi visibilia sunt quasi quædam instrumenta Dei incarnati et passi. Instrumentum autem non operatur ex virtute suæ naturæ, sed ex virtute principalis agentis, a quo applicatur ad operandum. Sic igitur et hujusmodi res visibiles salutem spiritualem operantur, non ex proprietate suæ naturæ, sed ex institutione ipsius Christi, ex qua virtutem instrumentalem consequuntur. (III part., q. LXI; art. 1; et *IV Sent.*, dist. I, q. I, art. 2.)

CAPUT LVII.

DE DISTINCTIONE SACRAMENTORUM VETERIS ET NOVÆ LEGIS.

Deinde considerandum est quod, quum hujusmodi visibilia sacramenta ex passione Christi efficaciam habeant et ipsam quodammodo repræsentent, talia esse oportet ut congruant saluti factæ per Christum. Hæc autem salus, ante Christi incarnationem et mortem, erat quidem promissa, sed non exhibita; sed Verbum incarnatum et passum est salutem hujusmodi operatum. Sacramenta igitur quæ incarnationem Christi præcesserunt talia esse oportuit ut significarent et quodammodo repromitterent salutem; sacramenta autem quæ Christi passionem consequuntur talia esse oportet ut salutem hominibus exhibeant, et non solum signando demonstrent.

Per hoc autem evitatur Judæorum opinio, qui credunt sacramenta legalia, propter hoc quod a Deo sunt instituta, in perpetuum esse servanda, quum Deum non pœniteat nec ipse mutetur. Fit autem absque mutatione disponentis vel pœnitentia quod diversa disponat secundum congruentiam temporum diversorum: Sicut paterfamilias alia præcepta tradit filio parvulo et alia jam adulto, sic et Deus congruenter alia sacramenta et præcepta ante incarnationem tradit ad significandum futura, alia post incarnationem ad exhibendum præsentia et rememorandum præterita.

Magis autem irrationabilis est Nazaræorum et Helonitarum error, qui sacramenta legalia simul cum Evangelio dicebant esse servanda, quia hujusmodi error quasi contraria implicat: dum enim servant evangelica sacramenta, profitentur incarnationem et alia Christi mysteria jam esse perfecta; dum autem etiam sacramenta legalia servant, profitentur ea esse futura. (III part., q. LXII, art. 6.)

CAPUT LVIII.

DE NUMERO SACRAMENTORUM NOVÆ LEGIS.

Quia vero, ut dictum est (c. 56), remedia spiritualis salutis sub signis sensibilibus sunt hominibus tradita, consequens etiam fuit ut distinguerentur remedia quibus provideretur spirituali vitæ, secundum similitudinem vitæ corporalis.

In vita autem corporali duplicem ordinem invenimus. Sunt enim propagatores et ordinatores corporalis vitæ in aliis, et sunt qui propagantur et ordinantur secundum corporalem vitam. Vitæ autem corporali et naturali tria sunt per se necessaria, et quartum per accidens. Oportet enim primo quod, per generationem seu nativitatem, res aliqua vitam accipiat;

secundo, quod per augmentum ad debitam quantitatem et robur perveniat; tertio, ad conservationem vitæ per generationem ádeptæ et ad augmentum perductæ, est necessarium nutrimentum. Et hæc quidem sunt per se necessaria naturali vitæ, quia sine his vita corporalis perfici non potest; unde et animæ vegetativæ, quæ est vivendi principium, tres vires naturales assignantur, scilicet generativa, augmentativa et nutritiva. Sed quia contingit aliquod impedimentum circa vitam corporalem, ex quo res viva infirmatur, per accidens necessarium est quartum, quod est sanatio rei viventis ægrotæ.

Sic igitur et in vita spirituali primum est spiritualis generatio per Baptismum ; secundum est spirituale augmentum perducens ad robur perfectum per sacramentum Confirmationis ; tertium est spirituale nutrimentum per Eucharistiæ sacramentum ; restat quartum, quod est spiritualis sanatio, quæ fit vel in anima tantum, per Pœnitentiæ sacramentum, vel ex anima derivatur ad corpus, quando fuerit opportunum, per Extremam Unctionem. Hæc igitur pertinent ad eos qui in vita spirituali propagantur et conservantur.

Propagatores autem et ordinatores corporalis vitæ secundum duo attenduntur, scilicet secundum originem naturalem, quod ad parentes pertinet, et secundum regimen politicum, per quod vita hominis pacifica conservatur ; et hoc pertinet ad reges et principes. Sic igitur est in spirituali vita. Sunt enim quidam propagatores et conservatores spiritualis vitæ secundum spirituale ministerium tantum, ad quod pertinet Ordinis sacramentum ; quidam vero secundum corporalem et spiritualem simul, quod fit per sacramentum Matrimonii, quo vir et mulier conveniunt ad prolem generandam et educandam ad cultum divinum. (III part., q. LXV, art. 1.)

CAPUT LIX

DE BAPTISMO.

Secundum hoc igitur apparere potest, circa sacramenta singula, et effectus proprius uniuscujusque et materia conveniens ; et primo quidem circa spiritualem generationem, quæ per Baptismum fit.

Considerandum est igitur quod generatio rei viventis est mutatio quædam de non vivente ad vitam. Vita autem spirituali privatus est homo in sua origine per peccatum originale, ut supra (c. 50) dictum est ; et ad hoc quæcumque peccata sunt addita abducunt a vita. Oportuit igitur Baptismum, qui est spiritualis generatio, talem virtutem habere quod etiam peccatum originale et omnia actualia peccata commissa tollat. Et, quia signum sacramenti sensibile congruum debet esse ad repræsentandum spiritualem sacramenti effectum, fœditatis autem ablutio in rebus corporalibus facilius et convenientius fit per aquam, idcirco Baptismus convenienter in aqua confertur per Verbum Dei sanctificata. Et, quia generatio unius est alterius corruptio et quod generatur priorem formam amittit et proprietates ipsam consequentes, necesse est quod per Baptismum, qui est spiritualis generatio, non solum peccata tollantur, quæ sunt spirituali vitæ contraria, sed etiam omnes peccatorum reatus ; et propter hoc Baptismus non solum a culpa abluit, sed etiam ab omni reatu pœnæ absolvit ; unde baptizatis satisfactio non injungitur pro peccatis.

Item, quum per generationem res formam acquirat, simul acquirit et operationem consequentem formam et locum ei congruentem ; ignis enim mox generatus tendit sursum sicut in proprium locum. Et ideo, quum Baptismus sit spiritualis generatio, statim baptizati idonei sunt ad spirituales actiones, sicut ad susceptionem aliorum sacramentorum et ad alia hujusmodi ; et statim eis debetur locus congruus spirituali vitæ, qui est

beatitudo æterna; et propter hoc baptizati, si decedant, statim in beatitudine recipiuntur; unde dicitur quod Baptismus aperit januam cœli.

Considerandum est etiam quod unius rei est tantum una generatio; unde, quum Baptismus sit spiritualis generatio, unus homo est semel tantum baptizandus. Manifestum est etiam quod infectio, quæ per Adam in mundum intravit, semel tantum hominem inquinat; unde et Baptismus, qui contra eam principaliter ordinatur, iterari non debet. Hoc etiam commune est quod, ex quo res aliqua semel consecrata est, quamdiu manet, ulterius consecrari non debet, ne consecratio inefficax videatur; unde, quum Baptismus sit quædam consecratio hominis baptizati, non est iterandum Baptisma. Per quod excluditur error Donatistarum vel Rebaptizantium. (III part., q. LXVI.)

CAPUT LX.

DE CONFIRMATIONE.

Perfectio autem spiritualis roboris in hoc proprie consistit quod homo fidem Christi confiteri audeat coram quibuscumque, nec inde retrahatur propter confusionem aliquam vel terrorem; fortitudo enim inordinatum timorem repellit. Sacramentum igitur quo spirituale robur regenerato confertur eum quodammodo instituit pro fide Christi propugnatorem. Et, quia pugnantes sub aliquo principe ejus insignia deferunt, hi qui Confirmationis sacramentum suscipiunt signo Christi insigniuntur, videlicet signo crucis, quo pugnavit et vicit; hoc autem signum in fronte suscipiunt in signum quod publice fidem Christi confiteri non erubescant. Hæc insignitio fit ex confectione olei et balsami, quæ *chrisma* vocatur, non irrationabiliter. Nam per oleum Spiritus sancti virtus designatur, quo Christus unctus nominatur; ut sic a Christo Christiani dicantur, quasi sub ipso militantes: in balsamo autem propter odorem bona fama ostenditur, quam necesse est habere eos qui inter mundanos conversantur, ad fidem Christi publice confitendam, quasi in campum certaminis de secretis Ecclesiæ finibus producti. Convenienter etiam hoc sacramentum a solis Pontificibus confertur, qui sunt quodammodo duces exercitus christiani; nam et apud sæcularem militiam ad ducem exercitus pertinet ad militiam eligendo quosdam adscribere; ut sic qui hoc sacramentum suscipiunt ad spiritualem militiam quodammodo videantur adscripti; unde et eis manus imponitur ad designandam derivationem virtutis a Christo. (III part., q. LXXII; et *IV Sent.,* dist. VII.)

CAPUT LXI.

DE EUCHARISTIA.

Sicut autem corporalis vita materiali alimento indiget, non solum ad quantitatis augmentum, sed etiam ad naturam corporis sustentandam, ne propter resolutiones continuas dissolvatur et ejus virtus depereat, ita necessarium fuit in spirituali vita spirituale alimentum habere, quo regenerati et in virtutibus conserventur et crescant. Et quia spirituales effectus sub similitudine visibilium fiunt, congruum fuit nobis tradi, ut dictum est, hujusmodi spirituale alimentum sub speciebus illarum rerum quibus homines communius ad corporale alimentum utuntur. Hujusmodi autem sunt panis et vinum; et ideo sub speciebus panis et vini hoc traditur sacramentum.

Sed considerandum est quod aliter generans generato conjungitur, et aliter nutrimentum nutrito, in corporalibus rebus. Generans enim non oportet secundum substantiam generato conjungi, sed solum secundum similitudinem et virtutem ; sed alimentum oportet nutrito secundum substantiam conjungi. Unde, ut corporalibus signis spirituales effectus respondeant, mysterium Verbi incarnati aliter nobis conjungitur in Baptismo, qui est spiritualis regeneratio, atque aliter in hoc Eucharistiæ sacramento, quod est spirituale alimentum ; in Baptismo enim continetur Verbum incarnatum solum secundum virtutem, sed in Eucharistiæ sacramento confitemur ipsum secundum substantiam contineri. Et quia complementum nostræ salutis factum est per passionem Christi et mortem, per quam ejus sanguis a carne separatus est, separatim nobis traditur sacramentum corporis ejus sub specie panis et sanguis sub specie vini ; ut sic in hoc sacramento passionis dominicæ memoria et repræsentatio habeatur. Et secundum hoc impletur quod Dominus dixit : *Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus.* (*Joann.*, VI, 56.) (III part., q. LXXIII et seq.; et *IV Sent.*, dist. VIII et seq.)

CAPUT LXII.

DE ERRORE INFIDELIUM CIRCA EUCHARISTIÆ SACRAMENTUM.

Sicut autem, Christo proferente hæc verba, quidam discipulorum turbati sunt, dicentes : *Durus est hic sermo, et quis potest eum audire ?* (*Joann.*, VI, 61), ita et contra doctrinam Ecclesiæ insurrexerunt hæretici, veritatem hujus negantes. Dicunt enim in hoc sacramento non realiter esse corpus et sanguinem Christi, sed significative tantum ; ut sic intelligatur quod Christus dixit, demonstrato pane : *Hoc est corpus meum*, ac si diceret : Hoc est signum vel figura corporis mei ; secundum quem modum et Apostolus dixit : *Petra autem erat Christus* (*I Cor.*, X, 4), id est Christi figura. Et ad hunc intellectum referunt quidquid in Scripturis invenitur similiter dici.

Hujus autem opinionis occasionem assumunt ex verbis Domini, qui, de sui corporis comestione et sanguinis potatione, ut scandalum discipulorum quod ortum fuerat sopiretur, quasi seipsum exponens, dixit : *Verba quæ ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt* (*Joann.*, VI, 64), quasi ea quæ dixerat non ad litteram, sed secundum spiritualem sensum intelligenda essent.

Inducuntur etiam ad dissentiendum ex multis difficultatibus quæ ad hanc Ecclesiæ doctrinam sequi videntur, propter quas hic sermo Christi et Ecclesiæ durus eis apparet.

Et primo quidem difficile videtur quomodo verum corpus Christi in altari esse incipiat. Aliquid enim incipit esse ubi prius non fuit dupliciter : vel per motum localem, vel per conversionem alterius in ipsum ; ut patet in igne, qui alicubi esse incipit, vel quia ibi de novo accenditur, vel quia illuc de novo apportatur. — Manifestum est autem verum corpus Christi non semper in hoc altari fuisse ; confitetur enim Ecclesia Christum in suo corpore ascendisse in cœlum. Videtur autem impossibile dici quod aliquid hic de novo convertatur in corpus Christi. Nihil enim videtur converti in præexistens, quum id in quod aliquid convertitur per hujus conversionem esse incipiat. Manifestum est autem corpus Christi præexstitisse, upote in utero virginali conceptum. Non igitur videtur esse possibile quod in altari de novo esse incipiat per conversionem alterius in ipsum. — Similiter autem nec per mutationem loci, quia omne quod localiter movetur sic incipit esse in uno loco quod desinit esse in alio, in quo prius fuit. Oportebit igitur dicere quod, quum Christus incipit esse in hoc altari, in quo hoc sacramentum peragitur, desinat esse in cœlo, quo ascen-

dendo pervenerat. Amplius, nullus motus localis terminatur simul ad duo loca. Manifestum est autem hoc sacramentum simul in diversis altaribus celebrari. Non est ergo possibile quod per motum localem corpus Christi ibi esse incipiat.

Secunda difficultas ex loco accidit. Non enim semotim partes alicujus in diversis locis continentur, ipso integro permanente. Manifestum est autem in hoc sacramento seorsum esse panem et vinum in locis separatis. Si igitur caro Christi sit sub specie vini, videtur sequi quod Christus non ramaneat integer, sed semper, quum hoc sacramentum agitur, ejus sanguis a corpore separetur. Adhuc, impossibile videtur quod majus corpus in loco minoris includatur. Manifestum est autem verum corpus Christi esse majoris quantitatis quam panis qui in altari offertur. Impossibile igitur videtur quod verum corpus Christi totum et integrum sit ubi videtur esse panis. Si autem ibi est non totum, sed aliqua pars ejus, redibit primum inconveniens, quod semper, quum hoc sacramentum agitur, corpus Christi per partes discerpatur. — Amplius, impossibile est unum corpus in pluribus locis existere. Manifestum est autem hoc sacramentum in pluribus locis celebrari. Impossibile igitur videtur quod corpus Christi veraciter in hoc sacramento contineatur; nisi forte quis dicat quod secundum aliquam particulam est hic, et secundum aliam alibi. Ad quod iterum sequitur quod per celebrationem hujusmodi sacramenti corpus Christi dividatur in partes, quum tamen nec quantitas corporis Christi sufficere videatur ad tot particulas ex eo dividendas in quot locis hoc sacramentum peragitur.

Tertia difficultas est ex his quæ in hoc sacramento sensu percipimus. Sentimus enim manifeste et post consecrationem in hoc sacramento omnia accidentia panis et vini, scilicet colorem, saporem, odorem, figuram, quantitatem et pondus, circa quæ decipi non possumus, quia sensus circa propria sensibilia non decipitur. Hujusmodi autem accidentia in corpore Christi esse non possunt sicut in subjecto, similiter etiam nec in aere adjacenti; quia, quum plurima eorum sint accidentia naturalia, requirunt subjectum determinatæ naturæ, non qualis est natura corporis humani vel aeris. Nec etiam possunt per se subsistere, quum accidentis esse sit inesse; accidentia autem, quum sint formæ, individuari non possunt nisi per subjectum; unde, remoto subjecto, essent formæ universales. Relinquitur igitur hujusmodi accidentia esse in suis determinatis subjectis, scilicet in substantia panis et vini, et non substantia corporis Christi, quum impossibile videatur duo corpora esse simul.

Quarta difficultas accidit ex passionibus et actionibus, quæ apparent in pane et vino post consecrationem sicut et ante. Nam vinum, si in magna quantitate sumeretur, calefaceret et inebriaret, panis autem et confortaret et nutriret; videntur etiam, si diu et incaute serventur, putrefieri et a muribus comedi; comburi etiam possunt et in cinerem redigi et vaporem; quæ omnia corpori Christi convenire non possunt, quum fides ipsum impassibilem prædicet. Impossibile igitur videtur quod corpus Christi in hoc sacramento substantialiter contineatur.

Quinta difficultas videtur specialiter accidere ex fractione panis, quæ quidem sensibiliter apparet nec sine subjecto esse potest. Absurdum etiam videtur dicere quod illius fractionis subjectum sit corpus Christi. Non igitur videtur ibi esse corpus Christi, sed solum substantia panis et vini.

Hæc igitur et hujusmodi sunt propter quæ doctrina Christi et Ecclesiæ circa hoc sacramentum dura esse videtur.

CAPUT LXIII.

SOLUTIO PRÆMISSARUM DIFFICULTATUM, ET PRIMO QUOAD CONVERSIONEM PANIS IN CORPUS CHRISTI.

Licet autem divina virtus sublimius et secretius in hoc sacramento operetur quam ab homine perquiri possit, ne tamen doctrina Eccclesiæ circa hoc sacramentum infidelibus impossibilis videatur, conandum est ad hoc quod omnis impossibilitas excludatur.

Prima igitur occurrit consideratio, per quem modum verum Christi corpus esse sub hoc sacramento incipiat. Impossibile autem est quod hoc fiat per motum localem corporis Christi : tum quia sequeretur quod in cœlo esse desineret, quandocumque hoc agitur sacramentum ; tum quia non posset simul hoc sacramentum agi nisi in uno loco, quum unus motus localis nonnisi ad unum terminum finiatur ; tum etiam quia motus localis instantaneus esse non potest, sed tempore indiget, consecratio autem perficitur in ultimo instanti prolationis verborum. Relinquitur ergo dicendum quod verum corpus Christi esse incipiat in hoc sacramento per hoc quod substantia panis convertitur in substantiam corporis Christi et substantia vini in substantiam sanguinis ejus.

Ex hoc autem apparet falsam esse opinionem tam eorum qui dicunt substantiam panis simul cum substantia corporis Christi in hoc sacramento existere, quam etiam eorum qui ponunt substantiam panis in nihilum redigi vel in primam materiam resolvi. Ad utrumque enim sequitur quod corpus Christi in hoc sacramento esse incipere non possit nisi per motum localem ; quod est impossibile, ut ostensum est.

Præterea, si substantia panis simul est in hoc sacramento cum vero corpore Christi, potius Christo dicendum fuit : *Hic est corpus meum*, quam : *Hoc est corpus meum* ; quum per *hic* demonstretur substantia quæ videtur, quæ quidem est substantia panis, si in sacramento cum corpore Christi remaneat.

Similiter impossibile videtur esse quod substantia panis omnino in nihilum redeat. Multum enim de natura corporea primo creata jam in nihilum rediisset ex frequentatione hujusmodi mysterii. Nec est decens ut in sacramento salutis divina virtute aliquid in nihilum redigatur.

Neque etiam in primam materiam substantiam panis est possibile resolvi, quum materia prima sine forma esse non possit, nisi forte per materiam primam prima elementa corporea intelligantur ; in quæ quidem si substantia panis resolveretur, necesse esset hoc ipsum percipi sensu, quum elementa corporea sensibilia sint. Esset etiam ibi localis transmutatio et corporalis alteratio contrariorum, quæ instantanea esse non possunt.

Sciendum tamen est quod prædicta conversio panis in corpus Christi alterius modi est ab omnibus conversionibus naturalibus. Nam in qualibet conversione naturali manet subjectum, in quo succedunt sibi diversæ formæ, vel accidentales, sicut quum album in nigrum convertitur, vel substantiales, sicut quum aer in ignem ; unde conversiones formales nominantur. Sed in conversione prædicta subjectum transit in subjectum et accidentia manent ; unde hæc conversio substantialis nominatur. Et quidem qualiter hæc accidentia maneant et quare, posterius perscrutandum est. Nunc autem considerare oportet quomodo subjectum in subjectum vertatur ; quod quidem natura facere non potest. Omnis enim naturæ operatio materiam præsupponit, per quam subjecta individuantur ; unde natura facere non potest quod hæc substantia fiat illa, sicut quod hic digitus fiat ille digitus. Sed materia subjecta est virtuti divinæ, quum per

ipsam producatur in esse; unde divina virtute fieri potest quod hæc individua substantia in illam præexistentem convertatur. Sicut enim virtute naturalis agentis, cujus operatio se extendit tantum ad immutationem formæ, existentia subjecti supposita, hoc totum in illud totum convertitur secundum variationem speciei et formæ, utpote hic aer in hunc ignem generatum, ita virtute divina, quæ materiam non præsupponit, sed eam producit, hæc materia convertitur in illam et per consequens hoc individuum in illud; individuationis enim principium materia est, sicut forma est principium speciei. Hinc autem manifestum est quod in conversione prædicta panis in corpus Christi, non est aliquod subjectum commune permanens post conversionem, quum transmutatio fiat secundum primum subjectum, quod est individuationis principium. Necesse est tamen aliquid remanere, ut verum sit quod dicitur : *Hoc est corpus meum*; quæ quidem verba sunt hujus conversionis significativa et factiva. Et, quia substantia panis non manet, nec aliqua prior materia, ut ostensum est, necesse est dicere quod maneat id quod est præter substantiam panis. Hujusmodi autem est accidens panis. Remanent igitur accidentia panis etiam post conversionem prædictam.

Inter accidentia vero quidam ordo considerandus est. Nam inter omnia accidentia propinquius inhæret substantiæ quantitas dimensiva; deinde qualitates in substantia recipiuntur, quantitate mediante, sicut color, mediante superficie, unde et per divisionem quantitatis per accidens alia accidentia dividuntur; ulterius autem qualitates sunt actionum et passionum principia et relationum quarumdam, ut sunt pater et filius et dominus et servus et alia hujusmodi; quædam vero relationes immediate ad quantitates sequuntur, ut majus et minus, duplum et dimidium et similia. Sic igitur accidentia panis post conversionem prædictam remanere ponendum est ut sola quantitas dimensiva sine subjecto subsistat et in ipsa qualitates fundentur sicut in subjecto, et per consequens actiones, passiones et relationes. Accidit igitur in hac conversione contrarium ei quod in naturalibus mutationibus accidere solet, in quibus substantia manet ut mutationis subjectum, accidentia vero variantur; hic autem e converso accidens manet et substantia transit. Hujusmodi enim conversio non potest proprie dici motus, sicut a (philosopho) naturali consideratur, ut subjectum requirit; sed est quædam substantialis successio, sicut in creatione est successio esse et non esse, ut dictum est (l. II, c. 19).

Hæc igitur est una ratio quare accidens panis remanere oportet ut inveniatur aliquod manens in conversione prædicta. Est autem et præter hoc aliud necessarium. Si enim substantia panis in corpus Christi converteretur et panis accidentia transirent, ex tali conversione non sequeretur quod corpus Christi, secundum suam substantiam, esset ubi prius fuit panis; nulla enim relinqueretur habitudo corporis Christi ad locum prædictum. Sed, quum quantitas dimensiva panis remanet post conversionem, per quam panis hunc locum sortiebatur, substantia panis, in corpus Christi mutata, fit corpus Christi sub quantitate dimensiva panis, et per consequens locum panis quodammodo sortitur, mediantibus tamen dimensionibus panis.

Possunt et aliæ rationes assignari, et quantum ad fidei rationem, quæ de invisibilibus est, et quantum ad meritum, quod circa hoc sacramentum tanto majus est quanto invisibilius agitur, corpore Christi sub panis accidentibus occulto, propter commodiorem et honestiorem usum sacramenti. Esset enim horrori sumentibus et abominationi videntibus, si corpus Christi in sua specie a fidelibus sumeretur. Unde sub specie panis et vini, quibus homines communius utuntur ad esum et potum, corpus Christi proponitur ad manducandum et sanguis potandus.

CAPUT LXIV.

SOLUTIO EORUM QUÆ OBJICIEBANTUR EX PARTE LOCI.

His igitur consideratis circa modum conversionis, ad alia solvenda nobis aliquatenus via patet. Dictum est enim quod locus in quo hoc agitur sacramentum attribuitur corpori Christi, ratione dimensionum panis remanentium post conversionem substantiæ panis in corpus Christi. Secundum hoc igitur ea quæ Christi sunt necesse est esse in loco prædicto, secundum quod exigit ratio conversionis prædictæ.

Considerandum est igitur in hoc sacramento aliquid esse ex vi conversionis, aliquid autem ex naturali concomitantia. Ex vi quidem conversionis est in hoc sacramento illud ad quod directe conversio terminatur; sicut sub speciebus panis corpus Christi, in quod substantia panis convertitur, ut per verba consecrationis patet, quum dicitur : *Hoc est corpus meum*; et similiter sub specie vini est sanguis Christi, quum dicitur : *Hic est calix sanguinis mei,* etc. Sed ex naturali concomitantia sunt ibi omnia alia, ad quæ conversio non terminatur, sed tamen ei in quod terminatur sunt realiter conjuncta. Manifestum est enim quod conversio panis non terminatur in divinitatem Christi neque in ejus animam ; sed tamen sub specie panis est anima Christi et ejus divinitas, propter unionem utriusque ad corpus Christi. Si vero in triduo mortis Christi hoc sacramentum celebratum fuisset, non fuisset sub specie panis anima Christi, quia realiter non erat corpori ejus unita ; et similiter nec sub specie panis fuisset sanguis nec sub specie vini corpus, propter separationem utriusque in morte. Nunc autem, quia corpus Christi in sua natura non est sine sanguine, sub utraque specie continetur corpus et sanguis ; sed sub specie panis continetur corpus ex vi conversionis, sanguis autem ex naturali concomitantia ; sub specie autem vini, e converso.

Per eadem etiam patet solutio ad id quod objiciebatur de inæqualitate corporis Christi ad locum panis. Substantia enim panis directe convertitur in substantiam corporis Christi ; dimensiones autem corporis Christi sunt in sacramento ex naturali concomitantia, non autem ex vi conversionis, quum dimensiones panis remaneant. Sic igitur corpus Christi non comparatur ad hunc locum mediantibus dimensionibus propriis, ut eis oporteat adæquari locum, sed mediantibus dimensionibus panis remanentibus, quibus locus adæquatur.

Inde etiam patet solutio ad id quod objiciebatur de pluralitate locorum. Corpus enim Christi per suas proprias dimensiones in uno tantum loco existit, sed, mediantibus dimensionibus panis in ipsum transeuntis, in tot locis est in quot hujusmodi conversio fuerit celebrata ; non quidem divisum per partes, sed integrum in unoquoque ; nam quilibet panis consecratus in integrum corpus Christi convertitur.

CAPUT LXV.

SOLUTIO EORUM QUÆ OBJICIEBANTUR EX PARTE ACCIDENTIUM.

Sic igitur difficultate soluta quæ ex loco accidit, inspiciendum est de ea quæ ex accidentibus remanentibus esse videtur. Non enim negari potest accidentia panis et vini remanere, quum sensus hoc infallibiliter demonstret. Neque his corpus Christi aut sanguis afficitur, quia hoc sine ejus alteratione esse non posset, nec talium accidentium capax est ; similiter autem et substantia aeris. Unde relinquitur quod sint sine subjecto,

tamen per modum prædictum, ut scilicet sola quantitas dimensiva sine subjecto subsistat et ipsa aliis accidentibus præbeat sustentamentum. Nec est impossibile quod accidens, virtute divina, subsistere possit sine subjecto. Idem enim est judicandum de productione rerum et de conservatione earum in esse. Divina autem virtus potest producere effectus quarumcumque causarum secundarum sine ipsis causis secundis, sicut potuit formare hominem sine semine et sanare febrem sine operatione naturæ; quod accidit propter infinitatem virtutis ejus et quia omnibus causis secundis largitur virtutem agendi; unde et effectus causarum secundarum conservare potest in esse sine causis secundis. Et hoc modo, in hoc sacramento, accidens conservat in esse, sublata substantia quæ ipsum conservabat; quod quidem præcipue dici potest de quantitatibus dimensivis, quas etiam Platonici posuerunt per se subsistere, propter hoc quod secundum intellectum separantur. Manifestum est autem quod plus potest Deus in operando quam intellectus in apprehendendo. Habet autem et hoc proprium quantitas dimensiva, inter accidentia reliqua, quod ipsa secundum se individuatur; quod ideo est quia positio, quæ est ordo partium in toto, in ejus ratione includitur; est enim quantitas positionem habens. Ubicumque autem intelligitur diversitas partium ejusdem speciei, necesse est intelligi individuationem; nam quæ sunt unius speciei non multiplicantur nisi secundum individuum; et inde est quod non possunt apprehendi multæ albedines, nisi secundum quod sunt in diversis subjectis; possunt autem apprehendi multæ lineæ, etiamsi secundum se considerentur; diversus enim situs, qui per se lineæ inest, ad pluralitatem linearum sufficiens est. Et, quia sola quantitas dimensiva de sui ratione habet unde multiplicatio individuorum in eadem specie possit accidere, prima radix hujusmodi multiplicationis ex dimensione esse videtur; quia et in genere substantiæ multiplicatio fit secundum dimensionem materiæ, quæ nec intelligi posset nisi secundum quod materia sub dimensionibus consideratur; nam, remota quantitate, substantia omnis indivisibilis est, ut patet per Philosophum (Physic., I, text. comm. 15). Manifestum est autem quod, in aliis generibus accidentium, multiplicantur individua ejusdem speciei ex parte subjecti. Et sic relinquitur quod, quum in hujusmodi sacramento ponamus dimensiones per se subsistere et alia accidentia in eis sicut in subjecto fundari, non oportet nos dicere quod accidentia hujusmodi individuata non sint; remanet enim in ipsis dimensionibus individuationis radix.

CAPUT LXVI.

SOLUTIO EORUM QUÆ OBJICIEBANTUR EX PARTE ACTIONIS ET PASSIONIS.

His autem consideratis, quæ ad quartam difficultatem pertinent consideranda sunt; circa quæ aliquid est quod de facili expediri potest, aliquid autem quod majorem difficultatem prætendit.

Quod enim in sacramento eædem actiones appareant quæ prius in substantia panis et vini apparebant, puta quod similiter immutent sensum, similiter etiam alterent aerem circumstantem vel quodlibet aliud odore aut colore, satis conveniens videtur ex his quæ posita sunt. Dictum est enim (c. 63) quod in hoc sacramento remanent accidentia panis et vini, inter quæ sunt qualitates sensibiles, quæ sunt hujusmodi actionum principia. — Rursus, circa passiones aliquas, puta quæ fiunt secundum alterationes hujusmodi accidentium, non magna etiam difficultas accidit, si præmissa supponantur. Quum enim præmissum sit quod alia accidentia in dimensionibus fundantur sicut in subjecto, per eumdem modum circa hujusmodi subjectum alteratio aliorum accidentium considerari potest

sicut si esset ibi substantia; utputa si vinum esset calefactum, et infrigidaretur, aut mutaret saporem aut aliquid hujusmodi.

Sed maxima difficultas apparet circa generationem et corruptionem, quæ in hoc sacramento videntur accidere. Nam, si quis in magna quantitate hoc sacramentali cibo uteretur, sustentari posset, et vino etiam inebriari, secundum illud Apostoli : *Alius quidem esurit, alius autem ebrius est.* (*I Cor.*, XI, 21.) Quæ quidem accidere non possent, nisi ex hoc sacramento caro et sanguis generaretur; nam nutrimentum convertitur in substantiam nutriti; quamvis quidam dicant hominem hoc sacramentali cibo non posse nutriri, sed solum confortari et refocillari, sicut quum ad odorem vini confortatur. Sed hæc quidem confortatio ad horam accidere potest; non autem sufficit ad sustentandum hominem, si diu sine cibo permaneat; experimento autem de facili inveniretur hominem diu sacramentali cibo sustentari posse. Mirandum etiam videtur cur negent hominem hoc sacramentali cibo posse nutriri, refugientes hoc sacramentum in carnem et sanguinem posse converti, quum ad sensum appareat quod per putrefactionem vel combustionem in aliam substantiam, scilicet cineris et pulveris, convertatur; quod quidem difficile tamen videtur, eo quod nec videatur possibile quod ex accidentibus fiat substantia, nec credi fas sit quod substantia corporis Christi, quæ est impassibilis, in aliam substantiam convertatur.

Si quis autem dicere velit quod, sicut miraculose panis in corpus Christi convertitur, ita miraculose accidentia in substantiam convertuntur, primum quidem hoc non videtur miraculo esse conveniens quod hoc sacramentum putrescat vel per combustionem dissolvatur; deinde, quia putrefactio et combustio, consueto naturæ ordine, huic sacramento accidere inveniuntur; quod non solet esse in his quæ miraculose fiunt.

Ad hanc dubitationem tollendam quædam famosa positio est adinventa, quæ a multis tenetur. Dicunt enim quod, quum contingit hoc sacramentum in carnem converti aut sanguinem per nutrimentum, vel in cinerem per combustionem aut putrefactionem, non convertuntur accidentia in substantiam neque substantia corporis Christi, sed redit divino miraculo substantia panis quæ prius fuerat, et ex ea generantur illa in quæ hoc sacramentum converti invenitur. Sed hoc quidem omnino stare non potest.

Ostensum est enim supra quod substantia panis in substantiam corporis Christi convertitur. Quod autem in aliquid conversum est redire non potest, nisi e converso illud reconvertatur in ipsum. Si igitur substantia panis redit, sequitur quod substantia corporis Christi reconvertitur in panem, quod est absurdum.

Adhuc, si substantia panis redit, necesse est quod vel redeat speciebus panis manentibus vel speciebus panis jam destructis. Speciebus quidem panis durantibus, substantia panis redire non potest; quia, quamdiu species manent, manet sub eis substantia corporis Christi; sequeretur ergo quod simul esset ibi substantia panis et substantia corporis Christi. Similiter etiam neque corruptis speciebus panis, substantia panis redire potest, tum quia substantia panis non est sine propriis speciebus, tum quia, destructis speciebus panis, jam generata est alia substantia, ad cujus generationem ponebatur quod substantia panis rediret.

Melius igitur, dicendum videtur quod in ipsa consecratione, sicut substantia panis in corpus Christi miraculose convertitur, ita miraculose accidentibus confertur quod subsistant, quod est proprium substantiæ; et per consequens quod omnia possent facere et pati quæ substantia posset facere et pati, si substantia adesset; unde, sine novo miraculo, et inebriare et nutrire et incinerari et putrefieri possunt, eodem modo et ordine ac si substantia panis et vini adesset.

CAPUT LXVII.

SOLUTIO EORUM QUÆ OBJICIEBANTUR EX PARTE FRACTIONIS.

Restat autem ea quæ ad quintam difficultatem pertinent speculari. Manifestum est autem secundum prædicta quod fractionis subjectum ponere possumus dimensiones per se subsistentes ; nec tamen, hujusmodi dimensionibus fractis, frangitur substantia corporis Christi, eo quod totum corpus Christi sub qualibet portione remaneat. Quod quidem, etsi difficile videatur, tamen, secundum ea quæ præmissa sunt (c. 64), exponi habet. Dictum est enim supra quod corpus Christi est in hoc sacramento per substantiam suam ex vi sacramenti ; dimensiones autem corporis Christi sunt ibi ex naturali concomitantia quam ad substantiam habent, e contrario ei secundum quod corpus naturaliter est in loco ; nam corpus naturaliter est in loco, mediantibus dimensionibus, quibus loco commensuratur. Alio autem modo se habet aliquid substantiale ad id in quo est et alio modo aliquid quantum ; nam quantum totum ita est in aliquo toto quod totum non est in parte, sed pars in parte, sicut totum in toto ; unde et corpus naturale sic est in toto loco totum quod non est totum in qualibet parte loci, sed partes corporis partibus loci aptantur, eo quod est in loco mediantibus dimensionibus ; si autem aliquod substantiale sit in aliquo toto totum, etiam totum est in qualibet parte ejus, sicut tota natura et species aquæ in qualibet parte aquæ est, et tota anima est in qualibet corporis parte. Quia igitur corpus Christi est in sacramento ratione suæ substantiæ, in quam conversa est substantia panis, dimensionibus ejus manentibus, sicut tota species panis erat sub qualibet parte dimensionum, ita integrum Christi corpus est sub qualibet parte earumdem. Non igitur fractio illa seu divisio attingit ad corpus Christi ut sit in illo sicut in subjecto ; sed subjectum ejus sunt dimensiones panis vel vini remanentes, sicut et aliorum accidentium ibidem remanentium diximus eas esse subjectum. (III part., q. LXXVII, art. 7.)

CAPUT LXVIII.

SOLUTIO AUCTORITATIS SUPRA INDUCTÆ.

His igitur difficultatibus remotis, manifestum est quod id quod ecclesiastica traditio habet circa sacramentum altaris nihil continet impossibile Deo, qui omnia potest. Nec etiam contra Ecclesiæ traditionem est verbum Domini dicentis ad discipulos, qui de hac doctrina scandalizari videbantur : *Verba quæ ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt.* (*Joann.*, VI, 64.) Non enim per hoc dedit intelligere quod vera caro sua in hoc sacramento manducanda fidelibus non traderetur, sed quia non traditur manducanda carnaliter, ut scilicet, sicut alii cibi carnales, in propria specie dilacerata sumeretur, sed quia quodam spirituali modo sumitur præter consuetudinem aliorum ciborum carnalium.

CAPUT LXIX.

EX QUALI PANE ET VINO DEBET CONFICI HOC SACRAMENTUM.

Quia vero, ut dictum est, ex pane et vino hoc sacramentum conficitur, necesse est eas conditiones servari in pane et vino, ut ex eis hoc sacra-

mentum confici possit, quæ sunt de ratione panis et vini. Vinum autem non dicitur nisi liquor qui ex uvis exprimitur, nec panis dicitur proprie nisi qui ex granis tritici conficitur; alii vero qui dicuntur panes, pro defectu panis triticei, ad ejus supplementum in usum venerunt, et similiter alii liquores in usum vini. Unde nec ex alio pane nec ex alio vino hoc sacramentum confici posset, neque etiam si pani et vino tanta alienæ materiæ admixtio fieret quod species solveretur. Si qua vero hujusmodi pani et vino accidunt quæ non sunt de ratione panis et vini, manifestum est quod his prætermissis potest verum confici sacramentum. Unde, quum esse fermentatum vel azimum non sit de ratione panis, sed, utrolibet existente, species panis salvetur, ex utrolibet pane potest confici sacramentum; et propter hoc diversæ Ecclesiæ diversum in hoc usum habent, et utrumque congruere potest significationi sacramenti. Nam, ut Gregorius dicit in *Registro*, Romana Ecclesia offert azymos panes, propterea quod Dominus sine ulla commixtione carnem suscepit; sed cæteræ Ecclesiæ offerunt fermentatum, pro eo quod Verbum Patris indutum est carne et est verus Deus et verus homo, sicut et fermentum commiscetur farinæ.

Congruit tamen magis puritati corporis mystici, id est Ecclesiæ, quæ in hoc sacramento configuratur, usus azymi panis, secundum illud Apostoli: *Pascha nostrum immolatus est Christus. Itaque epulemur... in azymis sinceritatis et veritatis. (I Cor.*, v, 7, 8.)

Per hoc autem excluditur error quorumdam hæreticorum, qui dicunt in azymo sacramentum hoc celebrari non posse; quod etiam evidenter Evangelii auctoritate destruitur. Dicitur enim quod Dominus, prima die azymorum, pascha cum discipulis suis comedit et tunc hoc sacramentum instituit. (*Matth.*, XXVI; *Marc.*, XIV; *Luc.*, XXII.) Quum autem non esset licitum, secundum legem, quod, prima die azymorum, fermentatum in domibus Judæorum inveniretur, ut patet *Exodi* duodecimo, Dominus autem, quamdiu fuit in mundo, legem servaverit, manifestum est quod panem azymum in corpus suum convertit et discipulis sumendum dedit. Stultum est igitur improbare, in usu Ecclesiæ Latinorum, quod Dominus in ipsa institutione hujus sacramenti servavit.

Sciendum tamen quod quidam dicunt ipsum prævenisse diem azymorum propter passionem imminentem, et tunc fermentato pane eum usum fuisse; quod quidem ostendere nituntur ex duobus: Primo, ex hoc quod dicitur, quod *ante diem festum Paschæ,* Dominus cum discipulis cœnam celebravit (*Joann.*, XIII, 1 et seq.), in qua corpus suum consecravit, sicut Apostolus tradit (*I Cor.,* XI, 23); unde videtur quod Christus cœnam celebravit ante diem azymorum, et sic in consecratione sui corporis usus fuit pane fermentato. Hoc etiam confirmare volunt per hoc quod habetur, quod sexta feria, qua Christus est crucifixus, Judæi *non introierunt prætorium Pilati, ut non contaminarentur, sed ut manducarent pascha* (*Joann.*, XVIII, 28); pascha autem dicuntur azyma; ergo concludunt quod cœna fuit celebrata ante azyma.

Ad hoc autem respondetur quod, sicut Dominus mandat *Exodi* duodecimo, festum azymorum septem diebus celebrabatur, inter quas dies prima erat sancta atque solemnis præcipue inter alias, quod erat quinta decima die mensis; sed, quia apud Judæos solemnitates a præcedenti vespere incipiebant, ideo quarta decima die ad vesperam incipiebant comedere azyma et comedebant per septem subsequentes dies; et ideo dicitur in eodem capitulo: *Primo mense, quarta decima die mensis ad vesperam, comedetis azyma, usque ad diem vigesimam primam ejusdem mensis ad vesperam. Septem diebus fermentum non invenietur in domibus vestris* (*Exod.*, XII, 18-19); et eadem quarta decima die ad vesperas immolabatur agnus paschalis. Prima ergo die azymorum a tribus evangelistis, Matthæo, Marco, Luca, dicitur quarta decima die mensis, quia ad vesperam comedebant azyma et tunc immolabatur pascha id est agnus paschalis; et hoc erat, secun-

dum Joannem, ante diem festum paschæ, id est ante quintam decimam diem mensis, quæ erat solemnior inter omnes, in qua Judæi volebant comedere pascha, id est panes azymos paschales, non autem agnum paschalem. Et sic, nulla discordia inter evangelistas exsistente, planum est quod Christus ex azymo pane corpus suum consecravit in cœna. Unde manifestum fit quod Latinorum Ecclesia rationabiliter pane azymo utitur in hoc sacramento.

CAPUT LXX.

DE SACRAMENTO PŒNITENTIÆ; ET PRIMO QUOD HOMINES, POST GRATIAM SACRAMENTALEM ACCEPTAM, PECCARE POSSUNT.

Quamvis autem per prædicta sacramenta hominibus gratia conferatur, non tamen per acceptam gratiam impeccabiles fiunt.

Gratuita enim dona recipiuntur in anima sicut habituales dispositiones; non enim homo secundum ea semper agit. Nihil autem prohibet eum qui habitum habet agere secundum habitum vel contra eum; sicut grammaticus potest secundum grammaticam recte loqui, vel etiam contra grammaticam loqui incongrue. Et ita est etiam de habitibus virtutum moralium; potest enim qui justitiæ habitum habet justa agere, et potest etiam contra justitiam agere; quod ideo est quia usus habituum in nobis ex voluntate est; voluntas autem ad utrumque oppositorum se habet. Manifestum est igitur quod suscipiens gratuita dona peccare potest, contra gratiam agendo.

Adhuc, impeccabilitas in homine esse non potest sine immutabilitate voluntatis. Immutabilitas autem voluntatis non potest homini competere, nisi secundum quod attingit ultimum finem; ex hoc enim voluntas immutabilis redditur quod totaliter impletur ita quod non habet quo divertat ab eo in quo est firmata; impletio autem voluntatis non competit homini nisi ut finem ultimum attingenti; quamdiu enim restat aliquid ad desiderandum, voluntas impleta nôn est. Sic igitur homini impeccabilitas non competit antequam ad ultimum finem perveniat, quod quidem non datur homini in gratia quæ in sacramentis confertur, quia sacramenta sunt in adjutorium hominis secundum quod est in via ad finem. Non igitur ex gratia in sacramentis percepta aliquis impeccabilis redditur.

Amplius, omne peccatum ex quadam ignorantia contingit; unde Philosophus dicit (*Ethic.* III, c. 1) quod omnis malus est ignorans; et in Proverbiis dicitur: *Errant qui operantur malum.* (*Prov.*, XIV, 22.) Tunc igitur solum homo securus potest esse a peccato secundum voluntatem, quando secundum intellectum securus est ab ignorantia et errore. Manifestum est autem quod homo non redditur immunis ab omni ignorantia et errore per gratiam in sacramentis perceptam; hoc enim est hominis secundum intellectum illam veritatem inspicientis quæ est certitudo omnium veritatum, quæ quidem inspectio est ultimus hominis finis, ut ostensum est (l. III, c. 51). Non igitur per gratiam sacramentorum homo impeccabilis redditur.

Item, ad alterationem hominis quæ est secundum malitiam et virtutem multum operatur alteratio quæ est secundum animæ passiones; nam, ex eo quod ratione passiones animæ refrenantur, homo virtuosus efficitur et in virtute conservatur; ex eo vero quod ratio sequitur passiones, homo redditur vitiosus. Quamdiu igitur homo est alterabilis secundum animæ passiones, est etiam alterabilis secundum vitium et virtutem. Alteratio autem quæ est secundum animæ passiones non tollitur per gratiam in sacramentis collatam, sed manet in homine quamdiu anima passibili corpori unitur. Manifestum est igitur quod per sacramentorum gratiam homo impeccabilis non redditur.

Præterea, superfluum videtur eos admore ne peccent qui peccare non possunt. Sed, per evangelicam et apostolicam doctrinam, admonentur fideles jam per sacramenta Spiritus sancti gratiam consecuti ; dicitur enim : *Comtemplantes ne quis desit gratiæ Dei, ne qua radix amaritudinis sursum germinans impediat* (*Heb.*, XII, 16) ; et : *Nolite contristare Spiritum sanctum Dei, in quo signati estis* (*Ephes.*, IV, 30) ; et : *Qui se existimat stare, videat ne cadat* (*I Cor.*, X, 12) ; ipse etiam Apostolus de se dicit : *Castigo corpus meum, et in servitutem redigo, ne forte, quum aliis prædicaverim, ipse reprobus efficiar.* (*I Cor.*, IX, 27.) Non igitur per gratiam in sacramentis perceptam homines impeccabiles redduntur.

Per hoc excluditur quorumdam hæreticorum error, qui dicunt quod homo, postquam gratiam Spiritus sancti percepit, peccare non potest, et, si peccat, nunquam gratiam Spiritus sancti habuit.

Assumunt autem in fulcimentum sui erroris quod dicitur : *Charitas nunquam excidit* (*I Cor.*, XIII, 8) ; et illud : *Omnis qui in eo manet, non peccat ; et omnis qui peccat, non vidit eum, nec cognovit eum* (*I Joann.*, III, 6) ; et infra expressius : *Omnis qui natus est ex Deo peccatum non facit ; quoniam semen ipsius in eo manet, et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est.* (*Ibid.*, 9.)

Sed hæc ad eorum propositum ostendendum efficacia non sunt. Non enim dicitur quod charitas nunquam excidit propter hoc quod ille qui habet charitatem eam quandoque non amittat, quum dicatur : *Habeo adversum te, quod charitatem tuam primam reliquisti* (*Apoc.*, II, 4) ; sed ideo dictum est quod charitas nunquam excidit, quia, quum cætera dona Spiritus sancti de sui ratione imperfectionem habentia, utpote spiritus prophetiæ et hujusmodi, evacuentur quum venerit quod perfectum est, charitas in illo perfectionis statu remanebit. — Ea vero quæ ex Epistola Joannis inducta sunt ideo dicuntur quia dona Spiritus sancti quibus homo adoptatur in filium vel renascitur in filium Dei, quantum est de se, tantum habent virtutem quod hominem sine peccato conservare possunt ; nec homo peccare potest secundum ea vivens ; potest tamen contra ea agere, et ab eis discedendo peccare. Sic enim dictum est : *Non potest peccare qui ex Deo natus est* (*I Joann.*, III, 9), sicut si diceretur quod calidum non potest infrigidare (id tamen quod est calidum potest fieri frigidum, et sic infrigidabit), vel sicut si diceretur : Justus injusta non agit, scilicet in quantum est justus.

CAPUT LXXI.

QUOD HOMO PECCANS POST SACRAMENTORUM GRATIAM, POTEST AD GRATIAM CONVERTI.

Ex præmissis autem apparebit ulterius quod homo, post sacramentalem gratiam susceptam in peccatum cadens, iterum reparari potest ad gratiam.

Ut enim ostensum est, quamdiu hic vivitur, voluntas mutabilis est secundum vitium et virtutem. Sicut igitur post acceptam gratiam potest peccare, ita et a peccato, ut videtur, potest ad virtutem redire.

Item, manifestum est bonum esse potentius malo ; nam malum non agit nisi virtute boni, ut supra est ostensum (l. III, c. 14). Si igitur voluntas hominis a statu gratiæ per peccatum avertitur, multo magis per gratiam potest a peccato revocari.

Adhuc, immobilitas voluntatis non competit alicui, quamdiu est in via. Sed, quamdiu hic homo vivit, est in via tendendi in ultimum finem. Non igitur habet immobilem voluntatem in malo, ut non possit per divinam gratiam reverti ad bonum.

Amplius, manifestum est quod a peccatis quæ quis, ante gratiam perceptam in sacramentis, commisit, per sacramentorum gratiam liberatur;

dicit enim Apostolus : *Neque fornicarii, neque idolis servientes, neque adulteri... regnum Dei possidebunt. Et hæc quidem fuistis; sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed justificati estis, in nomine Domini nostri Jesu Christi, et in Spiritu Dei nostri.* (*I Cor.*, VI, 9-11.) Manifestum est etiam quod gratia in sacramentis collata naturæ bonum non minuit, sed auget. Pertinet autem hoc ad bonum naturæ quod a peccato reducibilis sit in statum justitiæ; nam potentia ad bonum quoddam bonum est. Igitur, si contingat peccare post gratiam perceptam, adhuc homo reducibilis erit ad statum justitiæ.

Adhuc, si peccantes post Baptismum ad gratiam redire non possunt, tollitur eis spes salutis. Desperatio autem est via ad libere peccandum; dicitur enim de quibusdam quod *desperantes semetipsos tradiderunt impudicitiæ, in operationem immunditiæ omnis, in avaritiam.* (*Ephes.*, IV. 19.) Periculosissima est igitur hæc positio, quæ in tantam sentinam vitiorum homines inducit.

Præterea, ostensum est supra (c. 70) quod gratia in sacramentis percepta non constituit hominem impeccabilem. Si igitur post gratiam in sacramentis perceptam peccans ad statum justitiæ redire non posset, periculosum esset sacramenta percipere; quod patet esse inconveniens. Non igitur peccantibus post sacramenta percepta reditus ad justitiam denegatur.

Hoc etiam auctoritate sacræ Scripturæ confirmatur. Dicitur enim : *Filioli mei, hæc scribo vobis, ut non peccatis. Sed, et si quis peccaverit, advocatum habemus apud Patrem, Jesum Christum justum; et ipse est propitiatio pro peccatis nostris* (*I Joann.*, II, 1, 2); quæ quidem verba manifestum est quod fidelibus jam renatis proponebantur. Paulus etiam Corinthio fornicario scribit : *Sufficit illi, qui ejusmodi est, objurgatio hæc quæ fit a pluribus, ita ut e contrario magis donetis, et consolemini* (*II Cor.*, II, 6, 7); et infra dicit : *Gaudeo, non quia contristati estis ad pœnitentiam* (*II Cor.*, VIII, 9); dicitur etiam : *Tu autem fornicata es cum amatoribus multis; tamen revertere ad me, dicit Dominus* (*Jerem.*, III, 1); et : *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur; innova dies nostros, sicut a principio.* (*Thren.*, V. 21.) Ex quibus omnibus apparet quod, si fideles post gratiam lapsi fuerint, iterum patet eis reditus ad salutem.

Per hoc autem excluditur error Novatianorum, qui peccantibus post Baptismum indulgentiam denegabant. Ponebant autem sui erroris occasionem ex eo quod dicitur : *Impossibile est eos qui semel sunt illuminati, gustaverunt etiam donum cœleste, et participes facti sunt Spiritus sancti, gustaverunt nihilominus bonum Dei verbum, virtutesque sæculi venturi, et prolapsi sunt, rursus renovari ad pœnitentiam.* (*Hebr.*, VI, 4, 6.) Sed ex quo sensu hoc Apostolus dixerit apparet ex hoc quod subditur : *Rursum crucifigentes sibimetipsis Filium Dei, et ostentui habentes.* (*Ibid.*, 6.) Ea igitur ratione, qua prolapsi sunt post gratiam perceptam, renovari rursus ad pœnitentiam non possunt, quia Filius Dei rursus crucifigendus non est. Denegatur igitur illa renovatio in pœnitentiam per quam homo simul crucifigitur Christo, quod quidem est per Baptismum; dicitur enim : *Quicumque igitur baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus.* (*Rom.*, VI, 3.) Sicut igitur Christus non est iterum crucifigendus, ita qui peccat post Baptismum non est rursus baptizandus; potest tamen rursus converti ad gratiam per Pœnitentiam; unde et Apostolus non dixit quod impossibile sit eos qui semel lapsi sunt rursus revocari vel converti ad pœnitentiam, sed quod impossibile sit renovari quod Baptismo attribuere solet, ut patet : *Secundum suam misericordiam salvos nos fecit, per lavacrum regenerationis Spiritus sancti.* (*Tit.*, III, 5.)

CAPUT LXXII.

DE NECESSITATE PŒNITENTIÆ ET PARTIUM EJUS.

Ex hoc igitur apparet quod, si aliquis post Baptismum peccet, remedium sui peccati per Baptismum habere non potest; et, quia abundantia divinæ misericordiæ et efficacia gratiæ Christi hoc non patitur ut absque remedio dimittatur, institutum est aliud sacramentale remedium quo peccata purgentur; et hoc est Pœnitentiæ sacramentum, quod est quædam velut spiritualis sanatio. Sicut enim qui vitam naturalem per generationem adepti sunt, si aliquem morbum incurrant qui sit contrarius perfectioni vitæ, a morbo curari possunt, non quidem sic ut iterato nascantur, sed quadam alteratione sanantur : ita Baptismus, qui est spiritualis regeneratio, non reiteratur contra peccata post Baptismum commissa, sed Pœnitentia, quasi quadam spirituali alteratione, sanantur.

Considerandum est autem quod corporalis sanatio quandoque quidem ab intrinseco totaliter est, sicut quando aliquis sola virtute naturæ curatur, quandoque autem ab intrinseco et extrinseco simul, utputa quando naturæ operatio juvatur exteriori beneficio medicinæ; quod autem totaliter ab extrinseco curetur non contingit; habet enim adhuc in seipso principia vitæ, ex quibus sanitas in ipso causatur. In spirituali vero curatione accidere non potest quod totaliter ab intrinseco fiat; ostensum est enim (l. III, c. 157) quod a culpa homo liberari non potest nisi auxilio gratiæ. Similiter etiam neque potest esse quod spiritualis curatio sit totaliter ab exteriori : non enim restitueretur sanitas mentis, nisi ordinati motus voluntatis in homine causarentur. Oportet igitur in Pœnitentiæ sacramento spiritualem salutem et ab interiori et ab exteriori procedere. Hoc autem sic contingit.

Ad hoc enim quod aliquis a morbo corporali curetur perfecte, necesse est quod ab omnibus incommodis liberetur quæ per morbum incurrit; sic et spiritualis curatio Pœnitentiæ perfecta non esset, nisi homo ab omnibus detrimentis sublevaretur in quæ inductus est per peccatum. Primum autem detrimentum quod homo ex peccato sustinet, est deordinatio mentis, secundum quod mens avertitur ab incommutabili bono, scilicet a Deo, et convertitur ad peccatum. Secundum autem est quod reatum pœnæ incurrit; ut enim in tertio libro (cap. 140 et seq.) ostensum est, a justissimo rectore Deo pro qualibet culpa pœna debetur. Tertium est quædam debilitatio naturalis boni, secundum quod homo peccando redditur pronior ad peccandum, et tardior ad bene agendum.

Primum igitur quod in Pœnitentia requiritur est ordinatio mentis, ut scilicet mens convertatur ad Deum, et avertatur a peccato, dolens de commisso, et proponens non committendum : quod est de ratione contritionis. Hæc vero mentis reordinatio sine gratia esse non potest. Nam mens nostra debite ad Deum converti non potest sine charitate ; charitas autem sine gratia haberi non potest, ut patet ex his quæ in tertio libro (cap. 151) dicta sunt. Sic igitur per contritionem et offensa Dei tollitur, et a reatu pœnæ æternæ liberatur, qui cum gratia et charitate esse non potest: non enim æterna pœna est nisi per separationem a Deo, cui gratia et charitate homo conjungitur. Hæc enim mentis reordinatio quæ in contritione consistit ex interiori procedit, id est a libero arbitrio cum adjutorio divinæ gratiæ. Quia vero supra (cap. 55) ostensum est quod meritum Christi pro humano genere patientis ad expiationem omnium peccatorum operatur necesse est ad hoc quod homo de peccato liberetur, quod non solum mente Deo adhæreat, sed etiam mediatori Dei et hominum Jesu Christo, in quo datur remissio omnium peccatorum. Nam in conversione mentis ad Deum salus spiritualis consistit : quam quidem salutem con-

sequi non possumus nisi per medicum animarum nostrarum, Jesum Christum, qui salvat populum suum a peccatis eorum : cujus quidem meritum sufficiens est ad omnia peccata totaliter tollenda : ipse est enim *qui tollit peccata mundi*, ut dicitur, Joann., I, 29. Sed tamen non omnes effectum remissionis perfecte consequuntur, sed unusquisque intantum consequitur, inquantum Christo pro peccatis patienti conjungitur. Quia igitur conjunctio nostri ad Christum in baptismo non est secundum operationem nostram quasi ab interiori, quia nulla res seipsam generat ut sit, sed a Christo, qui nos regenerat in spem vivam; remissio peccatorum in Baptismo fit secundum potestatem ipsius Christi nos sibi conjungentis perfecte et integre, ut non solum impuritas peccati tollatur, sed etiam solvatur penitus omnis pœnæ reatus, nisi forte per accidens in his qui non consequuntur effectum sacramenti propter hoc quod ficte accedunt. In hac vero spirituali sanatione Christo conjungimur secundum operationem nostram divina gratia informatam : unde non semper totaliter, nec omnes æqualiter remissionis effectum per hanc conjunctionem consequuntur. Potest enim esse conversio mentis in Deum, et in detestationem peccati tam vehemens, quod perfecte remissionem peccati homo consequitur, non solum quantum ad purgationem culpæ, sed etiam quantum ad remissionem totius pœnæ. Hoc autem non semper contingit. Unde quandoque per contritionem amota culpa, et reatu pœnæ æternæ soluto, ut dictum est, remanet obligatio ad aliquam pœnam temporalem, ut justitia Dei salvetur, secundum quam culpa ordinatur per pœnam.

Quum autem subire pœnam pro culpa, judicium quoddam requirat, oportet quod pœnitens, qui se Christo sanandum commisit, Christi judicium in taxatione pœnæ expectet : quod quidem per suos ministros exhibet Christus, sicut et cætera sacramenta. Nullus autem potest judicare de culpis quas ignorat. Necessarium igitur fuit confessionem institui quasi secundam partem hujusmodi sacramenti, ut culpa pœnitentis innotescat Christi ministro. Oportet igitur ministrum cui fit confessio, judiciariam potestatem habere vice Christi, qui constitutus est judex vivorum et mortuorum. Ad judiciariam autem potestatem duo requiruntur, scilicet auctoritas cognoscendi de culpa, et potestas absolvendi, vel condemnandi. Et hæc duo dicuntur duæ claves Ecclesiæ, scilicet scientia discernendi, et potentia ligandi et solvendi, quas Dominus Petro commisit, juxta illud, Matth., XVI, 19 : *Tibi dabo claves regni cœlorum*. Non autem sic intelligitur Petro commisisse ut ipse solus haberet, sed ut per eum derivarentur ad alios : alias non esset sufficienter fidelium saluti provisum. Hujusmodi autem claves a passione Christi efficaciam habent, per quam scilicet Christus nobis aperuit januam regni cœlestis. Ideo sicut sine Baptismo, in quo operatur passio Christi non potest esse salus hominibus, ut realiter suscepto, vel secundum propositum desiderato, quando necessitas, non contemptus, sacramentum excludit; ita peccantibus post Baptismum salus esse non potest, nisi clavibus Ecclesiæ se subjiciant, vel actu confitendo, et judicium ministrorum Ecclesiæ subeundo, vel saltem hujus rei propositum habendo, ut impleatur tempore opportuno : quia, ut dicit Petrus, Act., IV, 12, *non est aliud nomen datum... hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri*, nisi in nomine Domini nostri Jesu Christi.

Per hoc autem excluditur quorumdam error, qui dixerunt hominem posse peccatorum veniam consequi sine confessione, et proposito confitendi, vel quod per prælatos Ecclesiæ dispensari potest quod ad confessionem aliquis non teneatur. Non enim hoc possunt prælati Ecclesiæ, ut claves frustrentur Ecclesiæ, in quibus tota eorum potestas consistit, neque ut sine sacramento, a passione Christi virtutem habente, aliquis remissionem peccatorum consequatur; hoc enim est solius Christi, qui est sacramentorum institutor et auctor. Sicut igitur dispensari non potest per prælatos Ecclesiæ ut aliquis sine Baptismo salvetur; ita nec quod aliquis remissionem sine confessione et absolutionem consequatur.

Considerandum tamen est, quod sicut Baptismus efficaciam aliquam habet ad remissionem peccati etiam antequam actu suscipiatur, dum est in proposito ipsum suscipiendi, licet postmodum pleniorem effectum conferat in adeptione gratiæ, et in remissione culpæ cum actu suscipitur; et quandoque in ipsa susceptione Baptismi confertur gratia, et remittitur culpa ei cui prius remissa non fuit : sic et claves Ecclesiæ efficaciam habent in aliquo antequam eis se actu subjiciat, si tamen habeat propositum ut se eis subjiciat; pleniorem tamen gratiam et remissionem consequitur, dum se eis actu subjicit confitendo, et absolutionem percipiendo ; et nihil prohibet quin aliquando virtute clavium alicui confesso in ipsa absolutione gratia conferatur, per quam ei culpa dimittitur. Quia igitur etiam in ipsa confessione et absolutione plenior effectus gratiæ et remissionis confertur ei qui prius propter bonum propositum utrumque obtinuit; manifestum est quod virtute clavium minister Ecclesiæ absolvendo aliquid de pœna temporali dimittit, cujus debitor remansit pœnitens post contritionem; ad residuum vero sua injunctione obligat pœnitentem : cujus quidem obligationis impletio, satisfactio dicitur, quæ est tertia Pœnitentiæ pars, per quam homo totaliter a reatu pœnæ liberatur, dum pœnam exsolvit quam debuit; et ulterius debilitas naturalis boni curatur, dum homo a malis abstinet, et bonis assuescit, Deo spiritum subjiciendo per orationem, carnem vero domando per jejunium, ut sit subjecta spiritui, et rebus exterioribus per eleemosynarum largitionem proximos sibi adjungendo, a quibus fuit separatus per culpam. Sic igitur patet quod minister Ecclesiæ in usu clavium judicicium quoddam exercet. Nulli autem judicium committitur nisi in sibi subjectos. Unde manifestum est quod non quilibet sacerdos quemlibet potest absolvere a peccato, ut quidam mentiuntur, sed eum tantum in quem accipit potestatem.

CAPUT LXXIII.

DE SACRAMENTO EXTREMÆ UNCTIONIS.

Quia vero corpus est animæ instrumentum, instrumentum autem est ad usum principalis agentis; necesse est quod talis sit dispositio instrumenti ut competat principali agenti : unde et corpus disponitur secundum quod congruit animæ. Ex infirmitate igitur animæ, quæ est peccatum, interdum infirmitas derivatur ad corpus, hoc divino judicio dispensante : quæ quidem corporalis infirmitas interdum utilis est ad animæ sanitatem, prout homo infirmitatem corporalem sustinet humiliter et patienter, et ei quasi in pœnam satisfactoriam computatur. Est etiam quandoque impeditiva spiritualis salutis, prout ex infirmitate corporali impediuntur virtutes. Conveniens igitur fuit ut contra peccatum aliqua spiritualis medicina adhiberetur, secundum quod ex peccato derivatur infirmitas corporalis, per quam quidem spiritualem medicinam sanatur infirmitas corporalis aliquando, cum scilicet expedit ad salutem : et ad hoc ordinatum est sacramentum Extremæ Unctionis, de quo dicitur, Jacob., V, 14 : *Infirmatur quis in vobis? Inducat presbyteros Ecclesiæ, et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini : et oratio fidei sanabit infirmum.* Nec præjudicat virtuti sacramenti, si aliquando infirmi quibus hoc sacramentum confertur, non ex toto ab infirmitate corporali curantur; quia quandoque sanari corporaliter etiam digne hoc sacramentum sumentibus non est utile ad spiritualem salutem. Nec tamen inutiliter sumunt, quamvis corporalis sanitas non sequatur. Cum enim hoc sacramentum sic ordinetur contra infirmitatem corporis, inquantum consequitur ex peccato, manifestum est quod contra alias sequelas peccati hoc sacramentum ordinatur quæ sunt pronitas ad malum et difficultas ad bonum; et tanto magis,

quanto hujusmodi infirmitates animæ sunt propinquiores peccato quam infirmitas corporalis. Et quidem hujusmodi infirmitates spirituales pes Pœnitentiam sunt curandæ, prout pœnitens per opera virtutis, quibur satisfaciendo utitur, a malis retrahitur, et ad bonum inclinatur. Sed, quia homo vel per negligentiam, aut per occupationes varias vitæ, aut etiam propter temporis brevitatem, propter alia hujusmodi, prædictos defectus in se perfecte non curat, salubriter ei providetur ut per hoc sacramentum prædicta curatio compleatur et a reatu pœnæ temporalis liberetur, ut sic nihil in eo remaneat quod in exitu animæ a corpore eam possit a perceptione gloriæ impedire. Et ideo Jacobus addit : *Et alleviabit eum Dominus.* Contingit etiam quod homo omnium peccatorum quæ commisit notitiam, vel memoriam non habet, ut possit per pœnitentiam singula expurgare : sunt etiam quotidiana peccata, sine quibus præsens vita non agitur, a quibus oportet hominem in suo exitu per hoc sacramentum emendari, ut nihil inveniatur in eo quod perceptioni gloriæ repugnet : et ideo addit Jacobus, quod *si in peccatis sit, dimittentur ei.* Unde manifestum est quod hoc sacramentum est ultimum, et quodammodo consummativum totius spiritualis curationis, quo homo quasi ad participandam gloriam præparatur, unde et Extrema Unctio nuncupatur.

Ex quo manifestum est quod hoc sacramentum non quibuscumque infirmantibus est exhibendum, sed illis tantum qui ex infirmitate videntur morti propinquare : qui tamen si convaluerint, iterato potest hoc sacramentum eis conferri, si ad similem statum devenerint. Non enim hujus sacramenti unctio est ad consecrandum, sicut unctio Confirmationis, ablutio Baptismi, et quædam aliæ unctiones, quæ ideo nunquam iterantur, quia consecratio semper manet, dum res consecrata durat propter efficaciam divinæ virtutis consecrantis. Ordinatur autem hujus sacramenti inunctio ad sanandum ; medicina autem sanativa toties iterari debet, quoties infirmitas iteratur.

Et, licet aliqui sint in statu propinquo morti etiam absque infirmitate, ut patet in his qui damnantur ad mortem, qui tamen spiritualibus effectibus hujus sacramenti indigerent, non tamen exhibendum est nisi infirmanti, quum sub specie corporalis medicinæ exhibeatur, quæ non competit nisi corporaliter infirmato. Oportet enim in sacramentis significationem servari. Sicut igitur requiritur in Baptismo ablutio corpori exhibita, ita in hoc sacramento requiritur medicatio infirmitati corporali apposita : unde etiam oleum est specialis materia hujus sacramenti, quia habet efficaciam ad sanandum corporaliter, mitigando dolores, sicut aqua, quæ corporaliter abluit, est materia sacramenti in quo fit spiritualis ablutio.

Inde etiam manifestum est quod, sicut medicatio corporalis adhibenda est ad infirmitatis originem, ita hæc unctio illis partibus corporis adhibetur ex quibus infirmitas peccati procedit, sicut sunt instrumenta sensuum, et manus, et pedes, quibus opera peccati exercentur, et secundum quorumdam consuetudinem etiam renes, in quibus vis libidinis viget.

Quia vero per hoc sacramentum peccata dimittuntur, peccatum autem non dimittitur nisi per gratiam, manifestum est quod in hoc sacramento gratia confertur. Ea vero in quibus gratia illuminans mentem confertur exhibere solum pertinet ad sacerdotes, quorum ordo est illuminativus, ut dicit Dionysius in libro *De eccles. hier.* (cap. 6). Nec requiritur ad hoc sacramentum episcopus, cum per hoc sacramentum non conferatur excellentia status, sicut in illis quorum est minister episcopus. Quia tamen hoc sacramentum perfectæ curationis effectum habet, et in eo requiritur copia gratiæ, competit huic sacramento quod multi sacerdotes intersint, et quod oratio totius Ecclesiæ ad effectum hujus sacramenti coadjuvet : unde Jacobus dicit : *Inducat presbyteros Ecclesiæ : et oratio fidei sanabit infirmum.* Si tamen unus solus presbyter adsit, intelligitur hoc sacra-

mentum perficere in virtute totius Ecclesiæ, cujus minister existit, et cujus personam gerit. Impeditur autem hujus sacramenti effectus per fictionem suscipientis, sicut contingit et in aliis sacramentis. *(IV Sent.*, dist. XXIII.)

CAPUT LXXIV.

DE SACRAMENTO ORDINIS.

Manifestum est autem ex prædictis quod in omnibus sacramentis, de quibus jam dictum est, spiritualis confertur gratia sub sacramento visibilium rerum. Omnis autem actio debet esse proportionata agenti. Oportet igitur quod prædictorum dispensatio sacramentorum fiat per homines visibiles spiritualem virtutem habentes : non enim angelis competit sacramentorum dispensatio, sed hominibus visibili carne indutis : unde et Apostolus dicit ad Hebræos, V, 1 : *Omnis pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum.*

Hujus autem ratio aliunde sumi potest. Sacramentorum enim institutio et virtus a Christo initium habet : de ipso enim dicit Apostolus ad Ephes., V, 15, quod *Christus dilexit Ecclesiam, et seipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret, mundans eam lavacro aquæ in verbo vitæ.* Manifestum est etiam quod Christus sacramentum sui corporis et sanguinis in cœna dedit, et frequentandum instituit, quæ sunt principalia sacramenta. Quia igitur Christus corporalem sui præsentiam erat Ecclesiæ subtracturus, necessarium fuit ut alios institueret sibi ministros, qui sacramenta fidelibus dispensarent, secundum illud Apostoli, I ad Cor., IV, 1 : *Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei.* Unde discipulis consecrationem sui corporis et sanguinis commisit, dicens (*Luc.*, XXII, 19) : *Hoc facite in meam commemorationem*, eisdem tribuit potestatem peccata remittendi, secundum illud, Joann., XX, 23 : *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis;* eisdem etiam docendi et baptizandi injunxit officium, dicens, Matth., ult., 19 : *Euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos.* Minister autem comparatur ad dominum sicut instrumentum ad principale agens. Sicut enim instrumentum movetur ab agente ad aliquid efficiendum, sic minister movetur imperio domini ad aliquid exsequendum. Oportet autem instrumentum esse proportionatum agenti : unde et ministros Christi oportet esse ei conformes. Christus autem ut dominus, auctoritate et virtute propria, nostram salutem operatus est, inquantum fuit Deus et homo ; ut secundum id quod homo est, ad redemptionem nostram pateretur ; secundum autem quod Deus, passio ejus nobis fieret salutaris. Oportet igitur ministros Christi homines esse, et aliquid divinitatis ejus participare secundum aliquam spiritualem potestatem : nam et instrumentum aliquid participat de virtute principalis agentis. De hac autem potestate dicit Apostolus, II ad Cor., XIII, 10, quod potestatem dedit ei Dominus in ædificationem, et non in destructionem.

Non est autem dicendum quod potestas hujusmodi sic data sit Christi discipulis quod per eos ad alios derivanda non esset ; data est enim eis ad Ecclesiæ ædificationem secundum Apostoli dictum. Tamdiu igitur oportet hanc potestatem perpetuari, quamdiu necesse est ædificari Ecclesiam. Hoc autem necesse est post mortem discipulorum Christi usque ad sæculi finem. Sic igitur data fuit discipulis Christi spiritualis potestas, ut per eos deveniret ad alios : unde et Dominus discipulos in persona aliorum fidelium alloquebatur, ut patet per id quod habetur, Marc., XIII, 37 : *Quod vobis dico, omnibus dico ;* et Matth., XXVIII, 20, Dominus discipulis dixit : *Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem sæculi.*

Quia igitur hæc spiritualis potestas a Christo in ministros Ecclesiæ derivatur, spirituales autem effectus in nos a Christo derivati sub quibus-

dam sensibilibus signis explentur, ut ex supradictis (cap. 56) patet, oportuit etiam quod hæc spiritualis potestas sub quibusdam sensibilibus signis hominibus traderetur. Hujus autem sunt certæ formæ verborum, determinati actus, puta impositio manuum, injunctio et porrectio libri vel calicis, aut alicujus hujusmodi, quod ad exsecutionem spiritualis pertinet potestatis. Quandocumque autem aliquid spirituale sub signo corporali traditur, hoc dicitur sacramentum. Manifestum est igitur quod in collatione spiritualis potestatis quoddam sacramentum peragitur, quod dicitur Ordinis sacramentum. Ad divinam autem liberalitatem pertinet ut cui confertur potestas ad aliquid operandum, conferantur etiam ea sine quibus hujusmodi operatio convenienter exerceri non potest. Administratio autem sacramentorum, ad quæ ordinatur spiritualis potestas convenienter non fit nisi aliquis ad hoc a divina gratia adjuvetur : et ideo in hoc sacramento confertur gratia, sicut et in aliis sacramentis.

Quia vero potestas Ordinis ad dispensationem sacramentorum ordinatur, inter sacramenta autem nobilissimum et consummativum aliorum est Eucharistiæ sacramentum, ut ex dictis (cap. 61) patet, oportet quod potestas Ordinis consideretur præcipue secundum comparationem ad hoc sacramentum ; nam unumquodque denominatur a fine. Ejusdem autem virtutis esse videtur aliquam perfectionem tribuere, et ad susceptionem illius materiam præparare ; sicut ignis virtutem habet ut formam suam transfundat in alterum, et ut materiam disponat ad formæ susceptionem. Quum igitur potestas Ordinis ad hoc se extendat ut sacramentum corporis Christi conficiat et fidelibus tradat, oportet quod eadem potestas ad hoc se extendat quod fideles aptos reddat, et congruos ad hujus sacramenti perceptionem. Redditur autem aptus et congruus fidelis ad hujus sacramenti perceptionem per hoc quod est a peccato immunis : non enim potest aliter Christo spiritualiter uniri, cui sacramentaliter conjungitur, hoc sacramentum percipiendo. Oportet igitur quod potestas Ordinis se extendat ad remissionem peccatorum per dispensationem illorum sacramentorum quæ ordinantur ad peccati remissionem : cujusmodi sunt Baptismus et Pœnitentia, ut ex dictis patet. Unde, ut dictum est, Dominus discipulis, quibus commisit sui corporis consecrationem, dedit etiam potestatem remittendi peccata ; quæ quidem potestas per claves intelligitur, de quibus Dominus Petro, Matth., XVI, 19, dixit : *Tibi dabo claves regni cœlorum.* Cœlum enim unicuique clauditur et aperitur per hoc quod peccato subjacet, vel a peccato purgatur : unde et usus harum clavium dicitur esse ligare, et solvere, scilicet a peccatis : de quibus quidem clavibus supra dictum est. (*IV Sent.*, dist. XXIV.)

CAPUT LXXV.

DE DISTINCTIONE ORDINUM.

Considerandum est autem quod potestas quæ ordinatur ad aliquem principalem effectum nata est habere sub se inferiores potestates sibi deservientes : quod manifeste in artibus apparet. Arti enim quæ formam artificialem inducit deserviunt artes quæ disponunt materiam ; et illa quæ formam inducit deservit arti ad quam pertinet artificiati finis ; et ulterius quæ ordinatur ad anteriorem finem deservit illi ad quam pertinet ultimus finis, sicut ars quæ cædit ligna deservit navifactivæ, et hæc gubernatoriæ, quæ iterum deservit œconomicæ, vel militari, aut alicujus hujusmodi, secundum quod navigatio ad diversos fines ordinari potest. Quia igitur potestas Ordinis principaliter ordinatur ad corpus Christi consecrandum et fidelibus dispensandum, et ad fideles a peccatis purgandum ; oportet esse aliquem principalem ordinem, cujus potestas ad hoc

principaliter se extendat; et hic est ordo sacerdotalis; alios autem qui eidem serviant aliqualiter materiam disponendo, et hi sunt ordines ministrantium. Quia vero sacerdotalis potestas, ut dictum est (cap. præc.) se extendit ad duo, scilicet ad corporis Christi consecrationem et ad reddendum fideles idoneos per absolutionem a peccatis ad Eucharistiæ perceptionem, oportet quod inferiores ordines ei deserviant vel in utroque, vel in altero tantum : et manifestum est quod tanto aliquis inter inferiores ordines superior est, quanto sacerdotali deservit in pluribus, vel in aliquo digniori. Infimi igitur ordines deserviunt sacerdotali ordini solum in populi præparatione. Ostiarii quidem arcendo infideles a cœtu fidelium; lectores autem instruendo catechumenos de fidei rudimentis, unde eis Scriptura Veteris Testamenti committitur legenda; exorcistæ autem purgando eos qui jam instructi sunt, si aliqualiter a dæmone impediuntur a perceptione sacramentorum; superiores vero ordines sacerdotali deserviunt et in præparatione populi, et ad consummationem sacramenti; nam acolythi habent ministerium super vasa non sacra, in quibus sacramenti materia præparatur, unde eis urceoli in sua ordinatione traduntur; subdiaconi autem habent ministerium supra vasa sacra, et super dispositionem materiæ nondum consecratæ; diaconi autem ulterius habent aliquod ministerium super materiam jam consecratam, prout sanguinem Christi dispensant fidelibus : et ideo hi tres ordines, scilicet sacerdotum, diaconorum et subdiaconorum, sacri dicuntur, quia accipiunt ministerium super aliqua sacra. Deserviunt etiam superiores ordines in præparatione populi : unde et diaconibus committitur evangelica doctrina populo proponenda, subdiaconibus apostolica, acolythis ut circa utrumque exhibeant quod pertinet ad solemnitatem doctrinæ, ut scilicet luminaria deferant, et alia hujusmodi administrent. (*IV Sent.*, dist. XXIV.)

CAPUT LXXVI.

DE EPISCOPALI DIGNITATE, ET QUOD IN EA UNUS SIT SUMMUS.

Quia vero omnium horum ordinum collatio cum quodam sacramento perficitur, ut dictum est (cap. 74), sacramenta vero Ecclesiæ sunt per aliquos ministros Ecclesiæ dispensanda, ideo necesse est aliquam superiorem potestatem esse in Ecclesia alicujus altioris ministerii, quæ Ordinis sacramentum dispenset : et hæc est episcopalis potestas, quæ, etsi quantum quidem ad consecrationem corporis Christi non excedat sacerdotis potestatem, excedit tamen eam in his quæ pertinent ad fideles : nam et ipsa sacerdotalis potestas ex episcopali derivatur, et quidquid arduum circa populum fidelem est agendum episcopis reservatur, quorum auctoritate etiam sacerdotes possunt quod eis agendum committitur : unde et in his quæ sacerdotes agunt, utuntur rebus per episcopum consecratis, ut in Eucharistiæ consecratione utuntur consecratis per episcopum calice, altari et pallis. Sic igitur manifestum est quod summa potestas regiminis fidelis populi ad episcopalem pertinet dignitatem.

Manifestum est autem quod, quamvis populi distinguantur per diversas diœceses et civitates, tamen sicut est una Ecclesia, ita oportet esse unum populum christianum. Sicut igitur in spirituali populo unius Ecclesiæ requiritur unus episcopus, qui sit totius populi caput, ita in toto populo christiano requiritur quod unus sit totius Ecclesiæ caput.

Item, ad unitatem Ecclesiæ requiritur quod omnes fideles in fide conveniant. Circa vero ea quæ fidei sunt, contingit quæstiones moveri; per diversitatem autem sententiarum divideretur Ecclesia, nisi in unitate per unius sententiam conservaretur. Exigitur ergo, ad unitatem Ecclesiæ conservandam, quod sit unus qui toti Ecclesiæ præsit. Manifestum est autem

quod Christus Ecclesiæ in necessariis non deficit, quam dilexit, et pro ea sanguinem suum fudit, cum et de Synagoga dicatur per Dominum : *Quid ultra debui facere vineæ meæ, et non feci?* (*Isa.*, v, 4.) Non est igitur dubitandum quin ex ordinatione Christi unus toti Ecclesiæ præsit.

Adhuc, nulli dubium esse debet quin Ecclesiæ regimen sit optime ordinatum, utpote per eum dispositum per quem *reges regnant, et legum conditores justa decernunt.* (*Prov.*, VIII, 15.) Optimum autem regimen multitudinis est ut regatur per unum : quod patet ex fine regiminis, qui est pax : pax enim et unitas subditorum est finis regentis. Unitatis autem congruentior causa est unus quam multi. Manifestum est igitur regimen Ecclesiæ sic esse dispositum ut unus toti Ecclesiæ præsit.

Amplius, ecclesia militans ex triumphanti Ecclesia per similitudinem derivatur : unde et Joannes in Apocalypsi vidit Jerusalem descendentem de cœlo, et Moysi dictum est quod faceret omnia secundum exemplar ei in monte monstratum. In triumphanti autem Ecclesia unus præsidet, qui etiam præsidet in toto universo, scilicet Deus : dicitur enim, Apoc., XXI, 3 : *Ipsi populus ejus erunt, et ipse cum eis erit eorum Deus.* Ergo et in Ecclesia militante unus est qui præsidet universis. Hinc est quod, Oseæ, I, 11, dicitur : *Congregabuntur filii Juda, et filii Israel pariter, et ponent sibi caput unum*, et Dominus dicit, Joann., X, 16 : *Fiet unum ovile, et unus pastor.*

Si quis autem dicat quod unum caput et unus pastor est Christus, qui est unus unius Ecclesiæ sponsus, non sufficienter respondet. Manifestum est enim quod ecclesiastica sacramenta ipse Christus perficit : ipse enim est qui baptizat, ipse est qui peccata remittit, ipse est verus sacerdos, qui se obtulit in ara crucis, et cujus virtute corpus ejus in altari quotidie consecratur; et tamen, quia corporaliter non cum omnibus fidelibus præsentialiter erat futurus, elegit ministros, per quos prædicta fidelibus dispensaret, ut supra (cap. 74) dictum est. Eadem igitur ratione, quia præsentiam corporalem erat Ecclesiæ subtracturus, oportuit ut alicui committeret qui loco sui universalis Ecclesiæ gereret curam. Hinc est quod Petro dixit ante ascensionem : *Pasce oves meas* (*Joan.*, XXI 17), et ante passionem : *Tu iterum conversus confirma fratres tuos* (*Luc.*, XXII, 32), et ei soli promisit (*Matth.*, XVI, 19) : *Tibi dabo claves regni cœlorum*, ut ostenderetur potestas clavium per eum ad alios derivanda ad conservandam Ecclesiæ unitatem.

Non potest autem dici quod, etsi Petro hanc dignitatem dederit, per eum tamen ad alios non derivatur. Manifestum est enim quod Christus Ecclesiam sic instituit, ut esset usque ad finem sæculi duratura, secundum illud Isai., IX, 7 : *Super solium David, et super regnum ejus sedebit, ut confirmet illud, et corroboret in judicio et justitia, amodo et usque in sempiternum.* Manifestum est igitur quod ita illos qui tunc erant, in ministerio constituit, ut eorum potestas derivaretur ad posteros pro utilitate Ecclesiæ usque ad finem sæculi; præsertim cum ipse dicat, Matth., XXVIII, 20 : *Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem sæculi.*

Per hoc autem excluditur quorumdam præsumptuosus error, qui se subducere nituntur ab obedientia et subjectione Petri, successorem ejus Romanum Pontificem universalis Ecclesiæ pastorem non recognoscentes.

CAPUT LXXVII.

QUOD PER MALOS MINISTROS SACRAMENTA DISPENSARI POSSUNT.

Ex his quæ præmissa sunt, manifestum est quod ministri Ecclesiæ potentiam quamdam in Ordinis susceptione divinitus suscipiunt ad sacramenta fidelibus dispensanda. Quod autem alicui rei per consecrationem acquiritur perpetuo in eo manet : unde nihil consecratum iterato conse-

cratur. Potestas igitur Ordinis perpetuo in ministris Ecclesiæ manet. Non ergo tollitur per peccatum. Possunt ergo etiam a peccatoribus et malis, dummodo Ordinem habeant, ecclesiastica sacramenta conferri.

Item, nihil potest in id quod ejus facultatem excedit, nisi accepta aliunde potestate : quod tam in naturalibus, quam in civilibus patet ; non enim aqua calefacere potest, nisi accipiat virtutem calefaciendi ab igne, neque balivus cives coercere potest nisi accepta potestate a rege. Ea autem quæ in sacramentis aguntur facultatem humanam excedunt, ut ex præmissis (cap. 47) patet. Ergo nullus potest sacramenta dispensare, quantumcumque sit bonus, nisi potestatem accipiat dispensandi. Bonitati autem hominis malitia opponitur et peccatum. Ergo nec per peccatum ille qui potestatem accepit, impeditur quo minus sacramenta dispensare possit.

Adhuc, homo dicitur bonus, vel malus secundum virtutem, vel vitium, quæ sunt habitus quidam. Habitus autem a potentia in hoc differt quod per potentiam sumus potentes aliquid facere, per habitum autem non reddimur potentes ad aliquid faciendum, sed habiles vel inhabiles ad id quod possumus bene vel male agendum. Per habitum igitur non datur neque tollitur nobis aliquid posse ; sed hoc per habitum acquirimus ut bene vel male aliquid agamus. Non igitur ex hoc quod aliquis est bonus vel malus, est potens, vel impotens ad dispensandum sacramenta, sed idoneus vel non idoneus ad bene dispensandum.

Amplius, quod agit in virtute alterius non assimilat sibi patiens, sed principali agenti : non enim domus assimilatur instrumentis quibus artifex utitur, sed arti ipsius. Ministri autem Ecclesiæ in sacramentis non agunt in virtute propria, sed in virtute Christi, de quo dicitur, Joann., I, 33 : *Hic est qui baptizat :* unde et sicut instrumentum ministri agere dicuntur ; minister enim est sicut instrumentum animatum. Non igitur malitia ministrorum impedit quin fideles salutem per sacramenta consequantur a Christo.

Præterea, de bonitate, vel malitia alterius hominis homo judicare non potest : hoc enim solius Dei est, qui occulta cordis rimatur. Si igitur malitia ministri impedire posset sacramenti effectum, non posset homo habere fiduciam certam de sua salute ; nec conscientia ejus remaneret libera a peccato. Inconveniens igitur videtur quod spem suæ salutis in bonitate puri hominis quis ponat : dicitur enim, Jerem., XVII, 5 : *Maledictus homo qui confidit in homine.* Si autem homo salutem consequi per sacramenta non speraret, nisi a bono ministro dispensata, videtur spem suæ salutis aliqualiter in homine ponere. Ut ergo spem nostræ salutis in Christo ponamus, qui est Deus et homo, confitendum est quod sacramenta sunt salutaria ex virtute Christi, sive per bonos, sive per malos ministros dispensentur.

Hoc etiam apparet per hoc quod Dominus etiam malis prælatis obedire docet, quorum tamen non sunt opera imitanda ; dicit enim, Matth., XXIII, 2 : *Super cathedram Moysi sederunt scribæ, et pharisæi : quæcumque ergo dixerint vobis, servate, et facite ; secundum autem opera eorum nolite facere.* Multo autem magis obediendum est aliquibus propter hoc quod suscipiunt ministerium a Christo, quam propter cathedram Moysi. Est ergo etiam malis ministris obediendum : quod non esset, nisi in eis Ordinis potestas maneret, propter quam eis obeditur. Habent ergo potestatem dispensandi sacramenta etiam mali.

Per hoc autem excluditur quorumdam error dicentium quod omnes boni possunt sacramenta ministrare, et nulli mali.

CAPUT LXXVIII.

DE SACRAMENTO MATRIMONII.

Quamvis autem homines per sacramenta restaurentur ad gratiam, non tamen mox restaurantur ad immortalitatem : cujus rationes supra (cap. 52 et 53) ostendimus. Quæcumque autem corruptibilia sunt, perpetuari non possunt nisi per generationem. Quia igitur populum fidelium perpetuari oportebat usque ad mundi finem, necessarium fuit hoc per generationem fieri, per quam etiam humana species perpetuatur.

Considerandum est autem quod, quando aliquid ad diversos fines ordinatur, indiget habere diversa dirigentia in finem, quia finis est proportionatus agenti. Generatio autem humana ad multa ordinatur, scilicet ad perpetuitatem speciei, et ad perpetuitatem alicujus boni politici, puta populi in aliqua civitate ; ordinatur etiam ad perpetuitatem Ecclesiæ, quæ in fidelium collectione consistit. Unde oportet quod hujusmodi generatio a diversis dirigatur. Inquantum igitur ordinatur ad bonum naturæ, quod est perpetuitas speciei, dirigitur in finem a natura inclinante in hunc finem, et sic dicitur esse naturæ officium. Inquantum vero ordinatur ad bonum politicum, subjacet ordinationi civilis legis. Inquantum autem ordinatur ad bonum Ecclesiæ, oportet quod subjaceat regimini ecclesiastico. Ea autem quæ populo per ministros Ecclesiæ dispensantur sacramenta dicuntur. Matrimonium igitur secundum quod consistit in conjunctione maris et feminæ intendentium prolem ad cultum Dei generare et educare est Ecclesiæ sacramentum : unde et quædam benedictio nubentibus per ministros Ecclesiæ adhibetur : et sicut in aliis sacramentis per ea quæ exterius aguntur spirituale aliquid figuratur, sic et in hoc sacramento per conjunctionem maris et feminæ conjunctio Christi et Ecclesiæ figuratur, secundum illud Apostoli ad Ephes., v, 32 : *Sacramentum hoc magnum est : ego autem dico in Christo et Ecclesia.* Et quia sacramenta efficiunt quod figurant, credendum est quod nubentibus per hoc sacramentum gratia conferatur, per quam ad unionem Christi et Ecclesiæ pertineant : quod eis maxime necessarium est, ut sic carnalibus et terrenis intendant, quod a Christo et Ecclesia non disjunguntur.

Quia igitur per conjunctionem maris et feminæ Christi et Ecclesiæ conjunctio designatur, oportet quod figura significato respondeat. Conjunctio autem Christi et Ecclesiæ est unius ad unam perpetuo habendam ; est enim una Ecclesia, secundum illud Cant., vi, 8 : *Una est columba mea, perfecta mea ;* nec unquam Christus a sua Ecclesia separabitur : dicit enim ipse, Matth., xxviii, 20 : *Ecce ego vobiscum sum... usque ad consummationem sæculi ;* et ulterius : *Semper cum Domino erimus*, ut dicitur, I Thessal., iv, 16. Necesse est igitur quod Matrimonium, secundum quod est Ecclesiæ sacramentum, sit unius ad unam indivisibiliter habendam : et hoc pertinet ad fidem, qua sibi invicem vir et uxor obligantur.

Sic igitur tria sunt bona matrimonii, secundum quod est Ecclesiæ sacramentum : scilicet proles ad cultum Dei suscipienda et educanda ; fides prout unus vir uni uxori obligatur ; et sacramentum, secundum quod indivisibilitatem habet matrimonialis conjunctio, inquantum est conjunctionis Christi et Ecclesiæ sacramentum. Cætera autem quæ in matrimonio consideranda sunt, supra in tertio lib. (cap. 12 et seq.) pertractavimus.

CAPUT LXXIX.

QUOD PER CHRISTUM RESURRECTIO CORPORUM SIT FUTURA.

Quia vero supra ostensum est quod per Christum liberati sumus ab his quæ per peccatum primi hominis incurrimus, peccante autem primo homine, non solum in nos peccatum derivatum est, sed etiam mors, quæ est pœna peccati, secundum illud Apostoli, ad Rom., v, 12 : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors*, necessarium est quod per Christum ab utroque liberemur, et a culpa scilicet. et a morte. Unde et ibidem dicit Apostolus : *Si enim unius delicto mors regnavit per unum, multo magis accipientes abundantiam donationis et justitiæ, in vita regnabunt per unum Jesum Christum.* Ut igitur utrumque nobis in se ipso demonstraret, et mori et resurgere voluit. Mori quidem voluit, ut nos a peccato purgaret : unde Apostolus dicit, ad Heb., IX, 27 : *Quemadmodum statutum est hominibus semel mori... sic et Christus semel oblatus est ad multorum exhaurienda peccata.* Resurgere autem voluit, ut nos a morte liberaret : unde Apostolus, I Cor., xv, 20 : *Christus resurrexit a mortuis primitiæ dormientium : quoniam quidem per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum.* Effectum igitur mortis Christi in sacramentis consequimur quantum ad remissionem culpæ : dictum est enim supra (cap. 56) quod sacramenta in virtute passionis Christi operantur ; effectum autem resurrectionis Christi, quantum ad liberationem a morte, in fine sæculi consequemur, quando omnes per Christi virtutem resurgemus : unde dicit Apostolus, I Cor., xv, 12 : *Si Christus prædicatur quod resurrexit a mortuis ; quomodo quidam dicunt ex vobis quoniam resurrectio mortuorum non est, neque Christus resurrexit ? Si autem Christus non resurrexit, inanis est prædicatio nostra, inanis est et fides vestra.* Est igitur de necessitate fidei credere resurrectionem mortuorum futuram.

Quidam vero hoc perverse intelligentes, resurrectionem corporum futuram non credunt ; sed quod de resurrectione legitur in Scripturis ad spiritualem resurrectionem referre conantur, secundum quod aliqui a morte peccati resurgunt per gratiam.

Hic autem error ab ipso Apostolo reprobatur ; dicit enim, II Tim., II, 16 : *Profana et vaniloquia devita ; multum enim proficiunt ad impietatem, et sermo eorum ut cancer serpit : ex quibus est Hymenæus et Philetus, quia veritate fidei exciderunt, dicentes resurrectionem jam factam esse :* quod non poterat intelligi nisi de resurrectione spirituali. Est ergo contra veritatem fidei ponere resurrectionem spiritualem et negare corporalem.

Præterea, manifestum est ex his quæ Apostolus Corinthiis dicit quod præmissa verba de resurrectione corporali sunt intelligenda ; nam post pauca subdit : *Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale ;* ubi manifeste corporis resurrectionem tangit ; et postmodum subdit : *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem.* Hoc autem corruptibile et mortale est corpus. Corpus igitur est quod resurget.

Adhuc, Dominus, Joann., v, 25, utramque resurrectionem promittit ; dicit enim : *Amen, amen dico vobis, quia venit hora, et nunc est, quando mortui audient vocem Filii Dei, et qui audierint, vivent,* quod ad resurrectionem spiritualem animarum pertinere videtur, quæ tunc jam fieri incipiebat dum aliqui per fidem Christo adhærebant ; sed postmodum corporalem resurrectionem exprimit, dicens : *Venit hora in qua omnes qui in monumentis sunt audient vocem Filii Dei.* Manifestum est enim quod animæ in monumentis non sunt, sed corpora. Prædicitur ergo hic corporum resurrectio.

Expresse etiam corporum resurrectio prænuntiatur a Job ; dicitur enim,

Job, XIX, 25 : *Scio quod Redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum, et rursus circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum.*

Ad ostendendum etiam resurrectionem carnis futuram evidens ratio suffragatur, suppositis his quæ in superioribus sunt ostensa.

Ostensum est enim in secundo libro (cap. 79) animas hominum immortales esse. Remanent igitur post corpora a corporibus absolutæ. Manifestum est etiam ex his quæ in secundo (cap. 83 et 84) dicta sunt, quod anima corpori naturaliter unitur, est enim secundum suam essentiam corporis forma. Est igitur contra naturam animæ absque corpore esse. Nihil autem quod est contra naturam potest esse perpetuum. Non igitur perpetuo erit anima absque corpore. Quum igitur perpetuo maneat, oportet eam corpori iterato conjungi : quod est resurgere. Immortalitas igitur animarum exigere videtur resurrectionem corporum futuram.

Adhuc, ostensum est supra in tertio libro (cap. 24) naturale hominis desiderium ad felicitatem tendere. Felicitas autem ultima est felicis perfectio. Cuicumque igitur deest aliquid ad perfectionem nondum habet felicitatem perfectam, quia nondum ejus desiderium totaliter quietatur ; omne enim imperfectum perfectionem consequi naturaliter cupit. Anima autem a corpore separata est aliquo modo imperfecta, sicut omnis pars extra suum totum existens : anima enim naturaliter est pars humanæ naturæ. Non igitur homo potest ultimam felicitatem consequi, nisi anima iterato corpori conjungatur ; præsertim quum ostensum sit quod homo in hac vita non potest ad felicitatem ultimam pervenire.

Item, sicut in tertio libro (cap. 136) ostensum est, ex divina providentia peccantibus pœna debetur, et bene agentibus præmium. In hac autem vita homines ex anima et corppre compositi peccant, vel recte agunt. Debetur igitur hominibus et secundum animam, et secundum corpus præmium vel pœna. Manifestum est autem quod in hac vita præmium ultimæ felicitatis consequi non possunt, ex his quæ in tertio sunt ostensa : multoties etiam peccata in hac vita non puniuntur ; quinimo, ut dicitur, Job, XXI, 7 : *Hic impii vivunt, confortati sunt, sublimatique divitiis.* Necessarium igitur est ponere iteratam animæ ad corpus conjunctionem, ut homo in corpore et anima præmiari et puniri possit.

CAPUT LXXX.

OBJECTIONES CONTRA RESURRECTIONEM.

Sunt autem quædam quæ resurrectionis fidem impugnare videntur.

In nulla enim naturalium rerum invenitur id quod corruptum est idem numero redire in esse, sicut nec ab aliqua privatione ad habitum videtur posse rediri : et ideo, quia quæ corrumpuntur eadem numero iterari non possunt, natura intendit ut id quod corrumpitur idem specie per generationem conservetur. Cum igitur homines per mortem corrumpantur, ipsumque corpus hominis usque ad prima elementa resolvatur, non videtur quod idem numero homo possit reparari ad vitam.

Item, impossibile est esse idem numero cujus aliquod essentialium principiorum idem numero esse non potest ; nam, essentiali principio variato, semper variatur essentia rei, per quam res, sicut est, ita et una est. Quod autem omnino redit in nihilum, idem numero resumi non potest : potius enim erit novæ rei creatio quam ejusdem reparatio. Videtur autem plura principiorum essentialium hominis per ejus mortem in nihilum redire. Et primo quidem ipsa corporeitas, et forma mixtionis, cum corpus manifeste dissolvatur. Deinde pars animæ sensitiva, et nutritiva, quæ sine corporeis organis esse non possunt. Ulterius autem in nihilum videtur redire ipsa humanitas, quæ dicitur esse forma totius, anima a

corpore separata. Impossibile igitur videtur quod homo idem numero resurgat.

Adhuc, quod non est continuum, idem numero esse non videtur : quod quidem non solum in magnitudinibus et motibus manifestum est, sed etiam in qualitatibus et formis : si enim post sanitatem aliquis infirmatus iterato sanetur, non redibit eadem sanitas numero. Manifestum est autem quod per mortem esse hominis aufertur ; cum corruptio sit mutatio de esse in non esse. Impossibile est igitur quod esse hominis idem numero reiteretur. Neque igitur erit idem homo numero : quæ enim sunt eadem numero secundum esse sunt idem.

Amplius, si idem hominis corpus reparatur ad vitam, pari ratione oportet quod quidquid id corpore hominis fuit, eidem restituatur. Ad hoc autem maxima indecentia sequitur, non solum propter capillos, et ungues, et pilos, qui manifeste quotidiana præcisione tolluntur, sed etiam propter alias partes corporis quæ occulte per actionem naturalis caloris resolvuntur : quæ omnia si restituantur homini resurgenti, indecens magnitudo consurget. Non videtur igitur quod homo sit post mortem resurrecturus.

Præterea, contingens est quandoque aliquos homines carnibus humanis vesci, et solum tali nutrimento nutriri, et sic nutritos filios generare. Caro igitur eadem in pluribus hominibus invenitur. Non est autem possibile quod in pluribus resurgat : nec aliter videtur esse universalis resurrectio et integra, si unicuique non restituatur quod hic habuit. Videtur igitur impossibile quod sit hominum resurrectio futura.

Item, illud quod est commune omnibus existentibus in aliqua specie, videtur esse naturale illi speciei. Non est autem hominis resurrectio naturalis : non enim aliqua virtus naturalis agentis sufficit ad hoc agendum ut communiter omnes homines resurgant. Non igitur communiter omnes homines resurgent.

Adhuc, si per Christum liberamur et a culpa et a morte, quæ est peccati effectus, illi soli videntur liberandi esse a morte per resurrectionem qui fuerunt participes mysteriorum Christi, quibus liberarentur a culpa. Hoc autem non est omnium hominum. Non igitur omnes homines resurgent, ut videtur.

CAPUT LXXXI.

SOLUTIO PRÆMISSARUM OBJECTIONUM.

Ad horum igitur solutionem considerandum est quod Deus, sicut supra (cap. 52) dictum est, in institutione humanæ naturæ aliquid corpori humano attribuit supra id quod ei ex naturalibus principiis debebatur, scilicet incorruptibilitatem quamdam, per quam convenienter suæ formæ coaptaretur ; ut, sicut animæ vita perpetua est, ita corpus per animam posset perpetuo vivere : et talis quidem incorruptibilitas, etiam si non esset naturalis quantum ad activum principium, erat tamen quodammodo naturalis ex ordine ad finem, ut scilicet materia proportionaretur suæ naturali formæ, quæ est finis materiæ. Animæ igitur præter ordinem suæ naturæ a Deo aversæ subtracta est dispositio quæ ejus corpori divinitus indita erat ut sibi proportionaliter responderet, et secuta est mors. Est igitur mors quasi per accidens superveniens homini per peccatum, considerata institutione humanæ naturæ. Hoc autem accidens sublatum est per Christum, qui merito suæ passionis mortem moriendo destruxit. Ex hoc igitur consequitur quod divina virtute, quæ corpori incorruptionem dedit, iterato corpus de morte ad vitam reparetur.

Secundum hoc igitur ad primum dicendum quod virtus naturæ deficiens est a virtute divina, sicut virtus instrumenti a virtute principalis

agentis. Quamvis igitur operatione naturæ hoc fieri non possit ut corpus corruptum reparetur ad vitam, tamen virtute divina id fieri potest. Nam quod natura hoc facere non possit, ideo est, quia natura semper per formam aliquam operatur; quod autem habet formam, jam est : unde nihil seipsum generare potest, sed generat aliquid aliud sibi secundum speciem simile; cum vero corruptum est, formam amisit, quæ poterat esse actionis principium : unde operatione naturæ, quod corruptum est idem numero reparari non potest. Sed divina virtus, quæ res produxit in esse, sic per naturam operatur quod absque ea effectum naturæ producere potest, ut superius (l. III, cap. 99) ostensum est : unde, cum virtus divina maneat eadem, etiam rebus corruptis, potest corrupta in integrum reparare.

Quod vero secundo objiciebatur impedire non potest quin homo idem numero resurgere possit. Nullum enim principiorum essentialium hominis per mortem omnino cedit in nihilum : nam anima rationalis, quæ est forma hominis, manet post mortem, ut superius (lib. II, cap. 79) est ostensum; materia etiam manet quæ tali formæ fuit subjecta sub dimensionibus eisdem ex quibus habebat ut esset individualis materia. Ex conjunctione igitur ejusdem animæ numero ad eamdem materiam numero, homo unus numero reparabitur. Corporeitas autem dupliciter accipi potest. Uno modo secundum quod est forma substantialis corporis, prout in genere substantiæ collocatur; et sic corporeitas cujuscumque corporis nihil est aliud quam forma substantialis ejus secundum quam in genere et specie collocatur; ex qua debetur rei corporali quod habeat tres dimensiones. Non enim sunt diversæ formæ substantiales in uno et eodem, per quarum unam collocatur in genere supremo, puta substantiæ, et per aliam in genere proximo, puta in genere corporalis vel animalis, et per aliam in specie, puta hominis aut equi; quia, si prima forma faceret esse substantiam, sequentes formæ jam advenirent ei quod est hoc aliquid in actu et subsistens in natura; et sic posteriores formæ non facerent hoc aliquid, sed essent in subjecto quod est hoc aliquid, sicut formæ accidentales. Oportet igitur quod corporeitas, prout est forma substantialis in homine, non sit aliud quam anima rationalis, quæ in sua materia hoc requirit quod habeat tres dimensiones, est enim actus corporis alicujus. Alio modo accipitur corporeitas, prout est forma accidentalis, secundum quam dicitur corpus esse in genere quantitatis; et sic corporeitas nihil aliud est quam tres dimensiones quæ corporis rationem constituunt. Etsi igitur hæc corporeitas in nihilum cedit, corpore humano corrupto, tamen impedire non potest quin idem numero resurgat, eo quod corporeitas modo primo dicta non in nihilum cedit, sed eadem manet. Similiter etiam forma mixti dupliciter accipi potest. Uno modo ut per formam mixti intelligatur forma substantialis corporis mixti; et sic, cum in homine non sit alia forma substantialis quam anima rationalis, ut ostensum est (lib. I, cap. 58), nec poterit dici quod forma mixti, prout est forma substantialis, homine moriente, cedat in nihilum. Alio modo dicitur forma mixti qualitas quædam composita, et contemperata ex mixtione simplicium qualitatum, quæ ita se habeat ad formam substantialem corporis mixti sicut se habet qualitas simplex ad formam substantialem corporis simplicis. Unde, si forma mixtionis sic dicta in nihilum cedat, non præjudicat unitati corporis resurgentis. Sic etiam dicendum est et de parte nutritiva et sensitiva. Si enim per partem sensitivam et nutritivam intelligantur ipsæ potentiæ, quæ sunt proprietates naturales animæ, vel magis compositi, corrupto corpore, corrumpuntur; nec tamen per hoc impeditur unitas resurgentis. Si vero per partes prædictas intelligatur ipsa substantia animæ sensitivæ et nutritivæ, utraque earum est eadem cum anima rationali : non enim sunt in homine tres animæ, sed una tantum, ut in secundo libro ostensum est. De humanitate vero non est intelligendum quod sit quædam forma consurgens ex conjunctione formæ

ad materiam, quasi realiter sit alia ab utroque; quia, quum per formam materia fiat hoc aliquid actu, ut dicitur in secundo *De anima* (text. comm. 8), illa tertia forma consequens non esset substantialis, sed accidentalis. Dicunt autem quidam quod forma partis eadem est et forma totius; sed dicitur forma partis, secundum quod facit materiam esse in actu; forma vero totius dicitur secundum quod complet speciei rationem : et secundum hoc humanitas non est aliud realiter quam anima rationalis. Unde patet quod, corrupto corpore, non cedit in nihilum. Sed, quia humanitas est essentia hominis, essentia autem rei est quam signat definitio, definitio autem rei naturalis non signat tantum formam, sed formam et materiam, necessarium est quod humanitas aliquid significet compositum ex materia et forma, sicut et homo, differenter tamen. Nam humanitas significat principia essentialia speciei tam formalia quam materialia, cum præcisione principiorum individualium ; dicitur enim humanitas secundum quam aliquis est homo ; homo autem non est aliquis ex hoc quod habet principia individualia, sed ex hoc solum quod habet principia essentialia speciei. Humanitas igitur significat sola principia speciei essentialia : unde significatur per modum partis. Homo autem significat quædam principia essentialia speciei, sed non excludit principia individuantia a sui significatione; nam homo dicitur qui habet humanitatem, ex quo non excluditur quin alia habere possit : et propter hoc homo significat per modum totius ; significat enim principia speciei essentialia in actu, individuantia vero in potentia ; Socrates vero significat utraque in actu, sicut et differentiam genus habet potestate, species vero actu. Unde patet quod et homo redit idem numero in resurrectione, et humanitas eadem numero propter animæ rationalis permanentiam et materiæ unitatem.

Quod vero tertio objicitur, quod esse non est unum, quia non est continuum, falso innititur fundamento. Manifestum est enim quod materiæ et formæ unum est esse, non enim materia habet esse in actu nisi per formam. Differt tamen quantum ad hoc anima rationalis ab aliis formis : nam esse aliarum formarum non est nisi in concretione formarum ad materiam, non enim excedunt materiam neque in esse neque in operari; anima vero rationalis manifestum est quod excedit materiam in operari, habet enim aliquam operationem absque participatione organi corporalis, scilicet intelligere : unde et esse suum non est solum in concretione ad materiam. Esse igitur ejus quod erat compositi, manet ipso corpore dissoluto, et, reparato corpore in resurrectione, in idem esse reducitur, quod remansit in anima.

Quod etiam quarto objicitur resurgentis unitatem non tollit. Quod enim non impedit unitatem secundum numerum in homine, dum continue vivit, manifestum est quod non potest impedire unitatem resurgentis. In corpore autem hominis, quamdiu vivit, non semper sunt eædem partes secundum materiam, sed solum secundum speciem; secundum vero materiam partes fluunt et refluunt. Nec propter hoc impeditur quin homo sit unus numero a principio vitæ usque in finem : cujus exemplum accipi potest ex igne, qui, cum continue ardet, unus numero dicitur, propter hoc quod species ejus manet, licet ligna consumantur et de novo apponantur. Sic etiam est in corpore humano ; nam forma et species singularium partium ejus continue manet per totam vitam, sed materia partium resolvitur per actionem caloris naturalis et de novo adgeneratur per alimentum. Non est autem alius numero homo secundum diversas partes et ætates, quamvis non quicquid materialiter est in homine secundum unum statum sit in eo secundum alium. Sic igitur non requiritur, ad hoc quod resurgat homo idem numero, quod quicquid fuit materialiter in eo secundum totum tempus vitæ suæ, resumatur sed tantum ex eo quantum sufficit ad complementum debitæ quantitatis, et præcipue illud resumendum videtur quod perfectius fuit sub forma et specie humanitatis consistens. Si quid vero defuit ad complementum debitæ quantitatis, vel

quia aliquis præventus est morte antequam natura ipsum ad perfectam quantitatem deduceret, vel quia forte aliquis mutilatus est membro, aliunde hoc divina supplebit potentia. Nec tamen hoc impediet resurgentis corporis unitatem; quia etiam opere naturæ super id quod puer habet, aliquid additur aliunde, ut ad perfectam perveniat quantitatem; nec talis additio facit alium numero, idem enim numero est homo et puer et adultus.

Ex quo etiam patet quod nec resurrectionis fidem impedire potest, etiamsi aliqui carnibus humanis vescantur, ut quinto objiciebatur. Non enim est necessarium, ut ostensum est, quod quicquid fuit in homine materialiter resurgat in eo: et iterum, si aliquid deest, suppleri potest per potentiam Dei. Caro igitur comesta resurget in eo in quo primo fuit anima rationalis perfecta; in secundo vero, si non solis carnibus humanis est pastus, sed et aliis cibis, resurgere poterit tantum de alio quod ei materialiter advenit quod erit necessarium ad debitam quantitatem corporis restaurandam. Si vero solis humanis carnibus sit pastus, resurget in eo quod a generantibus traxit; et quod defuerit, supplebitur omnipotentia Creatoris. Quod et si parentes ex solis humanis carnibus pasti fuerint, ut sic et eorum semen, quod est superfluum alimenti, ex carnibus alienis generatum sit, resurget quidem semen in eo qui est natus ex semine, loco cujus ei cujus carnes comestæ sunt supplebitur aliunde. Hoc enim in resurrectione servabitur quod, si aliquid materialiter fuit in pluribus hominibus, resurget in eo ad cujus perfectionem magis pertinebat: unde, si fuit in uno ut radicale semen, ex quo est generatus, in alio vero sicut superveniens nutrimentum, resurget in eo qui generatus ex hoc sicut ex semine. Si vero in uno fuit ut pertinens ad perfectionem individui, in alio autem ut deputatum ad perfectionem speciei, resurget in eo ad quem pertinebat secundum perfectionem individui: unde semen resurget in genito, et non in generante, et costa Adæ resurget in Eva, non in Adam, in quo fuit sicut in naturæ principio. Si autem secundum eumdem perfectionis modum fuit in utroque, resurget in eo in quo primitus fuit.

Ad id vero quod sexto objectum est, ex his quæ dicta sunt, jam patet solutio. Resurrectio enim tantum ad finem naturalis est, inquantum naturale est animæ esse corpori unitam; sed principium ejus activum non est naturale, sed sola virtute divina causatur.

Nec etiam negandum est omnium resurrectionem esse futuram, quamvis non omnes per fidem Christo adhæreant, nec ejus mysteriis sint imbuti. Filius enim Dei propter hoc naturam humanam assumpsit ut eam repararet. Id igitur quod est defectus naturæ in omnibus reparabitur: unde omnes a morte redibunt ad vitam, sed defectus perfecte non reparabitur nisi in illis qui Christo adhæserunt, vel per proprium actum credendo in ipsum, vel saltem per fidei sacramentum.

CAPUT LXXXII.

QUOD HOMINES RESURGENT IMMORTALES.

Ex quo etiam patet quod in futura resurrectione homines non sic resurgent ut sint iterum morituri.

Necessitas enim moriendi est defectus in natura humana ex peccato proveniens. Christus autem merito suæ passionis naturæ defectus reparavit, qui in ipsum ex peccato provenerunt: ut enim dicit Apostolus, Rom., v, 15: *Non sicut delictum, ita et donum; si enim unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei, in gratia unius hominis Jesu Christi in plures abundavit.* Ex quo habetur quod efficacius est meritum Christi ad

tollendum mortem, quam peccatum Adæ ad inducendum. Illi igitur qui per meritum Christi resurgent a morte liberati, mortem ulterius non patientur.

Præterea, illud quod est in perpetuum duraturum, non est destructum. Si igitur homines resurgentes adhuc iterum morientur, ut sic mors in perpetuum duret, nullo modo mors per mortem Christi destructa est. Est autem destructa nunc quidem in causa, quod Dominus per Osee prædixerat dicens : *Ero mors tua, o mors.* (*Ose.*, XIII, 14.) Ultimo autem destruetur in actu, secundum illud : *Novissime inimica destruetur mors.* (*I Cor.*, XV, 26.) Est igitur secundum fidem Ecclesiæ hoc tenendum quod resurgentes non iterum morientur.

Adhuc, effectus similatur suæ causæ. Resurrectio autem Christi causa est futuræ resurrectionis, ut (cap. 79) dictum est : sic autem resurrexit Christus ut non ulterius moreretur, secundum illud ad Rom., VI, 9 : *Christus resurgens ex mortuis, jam non moritur.* Homines igitur sic resurgent ut ulterius non moriantur.

Amplius, si homines resurgentes iterum moriantur, aut ab illa morte iterato resurgent, aut non. Si non resurgent, remanebunt perpetuo animæ separatæ : quod est inconveniens, ut supra dictum est; ad quod evitandum ponuntur post resurgere. Vel, si post secundam mortem non resurgant, nulla erit causa quare post primam resurgant. Si autem post secundam mortem iterato resurgent, aut resurgent iterum morituri, aut non. Si non morituri, eadem ratione hoc erit ponendum et in prima resurrectione; si vero iterum morituri, procedet in infinitum alternatio mortis et vitæ in eodem subjecto : quod videtur inconveniens. Oportet enim quod intentio Dei suscitantis ad aliquid determinatum feratur. Ipsa autem mortis et vitæ alternatio successiva est quasi quædam transmutatio, quæ finis esse non potest; est enim contra rationem motus quod sit finis, quum omnis motus in aliud tendat.

Præterea, intentio inferioris naturæ in agendo ad perpetuitatem fertur. Omnis enim naturæ inferioris actio ad generationem ordinatur, cujus quidem finis est ut conservetur esse perpetuum speciei; unde natura non intendit hoc individuum sicut ultimum finem, sed speciei conservationem in ipso : et hoc habet natura, inquantum agit in virtute Dei, quæ est prima radix perpetuitatis : unde etiam finis generationis esse ponitur a Philosopho (*De generatione*, II, text. com. 59), ut generata participent esse divinum secundum perpetuitatem. Multo igitur magis actio ipsius Dei ad aliquid perpetuum tendit. Resurrectio autem non ordinatur ad perpetuitatem speciei; hæc enim per generationem poterat conservari. Oportet igitur quod ordinetur ad perpetuitatem individui. Non autem secundum animam tantum, hoc enim jam anima habebat ante resurrectionem. Ergo secundum compositum. Homo igitur resurgens perpetuo vivet.

Adhuc, anima et corpus diverso ordine comparari videntur secundum primam hominis generationem, et resurrectionem ejusdem. Nam secundum generationem primam creatio animæ sequitur generationem corporis; præparata enim materia corporali per virtutem decisi seminis, Deus animam creando infundit ; in resurrectione autem corpus animæ præexistenti coaptabitur. Prima autem vita, quam homo per generationem adipiscitur, sequitur conditionem corruptibilis corporis, in hoc quod per mortem privatur vita. Vita igitur quam homo resurgendo adipiscitur erit perpetua secundum conditionem incorruptibilis animæ.

Item, si in infinitum succedant sibi in eodem vita et mors, ipsa alternatio vitæ et mortis habebit speciem circulationis cujusdam. Omnis autem circulatio in rebus generabilibus et corruptibilibus a prima circulatione incorruptibilium corporum causatur : nam prima circulatio in motu locali invenitur, et secundum ejus similitudinem ad motus alios derivatur. Causabitur igitur alternatio mortis et vitæ a corpore cœlesti ; quod esse non potest, quia reparatio corporis mortui ad vitam facultatem actionis

naturæ excedit. Non igitur est ponenda hujusmodi alternatio mortis et vitæ, nec per consequens quod resurgentia corpora moriantur.

Amplius, quæcumque succedunt sibi in eodem subjecto, habent determinatam mensuram suæ durationis secundum tempus. Omnia autem hujusmodi subjecta sunt motui cœli, quem tempus consequitur : anima autem separata, non est subjecta motui cœli, quia excedit totam naturam corporalem. Alternatio igitur separationis ejus et unionis ad corpus non subjacet motui cœli. Non igitur est talis circulatio in alternatione mortis et vitæ, qualis sequitur, si resurgentes iterum moriantur. Resurgent igitur de cætero non morituri.

Hinc est quod dicitur, Isa., xxv, 8 : *Præcipitavit Dominus mortem in sempiternum* ; et Apoc., xxi, 24 : *Mors ultra non erit.*

Per hoc autem excluditur error quorumdam antiquorum gentilium, qui credebant eadem temporum, temporaliumque rerum volumina repeti ; verbi gratia, sicut in isto sæculo Plato philosophus in urbe Atheniensi, et in eadem schola, quæ Academia dicta est, discipulos docuit ; ita per innumerabilia retro sæcula multis quidem prolixis intervallis, sed tamen certis, et idem Plato, et eadem civitas, et eadem schola, iidemque discipuli repetiti, et per innumerabilia demum sæcula repetendi sunt, ut Augustinus introducit in decimo *De civ. Dei*. Ad quod, ut ipse ibidem dicit, quidam referre volunt illud quod dicitur, Eccle., i, 9 : *Quid est quod fuit? Ipsum quod futurum est. Quid est quod factum est? Ipsum quod faciendum est. Nihil sub sole novum* ; *nec valet quisquam dicere* : *Ecce hoc recens est, jam enim præcessit in sæculis quæ fuerunt ante nos.* Quod quidem non sic intelligendum est quod eadem numero per generationes varias repetantur, sed similia specie, ut Augustinus ibidem solvit : et Aristoteles in fine *De generatione* hoc ipsum docuit contra prædictam sectam loquens.

CAPUT LXXXIII.

QUOD IN RESURRECTIONE NON ERIT USUS CIBORUM ET VENEREORUM.

Ex præmissis autem ostenditur quod apud homines resurgentes non erit venereorum et ciborum usus.

Remota enim vita corruptibili, necesse est removeri ea quæ corruptibili vitæ deserviunt. Manifestum est autem quod ciborum usus corruptibili vitæ deservit ; ad hoc enim cibos assumimus ut corruptio quæ posset accidere ex consumptione naturalis humidi, evitetur. Est etiam in præsenti ciborum usus necessarius ad augmentum, quod post resurrectionem in hominibus non erit, quia homines in debita quantitate resurgent, ut ex dictis (cap. 81) patet. Similiter commixtio maris et feminæ corruptibili vitæ deservit ; ordinatur enim ad generationem, per quam quod perpetuo conservari non potest secundum individuum, in specie conservatur. Ostensum est autem (cap. præc.) quod resurgentium vita incorruptibilis erit. Non igitur in resurgentibus erit ciborum neque venereorum usus.

Adhuc, vita resurgentium non minus ordinata erit quam præsens vita sed magis ; quia ad illam homo perveniet solo Deo agente, hanc autem consequitur cooperante natura. Sed in hac vita ciborum usus ordinatur ad aliquem finem ; ad hoc enim cibus assumitur ut per digestionem convertatur in corpus. Si igitur tunc erit ciborum usus, oportebit quod ad hoc sit quod convertatur in corpus. Cum ergo a corpore nihil resolvatur, eo quod corpus erit incorruptibile, oportebit dicere, quod totum quod convertitur ex alimento, transeat in augmentum. Resurget autem homo in debita quantitate, ut supra (cap. 81) dictum est. Ergo perveniet ad immoderatam quantitatem ; immoderata est enim quantitas quæ debitam quantitatem excedit.

Amplius, homo resurgens in perpetuum vivet. Aut igitur semper cibo utetur, aut non semper, sed per aliquod determinatum tempus. Si autem semper cibo utetur, cum cibus in corpus conversus sit, a quo nihil resolvitur, necesse est quod augmentum faciat secundum aliquam dimensionem. Oportebit ergo dicere quod corpus hominis resurgentis in infinitum augeatur; quod esse non potest, quia augmentum est motus naturalis; intentio autem virtutis naturalis moventis nunquam est ad infinitum, sed semper est ad aliquid certum; quia, ut dicitur in secundo *De anima* (text. com. 41), *omnium natura constantium terminus est magnitudinis et augmenti*. Si autem non semper cibo utetur homo resurgens, semper autem vivet, erit aliquod tempus dare in quo cibo non utetur : quare hoc a principio faciendum est. Non igitur homo resurgens cibo utetur. Si autem non utetur cibo, sequitur quod neque venereorum usum habebit, ad quem requiritur decisio seminis. A corpore autem resurgentis semen decidi non poterit neque ex substantia ejus; tum quia hoc est contra rationem seminis, esset enim semen in corrumpi, et a natura recedens, et sic non posset esse naturalis actionis principium, ut patet per Philosophum in libro *De generatione animalium* (I, cap. 18); tum etiam quia a substantia illorum corporum incorruptibilium existentium nihil resolvi poterit; nec etiam semen esse poterit superfluum alimenti, si resurgentes cibis non utuntur, ut ostensum est. Non igitur in resurgentibus erit venereorum usus.

Item, venereorum usus ad generationem ordinatur. Si igitur post resurrectionem erit venereorum usus, nisi sit frustra, sequitur quod tunc etiam erit hominum generatio, sicut et nunc. Multi igitur homines erunt post resurrectionem qui ante resurrectionem non fuerunt. Frustra igitur tantum differtur resurrectio mortuorum, ut omnes simul vitam accipiant qui eamdem habent naturam.

Amplius, si post resurrectionem erit hominum generatio, aut igitur illi qui generabuntur iterum corrumpentur, aut incorruptibiles erunt et immortales. Si autem erunt incorruptibiles et immortales, multa inconvenientia sequuntur. Primo quidem quia, oportebit ponere quod illi homines sine peccato nascantur originali, quum necessitas moriendi sit pœna consequens peccatum originale; quod est contra Apostolum dicentem, Rom., V, 12, quod *per unum hominem peccatum in omnes homines pertransiit, et per peccatum mors*. Deinde sequitur quod non omnes indigeant redemptione, quæ est a Christo, si aliqui sine peccato originali et necessitate moriendi nascantur; et sic Christus non erit omnium hominum caput; quod est contra sententiam Apostoli dicentis, I Cor., XV, 22, quod *sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur*. Sequitur etiam et aliud inconveniens, ut quorum est similis generatio, non sit similis generationis terminus. Homines enim per generationem, quæ est ex semine, nunc quidem consequuntur corruptibilem vitam, tunc autem immortalem. Si autem homines qui tunc nascentur, corruptibiles erunt, et morientur; si iterato non resurgunt, sequetur quod eorum animæ perpetuo remanebunt a corporibus separatæ : quod est inconveniens, cum sint ejusdem speciei cum animabus hominum resurgentium. Si autem et ipsi resurgunt, debuit eorum resurrectio ab aliis exspectari, ut simul omnibus qui unam naturam participant beneficium conferatur resurretionis, quod ad naturæ reparationem pertinet, ut ex dictis (cap. 81) patet. Et præterea non videtur esse aliqua ratio quare aliqui exspectentur ad resurgendum, si non omnes exspectantur.

Adhuc, si homines resurgentes venereis utentur et generabunt, aut hoc erit semper aut non semper. Si semper, sequetur quod multiplicatio hominum erit in infinitum. Intentio autem naturæ generantis post resurrectionem non poterit esse ad alium finem quam ad multiplicationem hominum; non enim erit ad conservationem speciei per generationem, quum homines incorruptibiliter sint victuri. Sequitur igitur quod intentio naturæ

generantis sit ad infinitum; quod est impossibile. Si vero non semper generabunt, sed ad aliquod determinatum tempus, post illud igitur tempus non generabunt : quare et a principio hoc eis attribuendum est ut venereis non utantur, nec generent.

Si quis autem dicat quod in resurgentibus erit usus ciborum et venereorum non propter conservationem vel augmentum corporis, neque conservationem speciei, vel multiplicationem hominum, sed propter solam delectationem, quæ in his actibus existit, ne aliqua delectatio hominibus in ultima remuneratione desit, patet quidem multipliciter hæc inconvenienter dici.

Primo quidem quia vita resurgentium ordinatior erit quam vita nostra, ut supra dictum est. In hac autem vita inordinatum et vitiosum est, si quis cibis et venereis utatur propter solam delectationem, et non propter necessitatem sustentandi corporis, vel prolis educandæ. Et hoc rationabiliter; nam delectationes quæ sunt in præmissis actionibus non sunt fines actionum, sed magis e converso : natura enim ad hoc ordinavit delectationes in istis actibus, ne animalia propter laborem ab istis actibus necessariis naturæ desisterent; quod contingeret, nisi delectatione provocarentur. Est ergo ordo præposterus et indecens, si operationes propter solas delectationes exerceantur. Nullo igitur modo hoc in resurgentibus erit, quorum vita ordinatissima ponitur.

Adhuc, vita resurgentium ad consequendam perfectam beatitudinem ordinatur. Perfecta autem beatitudo et felicitas hominis non consistit in delectationibus corporalibus; quæ sunt delectationes ciborum et venereorum, ut in tertio libro (cap. 27) ostensum est. Non igitur oportet ponere in vita resurgentium hujusmodi delectationes esse.

Amplius, actus virtutum ordinantur ad beatitudinem sicut ad finem. Si igitur in statu futuræ beatitudinis essent delectationes ciborum et venereorum quasi ad beatitudinem pertinentes, sequeretur quod in intentione eorum qui virtuosa agunt, essent aliqualiter delectationes prædictæ; quod rationem temperantiæ excludit : est enim contra temperantiæ rationem ut aliquis a delectationibus nunc abstineat ut postmodum eis frui magis possit. Redderetur igitur omnis castitas impudica, et omnis abstinentia gulosa. Si vero prædictæ delectationes erunt, non tamen quasi ad beatitudinem pertinentes, ut oporteat eas esse intentas ab his qui virtuosa agunt, hoc esse non potest; quia omne quod est, vel est propter alterum, vel propter seipsum. Prædictæ autem delectationes non erunt propter alterum; non enim erunt propter actiones ordinatas ad finem naturæ, ut jam ostensum est. Relinquitur igitur quod erunt propter seipsas. Omne autem quod est hujusmodi, vel est beatitudo, vel pars beatitudinis. Oportet igitur, si dilectationes prædictæ in vita resurgentium erunt, quod ad beatitudinem eorum pertineant : quod esse non potest, ut ostensum est. Nullo igitur modo hujusmodi delectationes erunt in futura vita.

Præterea, ridiculum videtur delectationes quærere corporales, in quibus nobiscum animalia bruta communicant, ubi exspectantur delectationes altissimæ, in quibus cum angelis communicamus, quæ erunt in Dei visione, quæ nobis et angelis erit communis, ut in tertio libro (cap. 51) ostensum est. Nisi forte quis dicere velit beatitudinem angelorum esse imperfectam, quia desunt eis delectationes brutorum : quod est omnino absurdum.

Hinc est quod Dominus dicit, Matth., XXII, 30, quod *in resurrectione neque nubent, neque nubentur, sed erunt sicut angeli Dei.*

Per hoc autem excluditur error Judæorum et Saracenorum, qui ponunt quod in resurrectione homines cibis et venereis utentur, sicut et nunc. Quos etiam quidam christiani hæretici sunt secuti, qui ponentes regnum Christi futurum in terris terrenum per mille annos, in ipso spatio temporis dicunt eos qui tunc resurrexerint, immoderatissime carnalibus

epulis vacaturos, in quibus sit cibus tantus aut potus, ut non solum nullam modestiam teneant, sed modum quoque ipsius credulitatis excedant. Nullo autem modo ista possunt nisi a carnalibus credi. Hi autem qui spirituales sunt, istos ista credentes *Chiliastas* appellant græco vocabulo, quod verbum e verbo exprimentes, nos possumus *Millenarios* nuncupare, ut Augustinus dicit in vigesimo *De civitate Dei.*

Sunt autem quædam quæ huic opinioni suffragari videntur. Et primo quidem quia Adam ante peccatum vitam habuit immortalem; et tamen cibis et venereis uti potuit in illo statu, quum ante peccatum illi sit dictum (*Gen.*, I, 28): *Crescite, et multiplicamini*; et iterum (*Gen.*, II, 16): *De omni ligno quod est in paradiso comedes.*

Deinde ipse Christus post resurrectionem legitur comedisse et bibisse; dicitur enim, Luc., ult., 43, quod, *quum manducasset coram discipulis, sumens reliquias dedit eis*; et Act., X, 40, dicit Petrus: *Hunc*, scilicet Jesum, *Deus suscitavit tertia die, et dedit eum manifestum fieri, non omni populo, sed testibus præordinatis a Deo; nobis, qui manducavimus cum illo, postquam resurrexit a mortuis.*

Sunt etiam quædam auctoritates quæ ciborum usum in hujusmodi statu hominibus repromittere videntur. Dicitur enim, Isa., XXV, 6: *Faciet Dominus exercituum omnibus populis in monte hoc convivium pinguium medullatorum, vindemiæ defæcatæ*; et quod intelligatur quantum ad statum resurgentium, patet ex hoc quod postea subditur: *Præcipitabit mortem in sempiternum, et auferet Dominus Deus omnem lacrymam ab omni facie.* Dicitur etiam, Isa., LXV, 13: *Ecce servi mei comedent, et vos esurietis; ecce servi mei bibent, et vos sitietis*: et quod hoc referendum sit ad statum futuræ vitæ, patet ex eo quod postea subditur: *Ecce ego creo cœlos novos, et terram novam*, etc. Dominus etiam dicit, Matth., XXVI, 29: *Non bibam amodo de hoc genimine vitis usque in diem illum, quum illud bibam vobiscum novum in regno Patris mei*; et Luc., XXII, 29, dicit: *Ego dispono vobis, sicut disposuit mihi Pater meus regnum, ut edatis, et bibatis super mensam meam in regno meo*; et Apoc., etiam, XXII, 2, dicitur, quod *ex utraque parte fluminis*, quod erit in civitate beatorum, erit *lignum vitæ, afferens fructus duodecim*; et XX, 4, dicitur: *Vidi..... animas decollatorum propter testamentum Jesu, et vixerunt, et regnaverunt cum Christo mille annis: cæteri mortuorum non vixerunt donec consummarentur mille anni.* Ex quibus omnibus prædictorum hæreticorum opinio confirmari videtur. Hæc autem non difficile est solvere.

Quod enim primo objicitur de Adam efficaciam non habet. Adam enim perfectionem quamdam habuit personalem; nondum tamen erat natura humana totaliter perfecta, nondum multiplicato humano genere. Institutus ergo fuit Adam in tali perfectione quæ competebat principio totius humani generis; et ideo oportuit quod generaret ad multiplicationem humani generis, et per consequens quod cibis uteretur. Sed perfectio resurgentium erit, natura humana totaliter ad suam perfectionem perveniente, numero electorum jam completo; et ideo generatio locum non habebit, nec alimenti usus: propter quod et alia erit immortalitas et incorruptio resurgentium, et alia quæ fuit in Adam. Resurgentes enim sic immortales erunt et incorruptibiles, ut mori non possint, nec ex eorum corporibus aliquid resolvi; Adam autem sic fuit immortalis, ut posset non mori, si non peccaret, et posset mori, si peccaret; et ejus immortalitas sic conservari poterat, non quod nihil resolveretur ab ejus corpore, sed ut contra resolutionem humidi naturalis ei subveniri posset per ciborum assumptionem, ne ad corruptionem corpus ejus perveniret.

De Christo autem dicendum est, quod post resurrectionem comedit, non propter necessitatem, sed ad demonstrandam suæ resurrectionis veritatem: unde cibus ille non fuit conversus in carnem, sed resolutus in præjacentem materiam. Hæc autem causa comedendi non erit in resurrectione communi.

Auctoritates vero, quæ ciborum usum post resurrectionem repromittere

videntur, spiritualiter intelligendæ sunt. Proponit enim nobis divina Scriptura intelligibilia sub similitudine sensibilium, ut animus noster ex his quæ novit, discat incognita amare : et secundum hunc modum delectatio quæ in contemplatione sapientiæ, et assumptio veritatis intelligibilis in intellectum nostrum, per usum ciborum in sacra Scriptura consuevit designari, secundum illud, Prov., IX, 2, quod de sapientia dicitur : *Miscuit vinum, et proposuit mensam suam.....et insipientibus locuta est : Venite, comedite panem meum, et bibite vinum quod miscui vobis* ; et Eccli., XV, 3, dicitur : *Cibabit illum Dominus pane vitæ, et intellectus, et aqua sapientiæ salutaris potabit illum.* De ipsa etiam sapientia dicitur, Prov., III, 18 : *Lignum vitæ est his qui apprehenderint eam ; et qui tenuerit eam, beatus.* Non igitur prædictæ auctoritates cogunt dicere quod resurgentes cibis utantur.

Hoc tamen quod propositum est de verbis Domini, quæ habentur, Matth., XXVI, potest et aliter intelligi, ut referatur ad hoc quod ipse cum discipulis post resurrectionem comedit et bibit novum quidem vinum, id est novo modo, scilicet non propter necessitatem, sed propter resurrectionis demonstrationem ; et dicit, *in regno Patris mei*, quia in resurrectione Christi regnum immortalitatis demonstrari incepit.

Quod vero in Apocalypsi dicitur de mille annis, et prima resurrectione martyrum, intelligendum est quod prima resurrectio est animarum, prout a peccatis resurgunt, secundum illud Apostoli, Ephes., V, 14 : *Exsurge a mortuis, et illuminabit te Christus.* Per mille autem intelligitur totum tempus Ecclesiæ, in quo martyres regnant cum Christo, et alii sancti, tam in præsenti Ecclesia, quæ regnum Dei dicitur, quam etiam in cœlesti patria quantum ad animas : millenarius enim numerus perfectionem significat, quia est numerus cubicus, id est figura solida, et radix ejus est denarius, qui solet etiam perfectionem signare. Sic ergo manifestum fit quod resurgentes non vacabunt cibis et potibus, neque venereis actibus.

Ex quo ultimo haberi potest quod omnes occupationes activæ vitæ cessabunt, quæ ordinari videntur ad usum ciborum et venereorum, et ad alia quæ sunt necessaria corruptibili vitæ. Sola ergo occupatio contemplativæ vitæ in resurgentibus remanebit ; propter quod, Luc., X, 43, dicitur de Maria contemplante, quod *optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea.* Inde est etiam quod dicitur, Job, cap. VII, 9 : *Qui descenderit ad inferos, non ascendet, nec revertetur ultra in domum suam, neque cognoscet eum amplius locus ejus* ; in quibus verbis talem resurrectionem Job negat, qualem quidam posuerunt, dicentes quod post resurrectionem homo redibit ad similes occupationes quas nunc habet, ut scilicet ædificat domos et alia hujusmodi exerceat officia.

CAPUT LXXXIV.

QUOD CORPORA RESURGENTIA ERUNT EJUSDEM NATURÆ SICUT PRIUS.

Occasione autem præmissorum quidam circa conditiones resurgentium erraverunt. Quia enim corpus ex contrariis compositum videtur ex necessitate corrumpi, fuerunt aliqui qui dixerunt homines resurgentes hujusmodi corpora ex contrariis composita non habere : quorum aliqui posuerunt corpora nostra non in natura corporalis resurgere, sed transmutari in spiritum, moti ex eo quod Apostolus dicit, I Corinth., XV, 44 : *Seminatur corpus animale, surget spirituale.* Alii vero ex eodem verbo sunt moti ut dicerent quod corpora nostra in resurrectione erunt subtilia, et aeri et ventis similia. Nam et spiritus aer dicitur, ut sic spiritualia aerea intelligantur. Alii vero dixerunt quod in resurrectione animæ resument corpora non quidem terrena, sed cœlestia, occasionem accipientes ex eo

quod Apostolus dicit, I Corinth., XV, 40, de resurrectione loquens : *Sunt corpora cœlestia et corpora terrestria.* Quibus omnibus suffragari videtur quod Apostolus, ibidem, 50, dicit, quod *caro et sanguis regnum Dei non possidebunt.* Et sic videtur quod corpora resurgentium non habebunt carnem et sanguinem, et per consequens nec aliquos humores. Sed harum opinionum error manifeste apparet.

Nostra enim resurrectio conformis erit resurrectioni Christi, secundum illud Apostoli, Philipp., III, 21 : *Reformavit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ.* Christus autem post resurrectionem habuit corpus palpabile, ex carnibus et ossibus consistens ; quia, ut dicitur, Luc., XXIV., 39, post resurrectionem discipulis dixit : *Palpate, et videte quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.* Ergo et alii homines resurgentes corpora palpabilia habebunt ex carnibus et ossibus composita.

Adhuc, anima unitur corpori sicut forma materiæ. Omnis autem forma habet determinatam materiam : oportet enim esse proportionem actus et potentiæ. Cum igitur anima sit eadem secundum speciem, videtur quod habeat eamdem materiam secundum speciem. Erit ergo idem corpus secundum speciem post resurrectionem et ante ; et sic oportet quod sit consistens ex carnibus, et ossibus, et aliis hujusmodi partibus.

Amplius, cum in definitione rerum naturalium, quæ significat essentiam speciei, ponatur materia, necessarium est quod variata materia secundum speciem, varietur species rei naturalis. Homo autem res naturalis est. Si igitur post resurrectionem non habebit corpus consistens ex carnibus et ossibus, et hujusmodi partibus, sicut nunc habet, non erit qui resurget, ejusdem speciei, sed dictur homo tantum æquivoce.

Item, magis distat ab anima unius hominis, corpus alterius speciei quam corpus humanum alterius hominis. Sed anima non potest iterato uniri corpori alterius hominis, ut in secundo libro (cap. 83) ostensum est. Multo igitur minus poterit in resurrectione uniri corpori alterius speciei.

Præterea, ad hoc quod homo idem numero resurgat, necessarium est quod partes ejus essentiales sint eædem numero. Si igitur corpus hominis resurgentis non erit ex his carnibus et his ossibus ex quibus nunc componitur, non erit homo resurgens idem numero.

Has autem omnes falsas opiniones manifestissime Job excludit, dicens (XIX, 26) : *Rursum circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum : quem visurus sum ego ipse, et non alius.*

Habent autem et singulæ prædictarum opinionum propria inconvenientia. Ponere enim corpus transire in spiritum est omnino impossibile. Non enim transeunt invicem, nisi quæ in materia communicant. Spiritualium autem et corporalium non potest esse communicatio in materia, cum substantiæ spirituales sint omnino immateriales, ut in secundo libro (cap. 49 et 50) ostensum est. Impossibile est igitur quod corpus humanum transeat in substantiam spiritualem.

Item, si transeat in substantiam spiritualem corpus humanum, aut transibit in ipsam spiritualem substantiam quæ est anima, aut in aliquam aliam. Si in ipsam, tunc post resurrectionem non esset in homine nisi anima ; sicut et ante resurrectionem. Non igitur immutaretur conditio hominis per resurrectionem. Si autem transibit in aliam substantiam spiritualem, sequetur quod ex duabus substantiis spiritualibus efficietur aliquid unum in natura ; quod est omnino impossibile, quia quælibet substantia spiritualis est perse subsistens.

Similiter etiam impossibile est quod corpus hominis resurgentis sit quasi aereum, et ventis simile. Oportet enim corpus hominis et cujuslibet animalis habere determinatam figuram in toto et in partibus. Corpus autem habens determinatam figuram, oportet quod sit in se terminabile, quia figura est quæ termino, vel terminis comprehenditur ; aer autem non est

in se terminabilis, sed solum termino alieno terminatur. Non est ergo possibile quod corpus hominis resurgentis sit aerum vel ventis simile.

Præterea, corpus hominis resurgentis oportet esse tactivum, quia sine tactu nullum est animal : oportet autem ut resurgens sit animal, si sit homo. Corpus autem aereum non potest esse tactivum sicut nec aliquod corpus simplex, quum oporteat corpus, per quod fit tactus, esse medium inter qualitates tangibiles, ut sit quodammodo in potentia ad eas, ut Philosophus probat in secundo libro *De anima* (text com. 111 et infra). Impossibile est igitur quod corpus hominis resurgentis sit aereum et simile ventis.

Ex quo etiam apparet quod non poterit esse corpus cœleste. Oportet enim corpus hominis et cujuslibet animalis esse susceptivum tangibilium qualitatum, ut jam dictum est. Hoc autem corpori cœlesti non potest convenire, quia non est neque calidum, neque frigidum, neque humidum neque siccum, neque aliquid hujusmodi vel actu, vel potentia, ut probatur in primo *De cœl.* (text. comm. 15). Corpus igitur hominis resurgentis non erit corpus cœleste.

Adhuc, corpora cœlestia sunt incorruptibilia, et ita transmutari non possunt a sua naturali dispositione. Naturaliter autem eis debetur figura sphærica, ut probatur in secundo *De cœlo et mundo* (text. comm. 2). Non est igitur possibile quod accipiant figuram quæ naturaliter humano corpori debetur. Impossibile est igitur quod corpora resurgentium sint de natura cœlestium corporum.

CAPUT LXXXV.

QUOD CORPORA RESURGENTIUM ERUNT ALTERIUS DISPOSITIONIS QUAM ANTE

Quamvis autem corpora resurgentium sint futura ejusdem speciei cujus nunc sunt corpora nostra, tamen aliam dispositionem habebunt.

Et primo quidem, quantum ad hoc quod omnia resurgentium corpora, tam bonorum quam malorum, incorruptibilia erunt : cujus quidem ratio triplex est.

Una quidem sumitur ex fine resurrectionis. Ad hoc enim resurgent tam boni quam mali, ut etiam in propriis corporibus præmium consequantur vel pœnam pro his quæ gesserunt dum vixerunt in corpore. Præmium autem bonorum, quod est felicitas, erit perpetuum ; similiter etiam peccato mortali debetur pœna perpetua : quorum utrumque patet ex his quæ in tertio libro (cap. 144) determinata sunt. Oportet igitur quod utrinque corpus incorruptibile recipiatur.

Alia ratio potest summi a causa formali resurgentium, quæ est anima. Dictum est enim supra (cap. 79) quod ne anima in perpetuum remaneat a corpore separata, iterato per resurrectionem corpus resumet. Quia igitur in hoc perfectioni animæ providetur quod corpus recipiat, conveniens erit ut corpus, secundum quod competit animæ disponatur. Est autem anima incorruptibilis : unde et corpus ei incorruptibile reddetur.

Tertia vero ratio sumi potest ex causa activa resurrectionis. Deus enim qui corpora jam corrupta reparabit ad vitam, multo fortius hoc corporibus præstare poterit, ut recuperata vita in eis perpetuo conservetur. In cujus rei exemplum etiam corpora corruptibilia, cum voluit a corruptione servavit illæsa, sicut corpora trium puerorum in fornace.

Sic igitur intelligenda est incorruptibilitas futuri status, quia hoc corpus quod nunc corruptibile est, incorruptibile divina virtute reddetur, ita quod anima in ipsum perfecte dominabitur quantum ad hoc quod ipsum vivificet ; nec talis communicatio vitæ a quocumque alio poterit impediri : unde et Apostolus dicit, I Cor., XV, 53 : *Oportet corruptibile hoc induere*

incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem. Non igitur per hoc homo resurgens immortalis erit, quod aliud corpus incorruptibile resumat, ut prædictæ opiniones posuerunt; sed quia hoc ipsum quod nunc est corruptibile incorruptibile fiet. Sic igitur intelligendum est quod Apostolus dicit : *Caro et sanguis regnum Dei non possidebunt*, quod in statu resurgentium corruptio tolletur carnis et sanguinis, substantia tamen carnis et sanguinis remanente : unde subjungit : *Neque corruptio incorruptelam possidebit.*

CAPUT LXXXVI.

DE QUALITATE CORPORUM GLORIFICATORUM.

Quamvis autem merito Christi defectus naturæ in resurectione tollatur ab omnibus communiter tam bonis, quam malis, remanebit tamen differentia inter bonos et malos quantum ad ea quæ personaliter utrisque conveniunt. Est autem de ratione naturæ quod anima humana sit corporis forma, ipsum vivificans et in esse conservans; sed ex personalibus actibus meretur anima in gloriam divinæ visionis elevari, vel ab ordine hujusmodi gloriæ propter culpam excludi. Disponetur igitur corpus communiter omnium secundum condecentiam animæ, ut scilicet forma incorruptibilis esse incorruptibile corpori tribuat, contrariorum compositione non obstante, eo quod materia corporis humani, divina virtute, animæ humanæ quantum ad hoc subjicietur omnino. Sed ex claritate et virtute animæ ad divinam visionem elevatæ corpus sibi unitum aliquid amplius consequetur : erit enim totaliter subjectum animæ, divina virtute hoc faciente, non solum quantum ad esse, sed etiam quantum ad actiones, et passiones, et motus et corporeas qualitates. Sicut igitur anima divina visione fruens, quidam spirituali claritate replebitur, ita per quamdam spirituali claritate replebitur, ita per quamdam redundantiam ex anima in corpus, ipsum corpus suo modo claritatis gloria induetur : unde dicit Apostolus, I Cor., XV, 43 : *Seminatur* corpus *in ignobilitate, surget in gloria*; quia corpus nostrum nunc est opacum, tunc autem erit clarum, secundum illud, Matth., XIII, 43 : *Fulgebunt justi sicut sol in regno Patris mei.*

Anima etiam quæ divina visione fruetur ultimo fini conjuncta, in omnibus experietur suum desiderium adimpletum; et, quia ex desiderio animæ movetur corpus, consequens erit quod corpus omnino spiritui ad motum obediet; unde corpora resurgentium beatorum futura erunt agilia; et hoc est quod Apostolus dicit, ibidem : *Seminatur in infirmitate, surget in virtute.* Infirmitatem enim experimur in corpore, quia invalidum invenitur ad satisfaciendum desiderio animæ in motibus et actionibus, quas anima imperat : quæ infirmitas totaliter tunc tolletur virtute redundante in corpus ex anima Deo conjuncta : propter quod etiam, Sapient., III, 7, dicitur de justis quod *tanquam scintillæ in arundineto discurrent* : non quod motus sit in eis propter necessitatem, quum nullo indigeant qui Deum habent, sed ad virtutis demonstrationem.

Sicut autem anima Deo fruens habebit desiderium adimpletum quantum ad omnis boni adeptionem, ita etiam ejus desiderium impletum erit quantum ad remotionem omnis mali; quia cum summo bono locum non habet aliquod malum. Et corpus igitur perfectum per animam proportionaliter animæ immune erit ab omni malo et quantum ad actum, et quantum ad potentiam. Quantum ad actum quidem, quia nulla in eis erit corruptio, nulla deformitas, nullus defectus; quantum ad potentiam vero, quia non poterunt aliquid pati quod eis sit molestum, et propter hoc impassibilia erunt; quæ tamen impassibilitas non excludit ab eis passionem quæ est de ratione sensus : utentur enim sensibus ad delectationem

secundum illa quæ statui incorruptionis non repugnant. Ad hanc igitur eorum impassibilitatem ostendendam Apostolus dicit : *Seminatur in corruptione, surget in incorruptione.*

Rursus, anima, Deo fruens, ipsi perfectissime adhærebit, et ejus bonitatem participabit in summo secundum modum suum. Sic igitur et corpus perfecte subdetur animæ et ejus proprietates participabit quantum possibile est in perspicuitate sensuum, in ordinatione corporei appetitus et in omnimoda perfectione naturæ. Tanto enim aliquid perfectius est in natura, quanto ejus materia perfectius subditur formæ et propter hoc dicit Apostolus : *Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale.* Spirituale quidem corpus resurgentis erit, non quia sit spiritus, ut quidam male intellexerunt, sive per spiritum intelligatur spiritualis substantia, sive aer, aut ventus ; sed quia erit omnino subjectum spiritui ; sicut et nunc dicitur corpus animale, non quia sit animal, sed quia animalibus passionibus subjacet, et alimonia indiget.

Patet igitur ex prædictis quod, sicut anima hominis elevabitur ad gloriam spirituum cœlestium, ut Deum per essentiam videat, sicut in tertio libro (cap. 51) est ostensum ; ita ejus corpus sublimabitur ad proprietates cœlestium corporum, inquantum erit clarum, impassibile, absque difficultate, et labore mobile, et perfectissime sua forma perfectum : et sic propter hoc Apostolus dicit resurgentium corpora esse cœlestia, non quantum ad naturam, sed quantum ad gloriam. Unde, cum dixisset quod sunt corpora cœlestia et sunt terrestria corpora, subjungit, quod alia est cœlestium gloria, alia terrestrium. Sicut autem gloria, in quam humana anima sublevatur, excedit naturalem virtutem cœlestium spirituum, ut in tertio libro (cap. 53) ostensum est ; ita gloria resurgentium corporum excedit naturalem perfectionem cœlestium corporum, ut sit major claritas, impassibilitas firmior, agilitas, et dignitas naturæ perfectior. (*IV Sent.*, dist. XLIV, q. II.)

CAPUT LXXXVII.

DE LOCO CORPORUM GLORIFICATORUM.

Quia vero locus debet proportionari locato, consequens est quod, cum corpora resurgentium proprietatem cœlestium corporum consequantur, etiam in cœlis locum habeant, vel magis super omnes cœlos, ut simul cum Christo sint, cujus virtute ad hanc gloriam perducentur ; de quo dicit Apostolus, ad Ephes., IV, 10 : *Qui ascendit super omnes cœlos, ut ad impleret omnia.*

Frivolum autem videtur contra hanc divinam promissionem ex naturali elementorum positione argumentari, quasi impossibile sit corpus hominis, quum sit terrenum et secundum suam naturam infimum locum habens, supra elementa levia elevari. Manifestum est enim quod ex virtute animæ est quod corpus ab anima perfectum elementorum inclinationes non sequatur. Ipsa enim anima sua virtute etiam continet corpus quamdiu vivimus, ne ex contrarietate elementorum dissolvatur ; et virtute etiam animæ motiva corpus in altum elevatur, et tanto amplius, quanto virtus motiva fortior fuerit. Manifestum est autem quod tunc anima perfectæ virtutis erit quando Deo per visionem conjungetur. Non igitur debet grave videri, si tunc virtute animæ corpus et ab omni corruptione servetur immune, et supra quæcumque corpora elevetur.

Neque etiam huic promissioni divinæ impossibilitatem affert quod corpora cœlestia frangi non possunt, ut super ea gloriosa corpora sublevwentur, quia a virtute divina hoc fiet, ut gloriosa corpora simul cum aliis corporibus esse possint ; cujus rei judicium in corpore Christi præcessit, dum ad discipulos januis clausis intravit.

CAPUT LXXXVIII.

DE SEXU ET ÆTATE RESURGENTIUM.

Non est tamen æstimandum quod in corporibus resurgentium desit sexus femineus, ut aliqui putaverunt; quia, quum per resurrectionem sint reparandi defectus naturæ, nihil eorum quæ ad perfectionem naturæ pertinent, a corporibus resurgentium auferetur. Sicut autem alia corporis membra ad integritatem humani corporis pertinent, ita et ea quæ generationi deserviunt tam in maribus, quam in feminis. Resurgent ergo membra hujusmodi in utrisque.

Neque tamen huic obviat quod usus horum membrorum non erit, ut supra (cap. 85) ostensum est; quia, si propter hoc membra in resurgentibus non erunt, pari ratione nec omnia membra quæ nutrimento deserviunt in resurgentibus essent, quia nec ciborum usus post resurrectionem erit. Sic igitur magna pars membrorum corpori resurgentis deesset. Erunt igitur omnia membra hujusmodi, quamvis eorum usus non sit, ad integritatem naturalis corporis restituendam : unde frustra non erunt.

Similiter etiam nec infirmitas feminei sexus perfectionis resurgentium obviat. Non enim est infirmitas per recessum a natura, sed a natura intenta : et ipsa etiam naturæ distinctio in omnibus perfectionem naturæ demonstrabit, et divinam sapientiam omnino cum quodam ordine disponentem commendabit.

Nec etiam cogit ad hoc verbum Apostoli quod dicit ad Ephes., IV, 13 : *Donec occurramus omnes in unitatem fidei, et agnitionis Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi.* Non enim hoc ideo dictum est quod quilibet in illo occursu quo resurgentes exibunt obviam Christo in aera sit sexum virilem habiturus; sed ad designandam perfectionem Ecclesiæ et virtutem : tota enim Ecclesia erit quasi vir perfectus Christo occurrens, ut ex præcedentibus et sequentibus patet. In ætate autem Christi, quæ est ætas juvenilis, oportet omnes resurgere propter perfectionem naturæ quæ in hac sola ætate consistit : puerilis enim ætas nondum perfectionem naturæ consecuta est per augmentum; senilis vero ætas jam ab eo recessit propter decrementum. (*IV Sent.*, dist. XLIV.)

CAPUT LXXXIX.

DE QUALITATE CORPORUM RESURGENTIUM IN DAMNATIS.

Ex his autem rationabiliter considerare possumus qualis futura sit conditio corporum resurgentium in damnandis. Oportet enim illa corpora animabus damnandorum proportionata esse. Animæ autem malorum naturam quidem bonam habent, utpote a Deo creatam; sed voluntatem habebunt inordinatam et a fine proprio deficientem. Corpora igitur eorum, quantum ad id quod naturæ est, integra reparabuntur, quia videlicet in ætate perfecta resurgent absque omni diminutione membrorum et absque omni defectu et corruptione, quem error naturæ, aut infirmitas introduxit. Unde Apostolus dicit, I ad Corinth., XV, 52 : *Mortui resurgent incorrupti*; quod manifestum est de omnibus debere intelligi tam bonis, quam malis, ex his quæ præcedunt et sequuntur in littera. Quia vero anima eorum erit secundum voluntatem a Deo aversa, et fine proprio destituta, eorum corpora non erunt spiritualia, quasi spiritui omnino subjecta, sed magis eorum anima per affectum erit carnalis. Nec ipsa

corpora erunt agibilia, quasi sine difficultate animæ obedientia; sed magis erunt ponderosa, et gravia, et quodammodo animæ importabilia, sicut et ipsæ animæ per inobedientiam a Deo sunt aversæ. Remanebunt etiam passibilia sicut nunc, vel etiam magis; ita tamen quod patientur quidem a rebus sensibilibus afflictionem, non tamen corruptionem; sicut et ipsorum animæ torquebuntur a naturali desiderio beatitudinis frustrato. Erunt etiam eorum corpora opaca, et tenebrosa, sicut et eorum animæ a lumine divinæ cognitionis erunt alienæ : et hoc est quod Apostolus dicit, I Corinth., XV, 51, quod *omnes resurgemus, sed non omnes immutabimur;* soli enim boni immutabuntur ad gloriam; malorum vero corpora absque gloria resurgent.

Forte autem alicui potest impossibile videri quod malorum corpora sint passibilia, non tamen corruptibilia, cum omnis passio magis facta abjiciat a substantia; videmus enim quod, si corpus diu in igne permaneat, finaliter consumetur; dolor etiam si sit nimis intensus, anima a corpore separatur. Sed hoc totum accidit supposita transmutabilitate materiæ de forma in formam. Corpus autem humanum post resurrectionem non erit transmutabile de forma in formam neque in bonis, neque in malis, quia in utrisque totaliter perficietur ab anima quantum ad esse naturæ; ita ut jam non sit possibile hanc formam a tali corpore removeri, neque aliam introduci, divina virtute corpus animæ totaliter subjiciente : unde et potentia quæ est in prima materia ad omnem formam in corpore humano remanebit quodammodo ligata per virtutem animæ ne possit in actum alterius formæ reduci. Sed, quia damnatorum corpora quantum ad aliquas conditiones non erunt animæ totaliter subjecta, affligentur secundum sensum a contrarietate sensibilium : affligentur enim ab igne corporeo, inquantum qualitas ignis propter sui excellentiam contrariatur æqualitati complexionis, et harmoniæ, quæ est sensui connaturalis, licet eam solvere non possit; non tamen talis afflictio animam a corpore poterit separare, quum corpus semper sub eadem forma necesse sit remanere.

Sicut autem corpora beatorum propter innovationem gloriæ supra cœlestia corpora elevabuntur, ita et locus infimus, et tenebrosus, et pœnalis proportionaliter deputabitur corporibus damnatorum : unde et in Psalm. LIV, 16, dicitur : *Veniat mors super eos, et descendant in infernum viventes;* et Apocal., XX, 9, dicitur, quod *diabolus qui seducebat eos, missus est in stagnum ignis, et sulphuris : ubi et bestia, et pseudoprophetæ cruciabuntur die ac nocte in sæcula sæculorum.*

CAPUT XC.

QUOMODO SUBSTANTIÆ INCORPOREÆ PATIANTUR AB IGNE CORPOREO.

Sed potest venire in dubium, quomodo diabolus, qui incorporeus est, et animæ damnatorum ante resurrectionem ab igne corporali possint pati, a quo patientur in inferno corpora damnatorum, sicut et Dominus dicit, Matth., XXV, 41 : *Ite, maledicti, in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus.*

Non igitur sic æstimandum est quod substantiæ incorporeæ ab igne corporeo pati possint, quod earum natura corrumpatur per ignem, vel alteretur, aut qualitercumque aliter transmutetur, sicut nunc nostra corpora corruptibilia patiuntur ab igne : substantiæ enim incorporeæ non habent naturam corporalem, ut possint a rebus corporeis immutari; neque etiam formarum sensibilium susceptivæ sunt, nisi intelligibiliter : talis autem susceptio non est pœnalis, sed magis perfectiva et delectabilis. Neque etiam potest dici, quod patiantur ab igne corporeo afflictionem

ratione alicujus contrarietatis, sicut corpora post resurrectionem patientur; quia substantiæ incorporeæ organa sensuum non habent, neque potentiis sensitivis utuntur. Patiuntur igitur ab igne corporeo substantiæ incorporeæ per modum alligationis cujusdam. Possunt enim alligari spiritus corporibus vel per modum formæ, sicut anima corpori humano alligatur, ut det ei vitam; vel etiam absque hoc quod sit ejus forma, sicut necromantici virtute dæmonum spiritus alligant imaginibus, aut hujusmodi rebus. Multo igitur magis virtute divina spiritus damnandi igni corporeo alligari possunt: et hoc ipsum est eis in afflictionem quod sciunt se rebus infimis alligatos in pœnam.

Est etiam conveniens quod damnati spiritus pœnis corporalibus puniantur. Omne enim peccatum rationalis creaturæ ex hoc est quod Deo obediendo non subditur. Pœna autem proportionaliter debet culpæ respondere, ut voluntas per pœnam in contrario ejus affligatur quod diligendo peccavit. Est igitur conveniens pœna naturæ rationali peccanti ut rebus se inferioribus, scilicet corporalibus, quodammodo alligata subdatur.

Item, peccato quod in Deum committitur non solum pœna damni, sed etiam pœna sensus debetur, ut in tertio libro (cap. 145) ostensum est; pœna enim sensus respondet culpæ quantum ad conversionem inordinatam ad commutabile bonum, sicut pœna damni respondet culpæ quantum ad aversionem ab incommutabili bono. Creatura autem rationalis, et præcipue humana anima, peccat, inordinate se ad corporalia convertendo. Ergo conveniens pœna est ut per corporalia affligatur.

Præterea, si pœna afflictiva peccato debetur, quam dicimus pœnam sensus, ut in tertio libro (cap. 145) ostensum est, oportet quod ex illo hæc pœna proveniat quod potest afflictionem inferre. Nihil autem afflictionem infert, nisi inquantum est contrarium voluntati. Non est autem contrarium naturali voluntati rationalis naturæ quod spirituali substantiæ conjungatur, quinimo hoc est delectabile ei et ad ejus perfectionem pertinens: est enim conjuntio similis ad simile et intelligibilis ad intellectum, nam omnis substantia spiritualis secundum se intelligibilis est. Est autem contrarium naturali voluntati spiritualis substantiæ ut corpori subdatur, a quo secundum ordinem suæ naturæ libera esse debet. Conveniens igitur est ut substantia spiritualis per corporalia puniatur.

Hinc etiam apparet quod, licet corporalia quæ de præmiis beatorum in Scripturis leguntur spiritualiter intelliguntur, sicut dictum est de promissione ciborum et potuum; quædam tamen corporalia quæ Scriptura peccantibus comminatur in pœnam corporaliter sunt intelligenda, et quasi proprie dicta. Non enim est conveniens quod natura superior per usum inferioris præmietur, sed magis per hoc quod superiori conjungitur; punitur autem convenienter natura superior per hoc quod cum inferioribus deputatur. Nihil tamen prohibet quædam etiam quæ de damnatorum pœnis in Scripturis dicta corporaliter leguntur spiritualiter accipi, et velut per similitudinem dicta; sicut dicitur, Isaiæ ult., 24: *Vermis eorum non morietur*; potest enim per vermem intelligi conscientiæ remorsus, quo etiam impii torquebuntur. Non enim est possibile quod corporeus vermis spiritualem corrodat substantiam, neque etiam corpora damnatorum, quæ incorruptibilia erunt. Fletus etiam et stridor dentium in spiritualibus substantiis nonnisi metaphorice intelligi possunt; quamvis in corporibus damnatorum post resurrectionem nihil prohibeat corporaliter ea intelligi; ita tamen quod per fletum non intelligatur lacrymarum deductio, quia ab illis corporibus nulla resolutio fieri potest; sed solum dolor cordis, conturbatio oculorum, et capitis, prout in fletibus esse solet.

CAPUT XCI.

QUOD ANIMÆ STATIM POST SEPARATIONEM A CORPORE PŒNAM VEL PRÆMIUM CONSEQUUNTUR.

Ex his autem accipere possumus quod, statim post mortem, animæ hominum recipiunt pro meritis vel pœnam vel præmium. Sunt enim animæ separatæ susceptibiles pœnarum non solum spiritualium, sed etiam corporalium, ut (cap. præced.) ostensum est. Quod autem sint susceptibiles gloriæ, manifestum est ex his quæ in tertio sunt tractata.

Ex hoc enim quod anima separatur a corpore, fit capax visionis divinæ; ad quam, dum esset conjuncta corruptibili corpori, pervenire non poterat. In visione autem Dei ultima hominis beatitudo consistit, quæ est virtutis præmium. Nulla autem ratio esset quare differretur pœna, et præmium, ex quo utriusque anima particeps esse potest. Statim igitur cum anima separatur a corpore, præmium vel pœnam recipit pro his quæ in corpore gessit.

Adhuc, in vita ista est status merendi, vel demerendi : unde comparatur militiæ, et diebus mercenarii, ut patet Job, VII, 1 : *Militia est vita hominis super terram : et sicut mercenarii dies ejus*. Sed, post statum militiæ, et laborem mercenarii, statim debetur præmium vel pœna bene vel male certantibus : unde et Levit., XIX, 13, dicitur : *Non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane*; Dominus etiam dicit, Joelis ult., 4 : *Cito velociter reddam vicissitudinem vobis super caput vestrum*. Statim igitur post mortem, animæ vel præmium consequuntur vel pœnam.

Amplius, secundum ordinem culpæ et meriti convenienter est ordo in pœna et præmio. Meritum autem et culpa non competit corpori nisi per animam : nihil enim habet rationem meriti vel demeriti, nisi inquantum est voluntarium. Igitur tam præmium quam pœna convenienter ab anima derivatur ad corpus. Non autem animæ convenit propter corpus. Nulla igitur ratio est quare in punitione, vel præmiatione animarum exspectetur resumptio corporum ; quin magis conveniens videtur ut animæ in quibus per prius fuit culpa, et meritum, prius etiam puniantur, vel præmientur.

Item, eadem Dei providentia creaturis rationalibus præmia debentur et pœnæ, qua rebus naturalibus perfectiones eis debitæ adhibentur. Sic est autem in rebus naturalibus quod unumquodque statim recipit perfectionem cujus est capax, nisi sit impedimentum vel ex parte recipientis vel ex parte agentis. Quum igitur animæ, statim quum fuerint separatæ a corpore, sint capaces et gloriæ, et pœnæ, statim utrumque recipient : nec differtur vel bonorum præmium vel malorum pœna quousque animæ corpora reassumant.

Considerandum tamen est quod ex parte bonorum aliquod impedimentum esse potest, ne animæ statim a corpore absolutæ ultimam mercedem recipiant, quæ in Dei visione consistit. Ad illam enim visionem creatura rationalis elevari non potest, nisi totaliter fuerit depurata ; cum illa visio totam facultatem naturalem creaturæ excedat : unde, Sapient., VII, 25, dicitur de Sapientia, quod *nihil inquinatum in illam incurrit* ; et Isa., XXXV, 8, dicitur : *Non pertransibit per eam pollutus*. Polluitur autem anima per peccatum, inquantum rebus inferioribus inordinate conjungitur : a qua quidem pollutione purificatur in hac vita per Pœnitentiam, et alia sacramenta, ut supra dictum est. Quandoque vero contingit quod purificatio talis non totaliter perficitur in hac vita, sed remanet adhuc debitor pœnæ, vel propter negligentiam aliquam, aut occupationem, aut etiam quia debitor pœnæ morte prævenitur : nec tamen propter hoc meretur totaliter excludi

a præmio; quia hæc absque peccato mortali contingere possunt, per quod solum tollitur charitas, cui præmium vitæ æternæ debetur, ut apparet ex his quæ in tertio dicta sunt. Oportet igitur quod post hanc vitam purgentur, antequam finale præmium consequantur. Purgatio autem hæc fit per pœnas, sicut etiam in hac vita per pœnas satisfactorias purgatio completa fuisset : alioquin melioris conditionis essent negligentes quam solliciti, si pœnam quam hic pro peccatis non implent non sustineant in futuro. Retardantur igitur animæ bonorum qui habent aliquid purgabile in hoc mundo a præmii consecutione, quousque pœnas purgatorias sustineant. Et hæc est ratio quare purgatorium ponimus.

Huic autem positioni suffragatur dictum Apostoli, I Corinth., III, 13 : *Cujus opus arserit, detrimentum patietur; ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem.* Ad hoc etiam est consuetudo Ecclesiæ universalis, quæ pro defunctis orat : quæ quidem oratio inutilis esset, si purgatorium post mortem non ponatur : non enim orat Ecclesia pro his qui jam sunt in termino boni, vel mali; sed pro his qui nondum ad terminum pervenerunt.

Quod autem statim post mortem animæ consequantur pœnam vel præmium, si impedimentum non sit, auctoritatibus Scripturæ confirmatur. Dicitur enim, Job, XXI, 13, de malis : *Ducunt in bonis dies suos, et in puncto ad inferna descendunt*; et Luc., XVI, 22 : *Mortuus est dives, et sepultus est in inferno.* Infernus autem est locus ubi animæ puniuntur. Similiter etiam et de bonis patet. Ut enim habetur, Luc., XXIII, 43, Dominus in cruce pendens latroni dixit : *Hodie mecum eris in paradiso.* Per paradisum autem intelligitur præmium quod repromittitur bonis, secundum illud Apocal., II, 7 : *Vincenti dabo edere de ligno vitæ, quod est in paradiso Dei mei.*

Dicunt autem quidam quod per paradisum non intelligitur ultima remuneratio, quæ erit in cœlis, secundum illud, Matth., V, 12 : *Gaudete, et exsultate, quoniam merces vestra copiosa est in cœlis*; sed aliqualis remuneratio quæ erit in terra. Nam paradisus locus quidam terrenus esse videtur ex hoc quod dicitur, Gen., II, 8, quod *plantaverat Dominus Deus paradisum voluptatis, in quo posuit hominem quem formaverat.*

Sed, si quis recte verba sacræ Scripturæ consideret, inveniet quod ipsa finalis retributio, quæ in cœlis promittitur sanctis, statim post hanc vitam datur. Apostolus enim, II Cor., IV, 17, cum de finali gloria locutus fuisset, dicens quod id *quod in præsenti est tribulationis nostræ momentaneum, et leve, supra modum in sublimitate æternum gloriæ pondus operatur in nobis, non contemplantibus nobis ea quæ videntur, sed ea quæ non videntur; quæ enim videntur, temporalia sunt, quæ autem non videntur, æterna* : quæ manifestum est de finali gloria dici, quæ est in cœlis; ut ostenderet quando et qualiter hæc gloria habeatur, subjunxit, capitulo sequenti : *Scimus enim quoniam si terrestris domus nostra hujus habitationis dissolvatur, quod ædificationem ex Deo habemus, domum non manufactam, sed æternam in cœlis*; per quod manifeste dat intelligere quod, dissoluto corpore, anima ad æternam et cœlestem mansionem perducitur, quæ nihil aliud est quam fruitio Divinitatis, sicut angeli fruuntur in cœlis.

Si quis autem contradicere velit, dicens Apostolum non dixisse quod, statim dissoluto corpore, domum æternam habeamus in cœlis in re, sed solum in spe, tandem habituri in re, manifeste hoc est contra intentionem Apostoli; quia etiam, dum hic vivimus, habituri sumus cœlestem mansionem secundum prædestinationem divinam, et jam eam habemus in spe, secundum illud, Rom., VIII, 24 : *Spe enim salvi facti sumus.* Frustra igitur addidit : *Si terrena domus nostra hujus habitationis dissolvatur*; suffecisset enim dicere : *Scimus quod ædificationem habemus ex Deo*, etc. Rursus expressius hoc apparet ex eo quod subditur : *Scientes quoniam, dum sumus in hoc corpore, peregrinamur a Domino : per fidem enim ambulamus, et non per speciem. Audemus autem, et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore, et præsentes esse ad Dominum.* Frustra autem vellemus peregrinari a corpore, scilicet separari, nisi statim essemus præsentes ad Dominum.

Non autem sumus præsentes nisi quando videmus per speciem : quamdiu enim ambulamus per fidem, et non per speciem, peregrinamur a Domino, ut ibidem dicitur. Statim igitur quum anima sancta a corpore separatur, Deum per speciem videt : quod est ultima beatitudo, ut in tertio ostensum est. Hoc autem idem ostendunt et verba ejusdem Apostoli, Philip., I, 23, dicentis : *Desiderium habens dissolvi, et cum Christo esse.* Christus autem in cœlis est. Sperabat igitur Apostolus statim post corporis dissolutionem se perventurum ad cœlum.

Per hoc autem excluditur error quorumdam Græcorum, qui purgatorium negant, et dicunt animas ante corporum resurrectionem neque ad cœlum ascendere neque in infernum demergi.

CAPUT XCII.

QUOD ANIMÆ SANCTORUM POST MORTEM HABENT VOLUNTATEM IMMUTABILEM IN BONO.

Ex his autem apparet quod animæ, statim quum a corpore fuerint separatæ, immobiles secundum voluntatem redduntur, ut scilicet ulterius voluntas hominis mutari non possit neque de bono in malum neque de malo in bonum.

Quamdiu enim anima de bono in malum vel de malo in bonum mutari potest, est in statu pugnæ et militiæ ; oportet enim ut sollicite resistat malo, ne ab ipso vincatur, vel conetur ut ab eo liberetur. Sed statim quum anima a corpore separatur, non erit in statu militiæ vel pugnæ, sed recipiendi præmium vel pœnam pro eo quod legitime vel illegitime certavit ; ostensum est enim (cap. præc.) quod statim vel præmium vel pœnam consequitur. Non igitur ulterius anima secundum voluntatem vel de bono in malum vel de malo in bonum mutari potest.

Item, ostensum est in tertio (cap. 61 et 62) quod beatitudo quæ in Dei visione consistit, perpetua est : et similiter in eodem (cap. 144) ostensum est quod pro peccato mortali debetur pœna æterna. Sed anima beata esse non potest, si voluntas ejus recta non fuerit ; desinit enim esse recta per hoc quod a fine avertitur, et recta est per hoc quod fine fruitur. Non potest autem simul esse quod a fine avertatur et fine fruatur. Oportet igitur rectitudinem voluntatis in anima beata esse perpetuam, ut non possit transmutari de bono in malum.

Amplius, naturaliter creatura rationalis appetit esse beata, unde non potest velle non esse beata ; potest tamen per voluntatem deflecti ab eo in quo vera beatitudo consistit, quod est voluntatem esse perversam ; et hoc quidem contingit quia id in quo vera beatitudo est non apprehenditur sub ratione beatitudinis, sed aliquid aliud in quo voluntas inordinata deflectitur sicut in finem ; puta qui ponit finem suum in voluptatibus corporalibus, æstimat eas ut optimum, quod est ratio beatitudinis. Sed illi qui jam beati sunt apprehendunt id in quo vere beatitudo est sub ratione beatitudinis et ultimi finis : alias in hoc non quiesceret appetitus, et per consequens non essent beati. Quicumque igitur beati sunt, voluntatem deflectere non possunt ab eo in quo est vera beatitudo. Non possunt igitur perversam voluntatem habere.

Item, cuicumque sufficit id quod habet, non quærit aliud extra ipsum. Sed quicumque est beatus, sufficit ei id in quo est vera beatitudo, alias non impleretur ejus desiderium. Ergo quicumque est beatus nihil aliud quærit quod non pertineat ad id in quo vera beatitudo consistit. Nullus autem habet perversam voluntatem nisi per hoc quod vult aliquid quod repugnat ei in quo vera beatitudo consistit. Nullius igitur beati voluntas potest mutari in malum.

Præterea, peccatum in voluntate non accidit sine aliquali ignorantia intellectus : nihil enim volumus nisi bonum verum, vel apparens : propter quod dicitur, Prov., XIV, 22 : *Errant qui operantur malum*; et Philosophus in tertio *Ethic*. (cap. 3) dicit quod omnis malus est ignorans. Sed anima quæ est vere beata nullo modo potest esse ignorans, cum in Deo omnia videat quæ pertinent ad suam perfectionem. Nullo igitur modo potest malam voluntatem habere, præcipue cum illa Dei visio semper sit in actu, ut in tertio est ostensum.

Adhuc, intellectus noster circa conclusiones aliquas errare potest, antequam in prima principia resolutio fiat, in qua resolutione jam facta, scientia de conclusionibus habetur, quæ falsa esse non potest. Sicut autem habet se principium demonstrationis in speculativis, ita se habet finis in appetitivis. Quamdiu igitur finem ultimum non consequitur voluntas nostra, potest perverti, non autem postquam ad fruitionem ultimi finis pervenerit, quod est propter seipsum desiderabile, sicut prima principia demonstrationum sunt per se nota.

Amplius, bonum, inquantum hujusmodi, diligibile est. Quod igitur apprehenditur ut optimum est maxime diligibile. Sed substantia rationalis beata videns Deum, apprehendit ipsum ut optimum, Ergo maxime ipsum diligit. Hoc autem habet ratio amoris quod voluntates se amantium sint conformes. Voluntates igitur beatorum sunt maxime conformes Deo qui facit rectitudinem voluntatis, cum divina voluntas sit prima regula omnium voluntatum. Voluntates igitur Deum videntium non possunt fieri perversæ.

Item, quamdiu aliquid est natum moveri ad alterum, nondum habet ultimum finem. Si igitur anima beata posset adhuc transmutari de bono in malum, nondum esset in ultimo fine, quod est contra beatitudinis rationem. Manifestum est igitur quod animæ quæ statim post mortem fiunt beatæ redduntur immutabiles secundum voluntatem.

CAPUT XCIII.

QUOD ANIMÆ MALORUM POST MORTEM HABENT VOLUNTATEM IMMUTABILEM IN MALO.

Similiter etiam et animæ quæ statim post mortem efficiuntur in pœnis miseræ redduntur immutabiles secundum voluntatem.

Ostensum est enim in tertio (cap. 144) quod peccato mortali debetur pœna perpetua animarum. Non autem esset perpetua pœna animarum quæ damnantur, si possent voluntatem mutare in melius : quia iniquum esset quod ex quo bonam voluntatem haberent perpetuo punirentur. Voluntas igitur animæ damnatæ non potest mutari in bonum.

Præterea, ipsa inordinatio voluntatis quædam pœna est, et maxime afflictiva, quia, inquantum habet inordinatam voluntatem aliquis, displicent ei quæ recte fiunt ; et damnatis displicebit quod voluntas Dei impletur in omnibus qui peccando restiterunt. Igitur inordinata voluntas nunquam ab eis tolletur.

Adhuc, voluntatem a peccato mutari in bonum non contingit nisi per gratiam Dei, ut patet ex his quæ in tertio (cap. 156 et 157) dicta sunt. Sicut autem bonorum animæ admittuntur ad perfectam participationem divinæ bonitatis, ita damnatorum animæ a gratia totaliter excluduntur. Non igitur poterunt animæ damnatæ in melius mutare voluntatem.

Præterea, sicut boni in carne viventes, omnium suorum operum et desideriorum finem constituunt in Deo, ita mali in aliquo indebito fine avertente eos a Deo. Sed animæ separatæ bonorum immobiliter inhærebunt fini, quem in hac vita sibi præstiterunt scilicet Deo. Ergo et animæ malo-

rum immobiliter inhærebunt fini quem sibi elegerunt. Sicut igitur bonorum voluntas non poterit fieri mala, ita nec malorum poterit fieri bona.

CAPUT XCIV.

DE IMMOBILITATE VOLUNTATIS IN ANIMABUS IN PURGATORIO DETENTIS.

Sed, quia quædam animæ sunt quæ statim post separationem ad beatitudinem non perveniunt, nec tamen sunt damnatæ, sicut illæ quæ secum aliquid purgabile deferunt, ut dictum est (cap. 91), ostendendum est quod nec etiam hujusmodi animæ, postquam fuerint a corpore separatæ possunt secundum voluntatem mutari. Beatorum enim, et damnatorum animæ habent immobilem voluntatem ex fine cui adhæserunt, ut ex dictis patet. Sed animæ quæ secum aliquid purgabile deferunt in fine non discrepant ab animabus beatis; decedunt enim cum charitate, per quam inhæremus Deo ut fini. Ergo etiam ipsæmet immobilem voluntatem habebunt.

CAPUT XCV.

DE CAUSA IMMUTABILITATIS COMMUNITER IN OMNIBUS ANIMABUS POST SEPARATIONEM A CORPORE

Quod autem ex fine in omnibus animabus separatis sequatur immobilitas voluntatis, sic manifestum esse potest.

Finis enim, ut dictum est (cap. 93), se habet in appetitivis, sicut prima principia demonstrationis in speculativis. Hujusmodi autem principia naturaliter cognoscuntur, et error qui circa hujusmodi principia accideret ex corruptione naturæ proveniret : unde non posset homo mutari de vera acceptione principiorum in falsam aut e converso, nisi per mutationem naturæ. Non tamen qui errant circa principia revocari possunt per aliqua certiora, sicut revocatur homo eb errore qui est circa conclusiones : et similiter nec posset aliquis a vera acceptione principiorum per aliqua magis apparentia seduci. Sic igitur et se habet circa finem; quia unusquisque naturaliter habet desiderium ultimi finis et hoc sequitur in universali naturam rationalem ut beatitudinem appetat; sed quod hoc vel illud sub ratione beatitudinis et ultimi finis desideret, ex aliqua speciali dispositione naturæ contingit : unde Philosophus dicit (*I Ethic.*, cap. 8) quod qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei. Si igitur dispositio ista, per quam aliquid desideratur ab aliquo ut ultimus finis, ab eo removeri non possit, non poterit immutari voluntas ejus quantum ad desiderium finis illius. Hujusmodi autem dispositiones removeri possunt a nobis quamdiu est anima corpori conjuncta. Quod enim aliquid appetatur a nobis ut ultimus finis, contingit quandoque ex eo quod sic disponimur aliqua passione quæ cito transit : unde et desiderium finis de facili removetur, ut in contingentibus apparet. Quandoque autem disponimur ad desiderium finis alicujus boni vel mali per aliquem habitum; ista dispositio non de facili tollitur : unde et tale desiderium finis fortius manet, ut in temperatis apparet; et tamen dispositio habitus in hac vita auferri potest. Sic igitur manifestum est quod, dispositione manente qua aliquid desideratur ut ultimus finis, non potest illius finis desiderium moveri, quia ultimus finis maxime desideratur : unde non potest aliquis a desiderio ultimi finis revocari per aliquid desiderabile magis. Anima autem est in statu mutabili quamdiu corpori unitur, non autem postquam fuerit a corpore separata : dispositio enim animæ movetur per accidens secundum

aliquem motum corporis; quum enim corpus deserviat animæ ad proprias operationes, ad hoc ei naturaliter datum est ut in ipso existens perficiatur quasi ad perfectionem mota. Quando igitur erit a corpore separata non erit in statu ut moveatur ad finem, sed ut in fine adepto semper quiescat. Immobilis erit igitur voluntas ejus quantum ad desiderium ultimi finis. Ex ultimo autem fine dependet tota bonitas vel malitia voluntatis; quia bona quæcumque aliquis vult in ordine ad bonum finem, bene vult; male autem quæcumque in ordine ad malum finem. Non est igitur voluntas animæ separatæ mutabilis de bono in malum, licet sit mutabilis de uno volito in aliud volitum, servato tamen ordine ad eumdem ultimum finem.

Ex quo apparet quod talis immobilitas voluntatis libero arbitrio non repugnat, cujus actus est eligere. Electio enim est eorum quæ sunt ad finem, non autem ultimi finis. Sicut igitur non repugnat libero arbitrio quod immobili voluntate desideramus beatitudinem, et miseriam fugimus in communi, ita non erit contrarium libero arbitrio quod voluntas immobiliter fertur in aliquid determinatum sicut in ultimum finem; quia, sicut nunc immobiliter nobis inhæret natura communis per quam beatitudinem appetimus in communi, ita etiam immobiliter manebit illa specialis dispositio per quam hoc vel illud desideratur ut ultimus finis. Substantiæ autem separatæ, scilicet angeli, propinquiores sunt, secundum naturam in qua creantur, ultimæ perfectioni quam animæ; quia non indigent acquirere scientiam ex sensibus, neque pervenire ratiocinando de principiis ad conclusionem, sicut animæ; sed per species inditas statim possunt in contemplationem veritatis pervenire; et ideo statim quod debito fini vel indebito adhæserunt, immobiliter in eo permanserunt.

Non est tamen æstimandum quod animæ, postquam resument corpora in resurrectione, immobilitatem voluntatis amittant; sed in ea perseverant; quia, ut supra (cap. 86) dictum est, corpora in resurrectione disponentur secundum exigentiam animæ; non autem animæ immutabuntur per corpora, sed immobiliter perseverabunt.

CAPUT XCVI.

DE FINALI JUDICIO.

Ex præmissis igitur apparet quod duplex est retributio pro iis quæ homo in vita gessit: una secundum animam, quam aliquis percipit statim cum anima fuerit a corpore separata; alia vero retributio erit in resumptione corporum, secundum quod quidam impassibilia et gloriosa corpora, quidam vero passibilia resument et ignobilia. Et prima quidem retributio sigillatim fit singulis, secundum quod divisim singuli moriuntur; secunda autem retributio simul omnibus fiet, secundum quod omnes simul resurgent. Omnis autem retributio qua diversa redduntur, secundum diversitatem meritorum, judicium requirit. Necesse est ergo duplex esse judicium: unum quo divisim singulis, quantum ad animam, redditur pœna vel præmium; aliud autem est commune, secundum quod quantum ad animam et corpus reddetur omnibus simul quod meruerunt. Et, quia Christus sua humanitate, secundum quam passus est et resurrexit, nobis et resurrectionem et vitam æternam promeruit, sibi competit illud commune judicium quo resurgentes vel præmiantur vel puniuntur: propterea de eo dicitur, Joann., v, 27: *Potestatem dedit ei judicium facere, quia Filius hominis est.*

Oportet autem judicium proportionale esse his de quibus judicatur; et finale judicium erit de præmio vel pœna visibilium corporum, et sic conveniens est ut illud judicium visibiliter agatur. unde etiam Christus

in forma humanitatis judicabit, quam omnes possunt videre, tam boni quam mali. Visio autem divinitatis ejus beatos facit, ut in tertio (cap. 51) ostensum est : unde a solis bonis videri poterit. Judicium autem animarum, quia de invisibilibus est, invisibiliter agitur.

Licet autem Christus in illo finali judicio auctoritatem habeat judicandi, judicabunt tamen simul cum illo, velut judicis assessores, qui ei præ cæteris adhæserunt, scilicet apostoli, quibus dictum est, Matth., XIX, 28 : *Vos, qui secuti estis me... sedebitis super sedes, judicantes duodecim tribus Israel* : quæ promissio etiam ad illos extenditur qui apostolorum vestigia imitantur. (*IV Sent.*, dist. VII, q. I, art. 1.)

CAPUT XCVII.

DE STATU MUNDI POST JUDICIUM.

Peracto igitur finali judicio, natura humana totaliter in suo termino constituetur. Quia vero omnia corporalia facta sunt quodammodo propter hominem, ut in tertio libro (cap. 181) est ostensum, tunc etiam totius creaturæ corporeæ conveniens est ut status immutetur, ut congruat statui hominum qui tunc erunt; et, quia tunc homines incorruptibiles erunt, a tota creatura corporali tolletur generationis et corruptionis status : et hoc est quod dicit Apostolus, Rom., VIII, 21, quod *ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriæ filiorum Dei.* Generatio autem et corruptio, quæ est in inferioribus corporibus, ex motu cœli causatur. Ad hoc igitur quod in inferioribus cesset generatio et corruptio oportet quod etiam motus cœli cesset : et propter hoc dicitur, Apocal., X, quod tempus amplius non erit. Non debet autem impossibile videri quod motus cœli cesset; non enim motus cœli sic est naturalis sicut motus gravium et levium, ut ab aliquo interiori activo principio inclinetur ad motum; sed dicitur naturalis, inquantum habet in sua natura aptitudinem ad talem motum. Principium autem illius motus est aliquis intellectus, ut in tertio (cap. 22) ostensum est. Movetur igitur cœlum sicut ea quæ a voluntate moventur; voluntas autem movet propter finem. Finis autem motus cœli non potest esse ipsum moveri; motus enim, quum semper in aliud tendat, non habet rationem ultimi finis. Nec potest dici, quod finis cœlestis motus sit ut corpus cœleste reducatur secundum *ubi* de potentia in actum; quia hæc potentia numquam potest tota in actum reduci; quia, dum corpus cœleste est actu in uno *ubi*, est in potentia ad aliud, sicut est de potentia materiæ primæ respectu formarum. Sicut igitur finis naturæ in generatione non est reducere materiam de potentia in actum, sed aliquid quod ad hoc consequitur, scilicet perpetuitas rerum, per quam ad divinam similitudinem accedunt; ita finis motus cœlestis non est reduci de potentia in actum, sed aliquid consequens ad hanc reductionem, scilicet assimilari Deo in causando. Omnia autem generabilia et corruptibilia quæ causantur per motum cœli ad hominem ordinantur quodammodo sicut in finem, ut in tertio (cap. 81) ostensum est. Motus igitur cœli præcipue est propter generationem hominum; in hoc enim maximam divinam similitudinem consequitur in causando, quia forma hominis, scilicet anima rationalis, immediate creatur a Deo, ut in secundo (cap. 87) ostensum est. Non autem potest esse finis multiplicatio animarum in infinitum quia infinitum contrariatur rationi finis. Nihil igitur inconveniens sequitur, si, certo numero hominum completo, ponamus motum cœli desistere.

Cessante tamen motu cœli, et generatione, et corruptione ab elementis, eorum substantia remanebit ex immobilitate divinæ bonitatis : creavit enim res ut essent; unde esse rerum quæ aptitudinem habent ad perpetuitatem in perpetuum remanebit. Habent autem naturam ut sint perpetua

secundum totum et partem corpora cœlestia ; elementa vero secundum totum, licet non secundum partem, quia secundum partem corruptibilia sunt ; homines vero secundum partem, licet non secundum totum ; nam anima rationalis incorruptibilis est, compositum autem corruptibile. Hæc igitur secundum substantiam remanebunt in ultimo illo statu mundi quæ quoquo modo ad perpetuitatem aptitudinem habent, Deo supplente sua virtute quod eis ex propria infirmitate deest ; alia vero animalia, et plantæ, et corpora mixta, quæ totaliter sunt corruptibilia et secundum totum et partem, nullo modo in ipso incorruptionis statu remanebunt. Sic igitur intelligendum est quod Apostolus dicit, I Corinth., VII, 31 : *Præterit figura hujus mundi* : quia hæc species mundi quæ nunc est cessabit, substantia vero remanebit. Sic etiam intelligitur quod dicitur, Job, XIV, 12 : *Homo, quum dormierit, non resurget, donec atteratur cœlum*, id est donec ista dispositio cœli cesset, qua movetur et in aliis motum causat.

Quia vero inter alia elementa maxime activum est ignis, et corruptibilium consumptivum, consumptio eorum quæ in futuro statu remanere non debent convenientissime fiet per ignem : et ideo secundum fidem ponitur quod finaliter mundus per ignem purgabitur non solum a corruptibilibus corporibus, sed etiam ab infectione quam locus iste incurrit ex habitatione peccatorum : et hoc est quod dicitur, II Petri, III, 7 : *Cœli qui nunc sunt, et terra, eodem verbo repositi sunt, igni reservati in diem judicii* ; ut per cœlos non ipsum firmamentum intelligamus, in quo sunt sidera, sive fixa sive errantia, sed istos cœlos aeros terræ vicinos.

Quia igitur creatura corporalis finaliter disponetur per congruentiam ad hominis statum, homines autem non solum a corruptione liberabuntur, sed etiam gloria induentur, ut ex dictis (cap. 86) patet, oportebit quod etiam creatura corporalis quamdam claritatis gloriam suo modo consequatur : et hinc est quod dicitur, Apocal., XXI, 1 : *Vidi cœlum novum, et terram novam* ; et Isa., LXV, 17 : *Ego creabo cœlos novos, et terram novam; et non erunt in memoria priora, et non ascendent super cor; sed gaudebitis et exsultabitis usque in sempiternum.* Amen.

FINIS

ORDO RERUM

LIBER SECUNDUS.

LIBER TERTIUS.

LIBER QUARTUS.

Bar le Duc. — Typ. Schorderet et Cᵉ